



COLEGIO DE HUMANIDADES Y CIENCIAS SOCIALES

LICENCIATURA EN COMUNICACIÓN Y CULTURA

**El orgullo *sanjudas*: Actos performativos y construcción corporal de las
juventudes devotas de San Judas Tadeo en la Ciudad de México**

TRABAJO RECEPCIONAL

PARA OBTENER EL TÍTULO DE LICENCIADA EN
COMUNICACIÓN Y CULTURA

P R E S E N T A

Marlene Guadalupe Vizuet Morales

Director del trabajo recepcional

Mtro. Gabriel Alfonso Medina Carrasco

México, D.F. Febrero 2016.

SISTEMA BIBLIOTECARIO DE INFORMACIÓN Y DOCUMENTACIÓN



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LA CIUDAD DE MÉXICO COORDINACIÓN ACADÉMICA

RESTRICCIONES DE USO PARA LAS TESIS DIGITALES

DERECHOS RESERVADOS[©]

La presente obra y cada uno de sus elementos está protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor; por la Ley de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México, así como lo dispuesto por el Estatuto General Orgánico de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México; del mismo modo por lo establecido en el Acuerdo por el cual se aprueba la Norma mediante la que se Modifican, Adicionan y Derogan Diversas Disposiciones del Estatuto Orgánico de la Universidad de la Ciudad de México, aprobado por el Consejo de Gobierno el 29 de enero de 2002, con el objeto de definir las atribuciones de las diferentes unidades que forman la estructura de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México como organismo público autónomo y lo establecido en el Reglamento de Titulación de la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Por lo que el uso de su contenido, así como cada una de las partes que lo integran y que están bajo la tutela de la Ley Federal de Derecho de Autor, obliga a quien haga uso de la presente obra a considerar que solo lo realizará si es para fines educativos, académicos, de investigación o informativos y se compromete a citar esta fuente, así como a su autor ó autores. Por lo tanto, queda prohibida su reproducción total o parcial y cualquier uso diferente a los ya mencionados, los cuales serán reclamados por el titular de los derechos y sancionados conforme a la legislación aplicable.

La culminación de este trabajo es gracias al apoyo de varias personas, por lo que mis deudas se exceden con quienes ayudaron a que esto fuera posible:

A mi madre, Margarita Morales, por ser mi guía y por confiar en mí y en mi trabajo de manera incondicional.

A mis hermanos, David Vizuet y Diego Vizuet, por ser como son y por hacer todo lo que hacen por mí.

A las y los jóvenes devotos de San Judas Tadeo, por brindarme su confianza y permitirme retratarlos. Especialmente agradezco a: Nayvy, Misael y Pedro, quienes amablemente me compartieron sus historias de vida.

A mi director, Mtro. Gabriel Medina Carrasco, por compartirme sus conocimientos, por haberme tenido tanta paciencia y por guiar mis reflexiones a lo largo de esta investigación. Gracias maestro, por su confianza.

A Federico Gama, por enseñarme que siempre hay que retratar a las personas con respeto y con dignidad. También le agradezco los comentarios y sugerencias que hizo a esta tesis.

Asimismo, agradezco a: Dra. Marta Rizo, Mtra. Aída Analco y Lic. Carlos Perezmurphy, por enriquecer mi trabajo y ahuyentar mis cegueras con cada uno de sus comentarios.

A Óscar Hernández, por la amistad, la complicidad y por todos los 28 de mes que asistimos juntos a retratar a las juventudes *sanjudas*.

A cada uno de los integrantes del Centro de Investigación y Análisis Cultural (CIAC-UACM), por la amistad y por todas las reflexiones teóricas que sin duda influenciaron buena parte de esta investigación.

A la Mtra. Edith Leal y a la Mtra. Walys Becerril, por su amistad, consejos y apoyo incondicional.

A María Elena Vizuet, Adelina Vizuet, Elvira Vizuet, Eduardo Sánchez, y a mis abuelos (donde quiera que estén).

A Blanca Juárez, por abrirme las puertas de su Taller Arteluz y enseñarme, con su ejemplo, que vale la pena luchar y arriesgarse por lo que uno cree.

A mis amigas y amigos: Viri, Nancy, Adriana, Paty, Jazmín, Mónica, Karina, Jani, Gaby, Nicolás, Antonio, David, Omar y Alfredo, por su presencia, cariño y apoyo en mi vida.

¡Gracias a todas y todos, de corazón!

*“Cambiemos de azul,
tal vez de ciudad,
mejor de trabajo.
La vida nos atrapará
sin remedio junto al mar,
aún nos queda tiempo [...]*
He leído en el Semanal
que el hombre que nos roba el tiempo
de joven lo pasó fatal
y ahora es dueño de un imperio.
Crees que le puede importar
si estamos vivos o muertos,
que nuestra vida no es de cuento”.
La habitación roja¹.

¹ La habitación roja, 2005.

Índice

Introducción	1
Antecedentes: ¿cómo se ha trabajado el tema y cuáles son los vacíos?	4
Justificación	13
Planteamiento del problema	15
Capítulo I. Contexto de la condición juvenil en México y su relación con la devoción por San Judas Tadeo	19
1.1. La condición juvenil en México	19
1.2. Imágenes estigmatizadas de lo juvenil en el contexto mexicano	21
1.3. San Judas Tadeo: santo de las causas difíciles y desesperadas	26
1.3.1. La devoción por San Judas Tadeo en México	30
1.4. Las juventudes <i>sanjudas</i> : su emergencia en la Ciudad de México	32
Capítulo II. Anclajes teóricos	38
2.1. Identidad	39
5.3.1. La adscripción religiosa como referente identitario	42
5.4. Concepciones en torno a la juventud	46
2.2.1. Identidades juveniles	49
2.3. El cuerpo como territorio de identidad	51
2.3.1. Perspectiva de género en torno a la construcción corporal de las y los sanjudas	55
2.3.2. Gramáticas corporales	57
2.3.3. Disputas por el control del cuerpo	59
Capítulo III. Estrategia metodológica: funciones y aplicaciones	63
3.1. Estructura metodológica: biográfico–etnográfico	63
3.2. Dispositivos metodológicos	65
3.2.1. Observación	65
3.2.2. Relatos visuales	67

3.2.3. Relatos de vida	70
Capítulo IV. Análisis de la información empírica	74
4.1. El corpus de análisis	74
4.2. Ser joven: relatos biográficos y corporales de las juventudes <i>sanjudas</i>	75
4.2.1. El caso de Misael	75
4.2.2. El caso de Nayvy	81
4.2.3. El caso de Pedro	93
4.3. San Judas y yo: experiencias devocionales en torno a San Judas Tadeo	106
4.3.1. El manto de protección	106
4.3.2. Él es quien me manda, es mi patrón	111
4.3.3. ¡Hágame valer, patrón!	116
4.4. Ser <i>sanjudas</i> : construcción y prácticas corporales	120
4.4.1. El orgullo <i>sanjudas</i>	120
4.4.2. Itinerarios corpo-religiosos	140
4.4.2.1 Exvotos corporales	141
4.4.2.2 Prácticas corpo-espaciales	148
Capítulo V. A manera de cierre: Conclusiones finales	157
5.1. Breve recuento de la investigación	157
5.2. La construcción corporal e identitaria de las juventudes <i>sanjudas</i>	160
5.3. Reflexiones finales	166
Bibliografía	168
Anexos	182

Introducción

El culto a San Judas Tadeo en México se remonta al año 1958, aproximadamente. Pero la cantidad de adeptos y feligreses ha incrementado en los últimos años. La creciente devoción, emerge de un texto desigual permeado por el desempleo y la violencia, situaciones presentes en México desde hace varios años, pero que ha aumentado tras la crisis económica del 2008, afectando principalmente a las y los jóvenes de entre 14 y 29 años (La jornada, 2008).

Actualmente, la devoción por San Judas Tadeo representa una de las manifestaciones religiosas con mayor visibilidad en la Ciudad de México, en la que las y los jóvenes son los principales protagonistas. Lo anterior, evidencia que, a pesar de la disminución de fieles que tiene la iglesia católica y el supuesto desinterés de los jóvenes por las cuestiones religiosas, lo religioso impacta en los distintos ámbitos de la vida de los jóvenes, ya que son precisamente ellos quienes integran nuevas formas de practicar y vivir la religiosidad, al centrar su fe en la imagen, y no tanto en los ritos que marca la iglesia (Greathouse, Hartog y Tinoco, 2009:9).

Por lo anterior, el interés por tratar de entender lo qué pasa en términos identitarios con las juventudes devotas de San Judas Tadeo, surgió a partir de observar la gran cantidad de jóvenes que mensualmente se apropian de las calles aledañas al Templo de San Hipólito para expresar su fe al santo encargado de atender las causas difíciles y desesperadas. Fue así, que en un primer momento surgieron las siguientes interrogantes: ¿Por qué los jóvenes se acercan a San Judas Tadeo?, ¿quiénes son estos jóvenes?, ¿de dónde vienen?, ¿qué es lo que sucede en Templo de San Hipólito los días 28 de mes?, ¿por qué se considera un lugar “peligroso”?, y, ¿qué discursos se producen en torno a los jóvenes devotos?

A partir de plantearme dichas preguntas pude trazar la ruta inicial que guió la investigación. Por lo que, emprendí las primeras visitas al Templo de San Hipólito con la finalidad de conocer, desde la propia voz de los jóvenes, los motivos que los han llevado a creer en San Judas Tadeo, pero también, para tratar de desvanecer los prejuicios y

estigmas asociados al lugar y a los devotos e indagar en los sistemas de significación que producen las juventudes en torno a su devoción por San Judas Tadeo.

La presente investigación, trata sobre la puesta en escena de las juventudes *sanjudas*, de ahí que, se coloca al cuerpo y la religiosidad como ejes centrales para conocer la manera en qué las juventudes *sanjudas* construyen su identidad a partir de vincular lo religioso como generador de sentido y apropiarse de los signos religiosos en la producción de su cuerpo.

Con lo anterior, los sujetos de estudio de la investigación, son las juventudes devotas de San Judas Tadeo, a quienes se les denomina popularmente *sanjudas* o *sanjuderos*. En su mayoría son de clase popular y provienen de colonias y/o barrios periféricos de la Ciudad de México y la zona Metropolitana como: Cuatepec, Neza, Chalco, Ecatepec, Iztapalapa, entre otras. En cuanto a sus prácticas y expresiones culturales, una de las más visibles, es que utilizan el cuerpo para definirse como devotos de San Judas Tadeo, ya sea por medio de tatuajes, por el uso de accesorios con la imagen del santo, y salir a escena cada día 28 de mes en el Templo de San Hipólito.

La estructura de este trabajo está organizada en cuatro capítulos. En el capítulo I, se aborda el contexto sociocultural del que emerge el fenómeno de la devoción a San Judas Tadeo por parte de los jóvenes. Por lo que, trazo un breve panorama de la condición juvenil en México, al mismo tiempo que enuncio los estereotipos con los que se ha representado a las y los jóvenes en diversos momentos históricos. Asimismo, señalo los antecedentes históricos de la devoción a San Judas Tadeo y la manera en que se ha gestado la devoción juvenil por el santo.

En consecuencia, en el capítulo II, expongo, desde una perspectiva sociocultural, los conceptos y categorías teóricas: juventud, identidad y cuerpo, los cuales fueron utilizados para tratar de comprender el fenómeno de la devoción a San Judas Tadeo con relación a la construcción corporal e identitaria de las juventudes *sanjudas*.

En el capítulo III, doy cuenta de la estrategia metodológica utilizada para el cumplimiento de los objetivos de la investigación, la cual fue diseñada desde un enfoque

cualitativo, teniendo como ejes centrales el método biográfico y la etnografía. Así mismo, describo las funciones y aplicaciones de los dispositivos metodológicos utilizados: relatos de vida, observación y registro fotográfico.

En el capítulo IV, presento el análisis de la información empírica que da sustento a las preguntas particulares, de ahí que esté articulado en tres partes. En el apartado: *Ser joven: relatos biográficos y corporales de las y los sanjudas*, analizo los relatos de vida de tres jóvenes, en los que trato de detectar los momentos de quiebre en su trayectoria de vida y la manera en que estos han repercutido en su construcción corporal y en su devoción a San Judas Tadeo. La pregunta de investigación que guió este apartado fue: ¿Cuáles son las trayectorias de vida de las juventudes devotas de San Judas Tadeo?

Posteriormente en el segundo apartado, *San Judas y yo: experiencias devocionales en torno a San Judas Tadeo*, abordo la manera en que los jóvenes devotos significan a San Judas Tadeo y cómo construyen y sustentan su fe en el santo a partir de su experiencia, por lo que la pregunta que se busca responder es: ¿Cuál es el significado que le otorgan los jóvenes a San Judas Tadeo?

En el tercer apartado, *Ser sanjudas: construcción y prácticas corporales*, conjugo la producción fotográfica el *orgullo sanjudas* con los conceptos y categorías teóricas para analizar cómo se vincula lo corporal con lo religioso en el proceso de configuración identitaria, de ahí que se intenta responder las interrogantes: ¿Qué elementos construyen las corporalidades las y los jóvenes sanjudas?, y ¿cuál es el uso y significado que le dan a su cuerpo en torno a su devoción?

Finalmente, en el capítulo V, presento los principales hallazgos que pude obtener en esta investigación, así como una breve reflexión en torno al estudio de la construcción corporal y la identidad desde la comunicación y la cultura.

Antecedentes: ¿cómo se ha trabajado el tema y cuáles son los vacíos?

El fenómeno social de la devoción de los jóvenes por San Judas Tadeo en la Ciudad de México, ha cobrado relevancia en el ámbito académico y periodístico desde hace aproximadamente diez años. De ahí que, se han desarrollado, desde distintas disciplinas – antropología, la sociología y la comunicación– y perspectivas teóricas, investigaciones y materiales audiovisuales que abordan el tema, por lo que para desarrollar la presente investigación realicé una exploración del tratamiento que se le ha dado al fenómeno estudiado, con la finalidad de conocer y analizar desde dónde y cómo se está hablando respecto a la devoción por San Judas Tadeo.

Al comenzar la búsqueda de investigaciones sobre la devoción a San Judas Tadeo, lo primero con lo que me encontré fue con una serie de trabajos periodísticos, que lejos de aportar al análisis de la complejidad que representa el fenómeno de la devoción a San Judas Tadeo, contribuyen a estereotipar a las juventudes que lo siguen, sustentando una supuesta relación entre devoción a San Judas-drogadicción-delincuencia-reggaetón.

Así, entre ellos se encuentra la crónica *San Judas "impone" la moda; la lucen cada 28*, en la que Sharenii Guzmán (2012), describe la manera en que las y los jóvenes se apropian de la imagen de San Judas Tadeo en el diseño de su estética corporal, por lo que describe el atuendo que portan y por el cual, según ella, se les puede identificar como devotos, de ahí que menciona:

Las llamadas “niñas” de San Judas, o “tepichulas”, cuando llegan a la iglesia de San Hipólito se roban las miradas de los feligreses, visten escotes que dejan al descubierto su piel tostada por el sol y lucen en sus mejillas sellos del santo de las “causas difíciles”. Caminan en pares o tríos que, tras perderse en la multitud, se entremezclan con los seguidores del patrono que van a cumplir una manda, agradecer un favor o bendecir a su imagen de San Judas hecha a base de yeso o cerámica. [...] Jóvenes principalmente de Iztapalapa, Cuauhtémoc, Venustiano Carranza y Gustavo A. Madero, en su mayoría menores de edad y que gustan del género de música reggaeton o cumbia, han tomado a San Judas Tadeo como un estandarte, creando alrededor toda una estética, en la vestimenta y peinados. Esto es más agudo en las mujeres (Guzmán, 2012).

Asimismo, Magali Tercero (2010), en su crónica *San Judas Tadeo, santería y narco*, relata el trayecto que hacen los jóvenes los días 28 de cada mes hacia el templo de San Hipólito, indaga en las peticiones que realizan y describe el atuendo que portan y por el cual según ella, se les puede identificar como devotos del “patrón del no empleo de los jóvenes actuales” (Tercero, 2010:14). Si bien, este texto tiene como intención narrar una parte de la realidad observada por la periodista, e incluso puede que no sea su intención estigmatizar a las y los jóvenes devotos, en la crónica la autora limita su mirada al vincular a los jóvenes feligreses con el consumo de sustancias tóxicas, actos delictivos, prostitución y narcotráfico, pues deja fuera a un gran sector de creyentes que sus causas “difíciles” no necesariamente están relacionadas a esas actividades.

En este mismo tono, existen otros artículos periódicos, en los que también se trata el tema como una moda juvenil, describiendo de manera superficial el atuendo de los jóvenes que asisten mensualmente al templo. Sin embargo, lo que llama la atención es el trato estigmatizante que le dan al tema, pues si bien plantean como una afirmación la relación devoción a San Judas Tadeo-reggaetón, se le agregan como calificativos “drogadictos” y “delincuentes” y enfatizan esta percepción al nombrar al santo “patrono de delincuentes”. Un ejemplo de este tipo de textos es el artículo, *Análisis (casi) antropológico de este amigo. Desglosando al reggaetonero*, escrito por Aldebarán Rodríguez para la revista *Chilango*:

Al ser una tribu que tiene poco contacto con el resto de la sociedad, el reggaetonero ha tenido que buscar la forma de embellecer su cuerpo mediante el uso de accesorios y modas diferentes. [...] Algo curioso es que ambos sexos comparten el gusto por los collares de colores verde y blanco, y por las cosas brillosas, que en su idioma llaman *bling bling*. [...] Ellos tienen un ritual ancestral (más o menos de hace unos 10 años para acá) en donde cada día 28 del calendario gregoriano hacen una peregrinación desde sus lugares de origen para llegar a un lugar al que en ese día casi sólo está permitida la entrada para ellos (Rodríguez, 2012).

Asimismo, en la investigación académica *Una mirada sociológica a la devoción de los jóvenes hacia San Judas Tadeo* realizada por Elvira Guadalupe García Hernández y Talía

Gabriela Martínez Sánchez (2011), señalan que la devoción a San Judas Tadeo se encuentra corrompida por los “chavos banda” a quienes describen como “gente inculta”.

Considero que hacer este tipo de señalamientos hacia las juventudes *sanjudas* crea la idea estereotipada de que todos los asistentes al Templo de San Hipólito son “delincuentes” y/o reggaetoneros y que todos actúan bajo un patrón de violencia y drogadicción, lo cual sin duda deja vacíos de información que contribuyen a la reproducción del estigma social hacia las juventudes devotas.

Sin embargo, existen otras investigaciones en las que se trata el tema de la devoción a San Judas desde una perspectiva crítica en la que se vincula la mirada periodística y académica, tal es el caso de la crónica *Jóvenes de San Judas: El México Desesperado* escrita por Laura Castellanos y los académicos Arturo Hernández y Alfredo Nateras. En ella describen el fenómeno sociocultural que representa el culto que expresan los jóvenes por San Judas Tadeo, a partir de problematizar respecto a la criminalización y estigmatización social que enfrentan estos jóvenes por su condición de juvenil y de clase social. Por mediante entrevistas, los autores se van percatando de las prácticas culturales que realizan estos jóvenes, la relación que establecen con San Judas Tadeo, y la manera en que se les ha criminalizado tanto en las calles y las redes sociales por su aspecto, por ser pobres, por su color de piel, por realizar actos fuera de la ley y porque a algunos “les gusta andar con su mona a todos lados” (Castellanos, Hernández y Nateras, 2012).

En esta misma lógica, existen dos materiales audiovisuales referentes a la devoción a San Judas Tadeo por parte de los jóvenes. El primero es el programa de televisión *Esquizofrenia*² (2012), que se presentó el viernes 14 de diciembre de 2012 el episodio *San Judas fest*. En él se cuestiona si este fenómeno religioso cobija una subcultura juvenil influenciada por actividades ilícitas, la reclusión, el exceso y la marginalidad. Este material es sobresaliente porque, en comparación con otros trabajos, en este se les da la palabra a

² Es un programa de televisión que surge en 2008. Se transmite los días viernes a las 21:30 horas por Canal 22. *Esquizofrenia*, representa un concepto novedoso en la televisión pública pues se dedica a mostrar las diversas expresiones urbanas, sus características, protagonistas e influencia desde la dinámica que se crea entre la cultura y la música. El video se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2BLgbF39Vlc> (Consultado el 25 de marzo de 2013).

las y los jóvenes para que expresen su punto de vista y su experiencia respecto a la creciente devoción y popularidad que ha tomado San Judas Tadeo.

Respecto al contenido audiovisual del programa, tanto las imágenes como el sonido y las canciones que incorporan, ayudan a contextualizar la atmósfera que envuelve la celebración a San Judas Tadeo un día 28 de octubre, haciendo notar que el culto a dicho santo no necesariamente está relacionado con monjas, delincuencia y reggaetón.

El segundo, es el documental *San Judas Tadeo: devoción, monjas y reggaetón*³ realizado por Carlos Mancera y René Tolsá (2010), el cual desde una perspectiva antropológica, parte de las cuestiones ¿Qué es lo que piden? ¿De dónde salieron estos jóvenes? ¿Quiénes son? Este trabajo lejos de estigmatizar la creencia en el santo y relacionarla con el reggaetón, busca mostrar la complejidad que envuelve a este fenómeno religioso, por lo que incluyen la opinión de especialistas en el tema de religión, al mismo tiempo que integran el testimonio de los jóvenes creyentes.

Es pertinente señalar que este documental tiene como antecedente la tesis titulada: *Jóvenes y religión: devoción a San Judas Tadeo*, realizada por Maribel Bautista, Antonio Beltrán, Sara Hernández, Carlos Mancera y René Tolsá (2010). En la cual centran su análisis en comprender la devoción juvenil por San Judas Tadeo, de ahí que por medio de entrevistas a profundidad los autores indagaran respecto a los factores sociales y culturales que llevan a los jóvenes a creer en dicho santo.

Ambos trabajos visualizan que son las y los jóvenes quienes recrean mes con mes las prácticas devocionales, de esta manera se considera que el auge que tiene San Judas Tadeo en la sociedad contemporánea refleja las inequidades sociales que existen y un sector son los jóvenes, por lo que su presencia no es gratuita, sino que ellos se acercan para que por medio del santo cubran sus necesidades básicas como salud, empleo y educación.

³ El documental se encuentra disponible en: <http://clon.uam.mx/spip.php?article1265> (Consultado el 20 de septiembre de 2013).

Por otra parte, se encuentran las investigaciones estrictamente académicas, si bien son pocas las que han relacionado la devoción a San Judas Tadeo con las manifestaciones culturales de las y los jóvenes, las existentes, han sido abordadas con mayor interés desde el campo de la sociología.

En el conjunto de investigaciones revisadas encontramos que la devoción a San Judas Tadeo es vinculada con la adoración a la Santa Muerte, por lo que ambos son vistos como un fenómeno de los barrios populares, en los cuales se puede apreciar la espectacularización de la representación de lo sagrado, ya que la imagen es el centro de la devoción, pues es en ella donde los fieles depositan su fe. De ahí que Alfonso Hernández (2011), considera en su artículo, *Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y Anexas*, que tanto la devoción a la Santa Muerte como San Judas Tadeo está fundamentada en un sentido de pertenencia, lo cual “homeópatiza el sufrimiento, la crueldad y la injusticia que viven diariamente” (Hernández, 2011:49).

Desde una perspectiva sociológica, José Luis Cisneros y Raúl Villamil (2011) analizan la devoción a la Santa Muerte como un fenómeno inscrito dentro de la religiosidad popular. En esta investigación se considera que esta creencia surge en un contexto de desencanto, desilusión y desesperanza por lo que los creyentes acuden a la “santa” para ser escuchados, de ahí que nombran a este acto *sociopatía*, la cual consiste en atribuir a la imagen el sentido de comprensión y escucha que debe proporcionar al que lo adora por medio de rituales no precisamente avalados por la institución oficial, ya que “cada fiel la adora como quiere o como puede, con sus propios recursos y creencias, lo que hace un mosaico colectivo de lazos de cohesión en la soledad de la petición y en la esperanza del milagro” (Cisneros y Villamil, 2011: 32).

Asimismo, en esta investigación conciben al cuerpo como *médium*, es decir, “el cuerpo como el espacio en el que los creyentes expresan su devoción, por medio de tatuajes, marcas, heridas, que exponen abiertamente a la mirada de todos, como una provocación que invita a la adoración” (Cisneros y Villamil, 2011:33). Lo anterior, se puede aplicar para analizar el sentido que tiene para los jóvenes *sanjudas* plasmar en su cuerpo la imagen de San Judas Tadeo, al mismo tiempo, el efecto que provoca en otros.

Como parte del culto a San Judas Tadeo los objetos religiosos tienen gran significado para los creyentes. Carlos Israel Jaime Vargas (2011), en su tesis de licenciatura *Culto a San Judas Tadeo en el Templo de San Hipólito; 2008-2010, significación de objetos religiosos y comercio de la Fe como sentido de pertenencia*, considera desde una perspectiva sociológica que los objetos son importantes por la tradición de tener alguna reliquia con la cual se piensa, se va a tener cerca al santo y así se obtendrán los milagros. Jaime Vargas concluye que el sentido que otorgan los sujetos a los objetos religiosos habla de la relación de intercambio, es decir, el culto a San Judas Tadeo está vinculado a la acción de dar y pedir, por ejemplo, “el devoto peregrina como agradecimiento del favor concedido, asimismo, materializa su creencia mediante los productos religiosos, los cuales son considerados símbolos de fe y cada día 28 se van incorporando nuevos elementos” (Jaime, 2011: 153).

Aldo Ricardo Carrillo Jiménez (2013), desde la perspectiva teórica de Michel de Certeau y Zygmunt Bauman realizó la tesina de licenciatura *San Judas Tadeo un santo para los jóvenes*. En ella reflexiona sobre la relación que se establece en el Templo de San Hipólito como un espacio social en el que se gesta la tensión entre poder y resistencia, de ahí que retoma el concepto de *modernidad líquida* de Zygmunt Bauman para explicar que los jóvenes viven un tiempo sin certezas, lo cual se refleja en las peticiones que hacen a San Judas: tener empleo, salud y acceso a la educación.

Así, por medio de herramientas metodológicas como la observación participante, encuestas y entrevistas a profundidad, el autor pudo concluir que los *sanjuderos* representan un grupo que enfrenta las dificultades de haber nacido en un tiempo líquido, en el cual las estructuras sociales, económicas y culturales se modifican constantemente, por lo que estos jóvenes actúan, se presentan y representan de una manera distinta a lo que se espera sea el culto tradicional al santo, lo cual se refleja en su propuesta estética, la manera en que interpretan los credos religiosos y la forma que los van adecuando a su vida.

Desde el campo de la comunicación, Hazel Marlene Castro Tovar (2011) realiza un reportaje, plasma una radiografía social del fenómeno San Judas Tadeo en relación con los

jóvenes. Expone un marco referencial sobre la manera en la que San Judas Tadeo ha ido adquiriendo popularidad dentro de la sociedad mexicana, de ahí que la investigación que realiza abre el panorama para el análisis de la devoción a dicho santo.

Castro Tovar, considera que la devoción a San Judas Tadeo por parte de los jóvenes, emerge en un contexto de violencia e incertidumbre en donde las condiciones de vida de la sociedad mexicana se han vuelto una causa difícil y desesperada de la que no escapan los jóvenes. De ahí que se le atribuya a San Judas la responsabilidad de sus vidas y de sus actos por medio de plegarias.

La autora considera que dichos jóvenes forman parte de la “tribu urbana” *reggaetoneros* y que ellos se manifiestan por medio de expresiones creativas como: la religión, la música, la vestimenta y el lenguaje, me parece que la relación que establece está fundamentada en el estereotipo mediático con el que se ha definido a ambos grupos juveniles. Sin embargo, no existe una relación directa entre unos y otros, si bien algunos jóvenes adscritos como reggaetoneros son devotos de San Judas Tadeo eso no significa que todos lo sean.

Por otra parte, Erick Serna Luna y José Luis Ávila, integrantes del el grupo de investigación *HABITUS*⁴, se han dedicado desde hace cuatro años a investigar el fenómeno de la devoción a San Judas Tadeo. En 2011 publicaron el texto *Los de la esperanza marchita: apuntes sociológicos sobre la devoción juvenil por San Judas Tadeo*, el cual es un estudio exploratorio, que permite mirar, desde una perspectiva crítica, la manera en que los jóvenes conviven en relación con San Judas Tadeo. Este grupo de jóvenes investigadores, recurren a la metodología cualitativa y cuantitativa para conocer cómo las juventudes reconstruyen las manifestaciones religiosas que la institución marca como sagradas en el Templo de San Hipólito. Asimismo, conciben a los jóvenes devotos como actores activos que construyen un universo de significaciones en torno a su creencia, lo cual se ve plasmado en sus expresiones y prácticas devocionales. Un punto atractivo de esta investigación, es que evidencia el estado de vulnerabilidad social, laboral, económica

⁴ Grupo de Investigación Social, integrado por: Erick Serna Luna, Juliana Vanessa Maldonado Macedo, Grizel Robles Cárdenas y José Luis Ávila Romero.

y de educación en el que se encuentra este sector juvenil, para explicar su afinidad devocional por el santo de las causas difíciles.

Asimismo, José Luis Ávila Romero (2012) realiza una investigación en la que aborda la manera en que se ha estigmatizado y discriminado a los jóvenes devotos de San Judas Tadeo que acuden al Templo de San Hipólito cada mes. Desde la perspectiva teórica de Erving Goffman, señala que las características por las que se estigmatiza a este grupo son principalmente por la apariencia física, el lugar donde viven, y por la imagen asociada a que son jóvenes que cometen actos ilícitos. Sin embargo, también se les discrimina por hacer visible la figura de San Judas, ya que esto representa una carga social negativa.

La manera en que se ha gestado el trato discriminatorio hacia los jóvenes *sanjudas* evidencia un profundo desconocimiento sobre este grupo, así como de las problemáticas que les aquejan. El autor señala que una de las prácticas más evidentes de discriminación hacia los jóvenes devotos que se reúnen mes con mes, en los alrededores de la plaza Zarco fue la “operación barredora”, donde el principal objetivo de la presencia policiaca era evitar que los jóvenes se drogaran en ese lugar. El operativo se llevó a cabo de manera violenta y el espacio quedó a resguardo de las autoridades y algunos jóvenes fueron detenidos (Ávila, 2012:3). Lo anterior, es sumamente importante para esta investigación, ya que evidencia la implantación de las políticas que criminalizan a la pobreza.

Otra investigación importante a tomar en cuenta en el estado del arte, es la tesis de licenciatura en Comunicación y Cultura de Guadalupe Karina Peñaloza Conde (2015), en la que se analiza la manera en que los habitantes de la Colonia Consejo Agrarista Mexicano construyen su identidad tanto individual como colectiva a partir de su devoción por San Judas Tadeo. Para realizar esta investigación la autora utilizó como herramientas metodológicas la observación participante y entrevistas a profundidad, con la finalidad de conocer las prácticas culturales que realizan los devotos.

En este trabajo Guadalupe Karina explica las prácticas cotidianas y rituales que realizan los devotos de la Colonia Consejo Agrarista Mexicano, a partir de considerar dos

escenarios: el festejo que realizan cada día 28 de mes en su colonia, y la peregrinación que emprenden el 27 y 28 de octubre hacia el Templo de San Hipólito, concluye que la imagen de San Judas Tadeo “propicia y favorece la unidad, el arraigo y un fuerte sentido de pertenencia a la comunidad” (Peñaloza, 2015:141).

Dicha investigación es un referente para lo que voy analizar, pues si bien su trabajo no se centra en las expresiones juveniles, aporta elementos que permiten mirar el fenómeno sociocultural de la devoción a San Judas Tadeo como una manifestación religiosa que ha cobrado gran popularidad en los últimos años, ya que lejos de estigmatizar a los devotos, la autora se centra en las razones que cada uno tiene para encomendar las situaciones difíciles al santo, y desde él configurar su identidad.

La revisión de las investigaciones mencionadas permitió entender de una forma diferente el fenómeno sociocultural de la devoción juvenil a San Judas Tadeo, ya que se pudo identificar que aún cuando se ha trabajado el tema de la devoción juvenil a San Judas Tadeo, quedan áreas de oportunidad para abordar esta problemática. Pues si bien en varias investigaciones problematizan y abordan el ritual de la devoción, la configuración identitaria de los jóvenes devotos, así como el tema de la estigmatización y criminalización, considero falta trabajar las formas en que ellos hacen frente a esos códigos, la manera en que enlazan su fe con su cotidianidad y el papel que representa el cuerpo en las prácticas religiosas.

Justificación

La relevancia de esta investigación está enfocada principalmente en dos aspectos. El primero, en comprender las configuraciones identitarias que emergen dentro de contextos globales, en el que los jóvenes provenientes de sectores desiguales, al estar inmersos en un panorama plagado por la incertidumbre, la violencia, la desigualdad y la inseguridad buscan en otras instancias la certeza y el reconocimiento que el Estado les ha negado, en este caso San Judas Tadeo, como una opción que brinda sentido a su vida, al mismo tiempo, que les otorga pertenencia y seguridad.

Debido a que desde los medios de comunicación se ha relacionado a los jóvenes con una serie de prejuicios asociados con la delincuencia, la violencia y el consumo de drogas como prácticas que los caracterizan, ha ocasionado que se les represente socialmente bajo el prototipo del joven rebelde, inmaduro, peligroso, de ahí que se les estigmatice y criminalice por su apariencia, ya que como se indica en el *Informe Especial Sobre los Derechos humanos de las y los jóvenes en el Distrito Federal 2010-2011*: “La apariencia física es una de las principales causas que las y los jóvenes atribuyen a las muestras de discriminación en su contra, además de la pobreza, la forma de peinarse y de vestir, el pertenecer a algún grupo y/o comulgar con ideas distintas a las de gran parte de la sociedad” (CNDH, 2012:77).

Por lo anterior, encontramos que el cuerpo de las juventudes *sanjudas* se encuentra en disputa, ya que por un lado está la manera en que los jóvenes utilizan su cuerpo como un espacio de expresión de sí mismos, y por el otro, los discursos sociales, institucionales, religiosos y mediáticos que los condicionan en función de los intereses biopolíticos.

Por tal motivo, el segundo aspecto, está enfocado en la pertinencia de abordar el cuerpo como territorio de identidad (Nateras: 2009) desde el cual las y los jóvenes resisten a los discursos estigmatizantes que se reproducen en la interacción con otros jóvenes, con adultos e incluso con las instituciones y autoridades. Por lo que, conocer la manera en que las y los jóvenes significan y construyen su cuerpo permitirá generar una

alternativa para mirar e interpretar desde una perspectiva crítica el significado que tiene para los jóvenes devotos, su cuerpo y así como las circunstancias de su vida que los lleva a depositar su fe en la imagen de San Judas Tadeo. .

Con lo anterior, una investigación referente a la construcción corporal de las y los jóvenes *sanjudas* resulta pertinente para el campo de la comunicación y la cultura, ya que en este fenómeno sociocultural se establecen relaciones de poder y de sentido por medio del cuerpo, del intercambio de mensajes verbales y no verbales, en relación con la imagen religiosa y la constitución corporal, en tanto que es en la comunicación donde la cultura se construye y transforma constantemente (Martín-Barbero, 2010:245).

Planteamiento del problema

La relación que se establece entre San Judas Tadeo patrono de las causas difíciles, la violencia, el desempleo y la religión católica es el lugar desde el cual emergen las y los jóvenes *sanjudas*, como una forma de pertenencia religiosa y constructora de identidad.

No obstante, su forma de ser, de convivir, de vestir, así como la manera en que viven su devoción a San Judas Tadeo, se opone a la visión hegemónica de instituciones como la familia, la escuela, las instituciones religiosas, las industrias culturales y los órganos de vigilancia. Estas instituciones han construido un modelo uniforme de lo que representa ser “joven”, enmarcado en la lógica de la modernidad al establecer y promover un “deber ser”, con la finalidad de orientar su vida al trabajo, al estudio, es decir, a una forma de vida “correcta” por medio de normas, valores y roles socialmente establecidos, por lo que en su discurso se ha creado una narrativa que los estigmatiza y excluye.

Sin embargo, las y los jóvenes *sanjudas* interpelan su poder al romper con esa homogeneidad manifestándola en primera instancia en su estética corporal, en la vestimenta que utilizan, en la música que escuchan y bailan, y al evidenciar una forma distinta de comprender la religión, lo cual visto desde la cultura popular “da cuenta de un proceso de apropiación desigual de los bienes económicos y simbólicos por parte de los sectores subalternos” (García, 2009:254).

Las acciones que realizan las juventudes *sanjudas* en torno a la devoción a San Judas Tadeo y su construcción de su cuerpo, representan una performatividad, entendida como la repetición estilizada de actos que transforman y cargan de sentido la realidad de estos jóvenes (Butler, 1998:297). De ahí que, los jóvenes *sanjudas* mediante su cuerpo se autoafirman como devotos de San Judas Tadeo, sin olvidar que la imagen del santo por una parte funge como signo de bondad, amor, ayuda, intersección, pero por el otro se le ha asociado a la fama de intermediar por delinquentes, personas que consumen sustancias tóxicas, prostitutas, es decir por aquellos que por sus comportamientos rompen la lógica social de lo que ha sido considerado “correcto”.

La estética corporal, la indumentaria e incluso los rasgos físicos de los jóvenes *sanjudas* quedan fuera de la imagen impuesta por el canon de la sociedad mexicana conservadora, clerical y guadalupana que la elite nacional sigue reproduciendo hoy en día, por lo que se les estigmatiza como delincuentes, e incluso se les discrimina por su condición económico-social, lo que ha sido denominado “portación de cara”, como una expresión de los procesos de criminalización de la pobreza que impera en el ejercicio de gobernabilidad en el presente (Wacquant, 2010:20). En este sentido, podemos observar cómo la devoción a San Judas Tadeo responde a un fenómeno sociocultural inscrito en un panorama de violencia, incertidumbre y desesperanza dentro del cual se está configurando cotidianamente la experiencia subjetiva de las juventudes *sanjudas*.

Por todo lo anterior, para el estudio del proceso de construcción corporal e identitaria de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, planteo la siguiente pregunta de investigación:

- ¿De qué manera las juventudes *sanjudas* se apropian de los signos religiosos en la producción de su cuerpo como parte de su proceso identitario?

De lo cual se derivan las siguientes preguntas:

- ¿Cuáles son las trayectorias de vida de las juventudes devotas de San Judas Tadeo?
- ¿Qué significado le otorgan los jóvenes a San Judas Tadeo?
- ¿Qué elementos construyen las corporalidades de las y los jóvenes *sanjudas*?
- ¿Cuál es el uso y el significado que le dan a su cuerpo en torno a su devoción?

Asimismo, los objetivos planteados para esta investigación son:

General:

- Indagar en la apropiación de los signos religiosos en la producción de su cuerpo como parte de su proceso identitario.

Específicos:

- Comprender las trayectorias de vida de los jóvenes que los lleva a creer en San Judas Tadeo
- Conocer el significado que le otorgan las y los jóvenes *sanjudas* a la imagen de San Judas Tadeo.
- Analizar los elementos que construyen las corporalidades de las juventudes *sanjudas*.
- Detectar el uso y significado que le dan a su cuerpo en torno a su devoción.

Hipótesis de trabajo

La hipótesis teórica de esta investigación es: San Judas Tadeo representa un lugar de afirmación en la construcción biográfica de las y los jóvenes. Sin embargo, las narrativas institucionales, religiosas y mediáticas han producido juicios estéticos que los califican negativamente; por lo que ellos utilizan su cuerpo como un espacio para reafirmarse y reconocerse como devotos de San Judas Tadeo.

Capítulo I. Contexto de la condición juvenil en México y su relación con la devoción a San Judas Tadeo



Foto: Marlene Vizuet.

Te doy las gracias glorioso San Judas, y te prometo nunca olvidarme de este gran favor, honrarte siempre como mi patrono especial y poderoso y, con agradecimiento hacer todo lo que pueda para fomentar tu devoción.

Oración a San Judas Tadeo.

Capítulo I. Contexto de la condición juvenil en México y su relación con la devoción a San Judas Tadeo

Con la intención de abrir un panorama sobre la situación actual que existe en torno de los elementos que forman la identidad de las juventudes *sanjudas* en este apartado se enuncian algunos antecedentes que contextualizan su presencia y actuar en la sociedad mexicana.

1.1. La condición juvenil en México

La Ciudad de México se caracteriza por ser un abanico de identidades y expresiones juveniles, pues mediante ellas los jóvenes se hacen visibles y a la vez construyen fragmentos de sentido a partir del uso y apropiación de espacios públicos, así como de la socialización que establecen con sus pares y del uso de cierta vestimenta, con lo cual buscan distinguirse y diferenciarse.

En México habitan 38.3 millones de jóvenes, de los cuales, el 50.3 por ciento son mujeres y 49.7 por ciento hombres⁵(SEDESOL, 2015). Esto habla del enorme desafío y responsabilidad que tiene tanto el Estado como la sociedad para cubrir las demandas laborales, de educación, de salud, de recreación y de seguridad ante el aumento demográfico⁶ de este sector.

Actualmente el panorama de lo juvenil se encuentra inmerso en la incertidumbre, la inseguridad y la desigualdad. Rossana Reguillo, distingue dos juventudes: “una mayoritaria precarizada y desconectada tanto de la sociedad red como de las instituciones y sistemas de seguridad; y la otra minoritaria que se encuentra conectada e incorporada a los circuitos e instituciones de seguridad y tiene condiciones de elegir” (Reguillo, 2010:396).

⁵ Cf. <http://www.gob.mx/sedesol/articulos/la-juventud-mexicana-en-cifras?platform=hootsuite> Fecha de consulta: 25 de noviembre de 2015).

⁶ En el año 2010, Mónica Valdez pronosticaba a partir de los datos de CONAPO un aumento poblacional a 4 millones de jóvenes para el año 2013, alcanzando así la cúspide en la pirámide poblacional (Valdez, 2010:450).

Dos aspectos importantes en el desarrollo de los jóvenes son el acceso a la educación y el trabajo, ya que éstos contribuyen en la configuración de su identidad social y colectiva. En el año 2010, se decía que la situación educativa de las y los jóvenes entre 13 y 15 años era “favorable”, según datos de la Encuesta Nacional de Juventud el 38.8 por ciento de los jóvenes se dedicaba sólo a estudiar, mientras que el 77.5 por ciento trabajaba y estudiaba (Tuirán, 2010:3). Sin embargo, en 2015 el panorama es distinto, ya que la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE)⁷, registra que más de siete millones de jóvenes, entre 15 y 29 años, se encuentran sin trabajo y sin acceso a una institución educativa. Lo anterior habla del desfase que resulta en un contexto con gran incertidumbre, donde hace algunos años la escuela representaba una mínima certeza para la construcción de un futuro. En la actualidad no sucede lo mismo.

No obstante, la desigualdad en la que se encuentran las y los jóvenes no es sólo en cuestión de educación y empleo, sino también de salud, de las posibilidades de participación y decisiones políticas, así como del acceso a la información y a las tecnologías. Así, desde el Estado, las instituciones y los actores sociales encargados de atender al sector juvenil, se han marcado los límites de acceso, por lo que desde esta visión se concibe a las y los jóvenes como los “responsables del futuro del país” o bien, como “provocadores de conflicto”; por lo que desde el discurso hegemónico se justifica su control y vigilancia.

Asimismo, a los jóvenes que pertenecen a sectores sociales marginados se les ha relacionado con la violencia y la delincuencia; por lo que son criminalizados. Esto responde a la estrategia política de “*gobernar a través del delito*” del programa criminalizador de la pobreza⁸ el cual consiste en hacer detenciones arbitrarias basadas principalmente en ciertos rasgos físicos y de apariencia, como el color de piel, la edad, el diseño de la estética corporal como el uso tatuajes, la vestimenta, pero también, el lugar

⁷ Cf. <http://www.jornada.unam.mx/2015/05/28/sociedad/038n1soc> (Fecha de consulta: 25 de noviembre de 2015).

⁸ Reflexión extraída de la ponencia “Amplitud, fragmentación y articulación de saberes. A modo de presentación” presentada por el Mtro. Gabriel Medina en el coloquio *Juventudes en pugna: represión y criminalización de la protesta*. En la Universidad Autónoma de la Ciudad de México en junio de 2013.

de residencia principalmente colonias y barrios periféricos señalados como “conflictivos”, su ocupación, y prácticas como el consumo de drogas. De ahí que estas características hagan parecer a los jóvenes principalmente como los responsables de la inestabilidad social.

En este escenario marcado por la desigualdad, la incertidumbre, la inseguridad, encontramos una *“desapropiación del yo”*, la cual Rossana Reguillo, detalla como “la continua tensión del sujeto por constituirse” (Reguillo, 2010:402). De modo que las subjetividades de los jóvenes están definidas por situaciones que emanan de contextos inestables, que les arrancan el control sobre sus vidas y les hace sentir culpables de lo que les pasa. Es decir, en este imaginario, el sujeto joven se afirma como el único responsable de resolver las situaciones que los aquejan.

Con lo anterior, podemos comprender que no existe una condición juvenil, sino que son múltiples y diversas, pues la manera en que cada joven configura su experiencia subjetiva está determinada por las condiciones de clase, de género, de etnia, así como por el espacio geográfico que habita; por lo que cada joven tiene oportunidades y herramientas distintas para afrontar su realidad y construir su biografía.

1.2. Imágenes estigmatizadas de lo juvenil en el contexto mexicano

El crisol de juventudes que se manifiestan en nuestro país ha sido acechado por la mirada unívoca de los medios de comunicación hegemónicos, que desde las políticas oficiales han definido la imagen del joven en función del “deber ser”, es decir, definen a los jóvenes como sujetos pasivos que responden a un estereotipo diseñado a partir del cumplimiento de las obligaciones como ciudadano, pues de lo contrario se les señala como desadaptados sociales. Así mismo, la construcción de la imagen de lo juvenil se ha producido con relación a la condición de clase, la cual funciona como un elemento “estructurado y estructurante de la desigualdad social y se reproducen desde las dimensiones étnicas, de género y generacionales” (Valenzuela, 2009:318).

La asociación entre la categoría de pobreza y la violencia ha generado que, ante las disposiciones “adultocéntricas” e institucionales, se criminalice a los jóvenes que responden a una condición de clase pobre, pues como señala Rossana Reguillo:

La configuración de los miedos, que la sociedad experimenta ante ciertos grupos y espacios sociales, tiene una estrecha vinculación con ese discurso de los medios que de manera simplista, etiqueta y marca a los sujetos de los cuales habla. Así, ser joven equivale a ser "peligroso", "drogadicto o marihuano", "violento". Se recurre también a la descripción de ciertos rasgos raciales o de apariencia: "dos peligrosos sujetos jóvenes de aspecto cholo", "el asaltante con el cabello largo y aspecto indígena...". Entonces, ser un joven de los barrios periféricos o de los sectores marginales es ser "violento", "vago", "ladrón", "drogadicto", "malviviente" y "asesino" en potencia o real. Se refuerza con esto un imaginario que atribuye a la juventud el rol del "enemigo interno" al que hay que reprimir por todos los medios (Reguillo, 2002).

De acuerdo con Alfredo Nateras “la mayoría de las estéticas juveniles son agresivas, interpelan al otro, aunque esto no conlleva a sostener que los jóvenes por tales estéticas sean violentos” (Nateras: 1999). En este sentido, observamos que la criminalización, funciona como un mecanismo biopolítico, que además de violar los derechos humanos y civiles de los excluye e invisibiliza, evidencia la intolerancia hacia las expresiones juveniles, ya que su deslegitimación permite ver la incomprensión social hacia lo diferente. En este sentido, resulta alarmante las formas de violencia hacia lo juvenil, no sólo desde la mirada mediática e institucional, sino también de la intolerancia de los mismos jóvenes hacia sus pares.

Por lo anterior, entre las diversas manifestaciones juveniles podemos citar, la manera en que se ha representado al joven mexicano, a partir del referente hegemónico basado en la imagen plasmada en la película *El Salvaje*, en la cual se presenta al joven como rebelde, violento, loco, valiente, necio y descontrolado. Si bien, son múltiples y diversas las adscripciones juveniles que han sido históricamente han sido estigmatizadas⁹,

⁹ Siguiendo la propuesta de Erving Goffman, se denotan tres tipos de estigma: las abominaciones del cuerpo, los defectos del carácter del individuo y los estigmas tribales de la raza, la nación y la religión. De modo que el estigma puede funcionar como medio de control social, lo cual permite eliminar ciertas minorías y a la vez promueve la desvalorización de quienes presentan signos corporales “desacreditadores” (Goffman, 2012: 168-173).

principalmente por su estética y prácticas culturales, para fines de esta investigación sólo describiré algunas para ejemplificar la manera en que el discurso de distintas instancias, ha favorecido a la criminalización de las y los jóvenes que se salen de la expectativa de los proyectos estatales.

En un primer momento, se encuentra la imagen del pachuco, esta adscripción juvenil, se desarrolla en el periodo de la Segunda Guerra Mundial. Los pachucos representaron el contacto de los jóvenes mexicanos con los de Estados Unidos, su esencia radicaba en la actitud y el lenguaje, por medio del cual expresaban la defensa por el barrio, por portar “las garras” que les estigmatizaban, por filtrarse en la cultura de la droga y desde ahí construir redes informales de apoyo en las que se magnificaba la solidaridad y el “carnalísimo” para sobrevivir. Sin embargo, en el imaginario periodístico se les representó mediante la figura del payaso, “un *clown* que no termina de asimilarse” (Valenzuela, 1998: 253).

En la Ciudad de México, en los años sesenta, se formaron las denominadas *pandillas*, en su mayoría lideradas por hombres. En ellas se encarnaba el prototipo de jóvenes salvajes, sobre todo en la apropiación del vestuario y las gestualidades rebeldes. Entre estos grupos juveniles se encontraban: los chicos malos de Peralvillo, los Nazis de la Portales, los Azotes de la Narvarte.

Posteriormente surgió la imagen del *jipioso*, a la cual se le adjudicaron conductas inmorales y perversas, asimismo se le acusaba de practicar rebeldías importadas, se le criminalizaba por el consumo de drogas y por expresar una sexualidad “depravada”. La década de los sesenta y setenta es un periodo en el que se evidencia la intolerancia social hacia las manifestaciones de descontento, pues es en este periodo cuando emergen importantes movilizaciones estudiantiles, lo cual hace visible la crueldad con la que operan los gobernantes así como la complicidad que guardan con los medios de comunicación; en este sentido, es a partir de 1968 donde se coloca la imagen de los estudiantes como el sector “portador de esperanza y depositario del futuro” (Valenzuela, 2009:333).

En los años setenta y ochenta comienza a enunciarse el concepto de “chavo-banda”, el cual otorgó sentido, voz y estilos a los jóvenes pobres de los barrios populares. En este contexto aparecen en la escena pública *Los panchitos de Santa Fe*. Estos jóvenes convirtieron el estigma que los presentaba como vagos y delincuentes como emblema de identidad, su imagen estuvo asociada a un contexto ecológico, al barrio, vestir con pantalones de mezclilla, y chamarras de cuero, al rock, al desempleo y una economía sumergida, así como una fuerte rivalidad con la policía (Feixa, 1998:102).

Otra adscripción juvenil duramente estigmatizada de los años ochenta son las maras¹⁰, Valenzuela señala que la presencia de las maras: “endurecieron los rangos de violencia y cobraron fuerza en los diversos escenarios de los Estados Unidos, México y Centroamérica, generando barrios transfronterizos y transnacionales que pronto los expusieron a la condena social” (Valenzuela, 2009:334). Los medios de comunicación emitían información sobre las maras siempre asociados a actos delictivos, “jóvenes centroamericanos migrantes, que exhiben sus cuerpos tatuados y violentos” (Navarro, 2013: 191).

La estigmatización hacia los grupos juveniles no está fundamentada sólo en la condición de clase social, sino también pasa por las preferencias sexuales como es el caso del agrupamiento de los emos, quienes en el 2008 fueron agredidos físicamente en distintas plazas públicas de estados de la República entre ellos: Querétaro, San Luis Potosí, Tijuana y el Distrito Federal. Asimismo, se les atacó de forma virtual en *blogs* como: *llamado a la comunidad antiemo, pronta muerte al emo*, donde los comentarios emitidos –principalmente por jóvenes- hacia este grupo juvenil expresaban intolerancia y odio “antiemo”: “*Pronta muerte a los emos, Si eres emo, Mátate, Aplastaremos sus cuerpos infernales y sazonaremos la tierra con su cenizas*” (Valenzuela, 2010:336).

Alfredo Nateras señala que el ejercicio de la violencia incorporada en las tecnologías de comunicación: sitios web, perfiles de facebook, blogs, celulares, etc., para

¹⁰ Las maras son agrupaciones de jóvenes centroamericanos, inicialmente salvadoreños. José Manuel Valenzuela señala que el termino Mara “alude a una forma tradicional y coloquial salvadoreña que refiere a un grupo de personas o amigos” (Valenzuela, 2013:15).

“convocar, instalar, y llevar a cabo agresiones” (Nateras, 2010:255). Lo anterior se refleja no sólo en el caso de los *emos*, sino también en el de los jóvenes *reggaetoneros* quienes han visto plasmado su cuerpo estigmatizado en imágenes que circulan en internet conocidas como *memes* en las que se expresan juicios estéticos de burla por los elementos que construyen el diseño de su cuerpo, por lo que se han sido calificados como: *malandrines, chacas, tepiteños, revoltosos, tepichulas, guapiteños, monosos, iztapalakras, ñeros, nacos, sanmonas*, etcétera. Un ejemplo de dichas expresiones se pueden observar en los *memes* difundidos en perfiles de *facebook* como: “Por un México sin chacas”, “Haz patria y mata a un chaca” en los cuales se evidencian códigos estigmatizantes que excluyen de forma simbólica y violenta a dicha adscripción juvenil; de modo que la apariencia física es el elemento que activa el dispositivo criminalizador fundamentado en la condición de clase.

Sin embargo, los discursos mediáticos insisten en juzgar las expresiones juveniles por su condición de clase social, tal es el caso de Noticieros Televisa, en donde el conductor, Joaquín López Dóriga, califica al agrupamiento *reggaetonero* como “bandas urbanas violentas formadas por jóvenes pobres del norte y oriente de la ciudad”. Asimismo, en la revista Chilango, Aldebarán Rodríguez (2012), en su supuesto “*Análisis (casi) antropológico de este amigo Desglosando al reggaetonero*” da muestra de un verdadero trabajo pseudo-periodístico, en el que el autor se encarga de estigmatizar a las y los jóvenes por medio de calificativos presentes en la descripción burlesca que hace de cada uno de los elementos que identifica a ésta adscripción identitaria, al mismo tiempo que relaciona –sin análisis alguno– las prácticas que realizan como propias de una “tribu”:

Al parecer los reggaetoneros machos tienen una diferencia en los genes, (probablemente debido a la endogamia, puesto que más allá de las tierras chacas no hay muchas reggaetoneras hembras, y las hembras de otras especies, debido al aspecto de los reggaetoneros machos, son reacias a aparearse con ellos). [...] Al ser una tribu que tiene poco contacto con el resto de la sociedad, el reggaetonero ha tenido que buscar la forma de embellecer su cuerpo mediante el uso de accesorios y modas diferentes (Rodríguez, 2012).

El concepto “tribu” se utiliza metafóricamente para señalar a las y los jóvenes como bárbaros y difundir una imagen cargada de estigmas, ya que el término “tribus urbanas”, propuesto en 1988 por Michel Maffesoli, ha servido para referirse de forma peyorativa a las manifestaciones juveniles, pienso que el uso de dicho concepto funciona como una estrategia para clasificar y controlar, en el cual no se reconocen los modos dinámicos en que se desenvuelven los sujetos, sino que sólo simplifica y resalta ciertas características estereotipadas de las expresiones juveniles sin preguntarse qué los lleva a realizar tales prácticas.

1.3. San Judas Tadeo: santo de las causas difíciles y desesperadas

Poco se sabe sobre quien fue San Judas Tadeo, pero dentro de la historia católica se le ubica como primo y discípulo de Jesús de Nazaret, además de que fue uno de los apóstoles considerados más judaizantes, por lo que se dice fue testigo privilegiado de la última cena. En las escrituras aparece como Tadeo Santiago, ya que el nombre de “Judas” remitía a Judas Iscariote (Velasco, 2010:179).

La devoción por San Judas Tadeo surge como un producto, principalmente de la migración de Italia y España de la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, conocidos como Misioneros Claretianos, quienes se asentaron con mayor presencia en Chicago. José Luis Ávila y Erick Serna, señalan que son tres los actores claves para comprender el establecimiento de la devoción al santo de las causas difíciles: la comunidad de devotos mexicanos en Chicago, los Misioneros Claretianos y el padre James Tort, a quien se le denomina precursor de la devoción contemporánea a San Judas Tadeo (Ávila y Serna, 2013: 103).

Así, la devoción contemporánea por San Judas Tadeo se sitúa en el contexto Estadounidense del Siglo XX, particularmente en los años veinte, que es cuando se hace evidente la presencia de mexicanos no sólo como constructores de la devoción a San Judas, sino también para la formación de la ciudad de Chicago y el surgimiento de las primeras investigaciones sociológicas de la Escuela de Chicago (Saguino y Tenorio, 2007:7)

Los procesos migratorios de mexicanos a Chicago aumentaron con el surgimiento del ferrocarril, los bajos salarios mexicanos así como la inseguridad e inestabilidad que se vivía en México, lo cual hizo llamativa la oportunidad de migrar a un país en el que las políticas económicas enfocadas al desarrollo -incluidos el suroeste estadounidense y el norte mexicano- les abría las puertas.

Las comunidades religiosas centraron su interés en los poblados de inmigrantes mexicanos, con la intención de atender las necesidades de salud, alimento y educación; entre ellas se encontraba la Misión de Nuestra Señora de Guadalupe, la cual tiempo después paso a formar parte de los Misioneros Claretianos, al respecto Erick Serna y José Luis Ávila narran:

[Los Misioneros Claretianos] comunidad que en 1925 contaría con padre entusiasta, propositivo y con talentos para la negociación, nacido en una prospera Ciudad de Barcelona el 21 de abril de 1880, James Tort, “Fundador de la devoción americana por San Judas Tadeo”. El trajín misionero de Tort lo llevó a residir en las Islas Canarias, México, Texas y Arizona, para finalmente ser ungido como pastor en Chicago en el año de 1927 (Ávila y Serna, 2013:104).

Ante este contexto, la devoción a San Judas Tadeo se inscriben en el período de la crisis Norteamérica de 1929 conocida como “Gran Depresión”,¹¹ en la cual las condiciones sociales, políticas y económicas eran desfavorables, principalmente en materia de desempleo y falta de seguridad social, por lo que comienza a incrementar la devoción por el santo gracias a la difusión que hace el padre James Tort:

La historia colectiva, citada por Orsi, cuenta que la devoción de Tort por San Judas Tadeo se originó cuando éste se encontraba instalado en Arizona en 1923, fue allí donde encontró una estampilla de un santo a quien se le rendía culto en centro y Sudamérica. Imagen sagrada que se dice, fue llevada por un minero proveniente de Santiago de Chile, lugar donde se rendía culto al santo, especialmente por parte de un grupo de prostitutas de la ciudad (Ávila y Serna, 2013:105).

¹¹ La crisis mundial de 1929 marca un momento histórico suscitado entre el periodo de la primera y segunda guerra mundial, dado que la economía se encontraba sumamente inestable, de tal manera que dicho acontecimiento encarna consecuencias económicas, políticas, sociales y culturales que definirán la composición del mundo en el sentido de la lucha por el poder, la expansión territorial y el dominio económico (Hobsbawm, 1998).

Asimismo existen otras crónicas donde se testifica que la devoción por San Judas Tadeo se originó en Santiago de Chile, la cual según lo relatan en el sitio web Santuario Nacional de San Judas Tadeo:

Cuentan las crónicas viejas que allá por 1910, una jovencita llamada Elena Correa Rivera, devota de san Judas desde niña, recibió de manos de D. Manuel Francisco Rivas la cantidad de 1.000 pesos para obras en homenaje de san Judas [...] Elena consultó con el P. Silvestre Álvarez, quien era uno de los misioneros del Corazón de María (claretianos) establecidos en Chile desde 1870 en la calle Gálvez; ambos acordaron adquirir en España una imagen del santo apóstol [...] La imagen, juntamente con la de La Virgen de Andacollo y la del Corazón de María que está en el altar mayor, fue bendecida por el arzobispo Ignacio González Eyzaguirre el lunes 5 de diciembre de 1911 [...] Como el traslado era costoso, el altar quedó arrinconado. El P. Braulio lo reparó, ayudado por personas del Círculo de Obreros del Corazón de María y en ese altar recibió culto san Judas hasta 1922. Pero la devoción no crecía. Quien empezó una verdadera campaña desde su cargo de portero de la casa de los misioneros en el barrio de Belén, fue el Hermano Juan Mosó. El mismo adquirió estampas y medallas de san Judas popularizando la devoción. En 1922, el P. Medardo Alduán, superior de la comunidad, organizó y predicó la primera novena a san Judas (con escasa asistencia); también predicó la de 1923 (más asistencia), y mandó imprimir las primeras 10.000 estampas en blanco y negro y 25.000 en colores, que se repartieron profusamente. A las estampas siguió la edición de la novena a san Judas Tadeo, en versión popular (Santuario Nacional de San Judas Tadeo, 2011).

A partir de estas referencias se puede comprender la emergencia histórica por la cual los feligreses se acercan al santo. Asimismo, los momentos que han marcado la devoción están unidos con acontecimientos que vulneran la estabilidad social de los individuos; “como lo es el 28 de octubre de 1929, fecha en la que miles de creyentes llenaron la parroquia destinada a la Virgen de Guadalupe en Chicago para celebrar la novena a San Judas Tadeo, tan sólo un día antes del desplome de la bolsa de Nueva York” (Ávila y Serna, 2013:106). Dicha fecha es clave, ya que marca el surgimiento de comunidades de devotos en diversos países –incluido México– por lo que actualmente San Judas Tadeo es considerado uno de los santos más invocados popularmente.



Figura 1. Fiesta en honor a San Judas Tadeo Apóstol, en Santiago de Chile, noviembre de 2014.¹²

Antonio Velasco Piña, explica que la labor de San Judas Tadeo es promover el proceso de integración espiritual de la humanidad, por lo que enfatiza:

La consolidación del objetivo de san Judas Tadeo permitirá a la especie humana alcanzar el pleno desarrollo de una conciencia planetaria y actuar en forma unificada, para resolver los problemas igualmente planetarios que la presente globalización del mundo ha generado: ecológicos, económicos, políticos y sociales. Haber dedicado su vida a promover, con dos milenios de anticipación, el proceso de integración espiritual de la humanidad y el derecho de las mujeres al sacerdocio, justifica plenamente que se considere a Judas Tadeo el santo encargado de dar cumplimiento a las causas que parecen perdidas (Velasco, 2010: 180).

De manera que la devoción por San Judas Tadeo al estar enmarcada en contextos de desesperanza social, las “causas sin esperanza”¹³ ante las que intercede el santo, tengan que ver con cuestiones económicas, laborales y de salud, es por lo que es considerado uno de los muchos “santos salvadores”, lo cual hace que se relacione la fe con las situaciones difíciles que enfrentan en algún momento los individuos, de ahí que Ávila y Serna mencionan: “en Chile eran las prostitutas, un grupo que siempre ha sido estigmatizado

¹² Imagen tomada del sitio web: Santuario Nacional de San Judas Tadeo. <http://www.sanjudas.cl/san-judas/>

¹³ Para el Padre Ernesto Mejía, actual rector del Templo de San Hipólito, no son casos sin esperanza, al contrario se encuentran pidiendo a San Judas para que interceda ante Dios por sus carencias, porque se tiene la esperanza de que los ayudará. Reflexión extraída de la ponencia: “En busca de esperanza: características sociales de la devoción juvenil por san Judas Tadeo”, presentada en el coloquio: *Atención pastoral de la devoción a san Judas Tadeo*, México, D.F., 30 de marzo de 2011.

por la sociedad, en Italia los enfermos de cólera y en Chicago los afectados por la crisis de 1929” (Ávila y Serna, 2013:105).

1.3.1. La devoción por San Judas Tadeo en México

Si bien no existen fechas exactas respecto al comienzo de la devoción por San Judas Tadeo en la Ciudad de México, se tienen datos que avalan que su presencia responde a la misma lógica migratoria con la que emergió en otros países, en el caso mexicano, la imagen llega Chicago, tal como se narra en los testimonios recopilados por Erick Serna y José Luis Ávila:

La primera referencia sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México data de 1955, brindada por el padre Geroncio G. De Segura y Sagasti en sus crónicas sobre la comunidad claretiana en San Hipólito: “La señora Chávez – Archicofrade– consiguió de Bienes Nacionales el espacio o cuarto que está detrás del púlpito para convertirlo en capilla de San Judas Tadeo” [...] Lo que sucedió después, puede entenderse a partir del testimonio de Pablo Meireles [...] quien diría que la devoción a San Judas Tadeo comenzó: “en la década de los años sesenta, cuando los inmigrantes comienzan a venir a conocer su país [...] Nosotros teníamos la Misión en Illinois y nos comunicábamos con ellos para traer una imagen que se encontraba allá y la trajeran a México y eso fue en 1968 cuando llega la imagen de san Judas Tadeo [...]” (Ávila y Serna, 2013:110).

Como se puede observar la presencia de San Judas Tadeo en México se ubica entre los años 1955 y 1968, y fue albergado en el Templo de San Hipólito, lugar que representa dos momentos claves en la historia de México, por un lado la derrota de los conquistadores españoles ante los mexicas, y por el otro la caída de la ciudad de Tenochtitlán.

Un medallón situado en el ángulo externo del muro del atrio, precisamente en el cruce de las calles de Hidalgo y Zarco, nos cuenta estos momentos: “Tal fue la mortandad que este lugar hicieron los aztecas a los españoles en la noche del 1o. de julio de 1520 llamando por eso la noche triste que después de hacer entrado triunfantes a esta ciudad los conquistadores, al año siguiente resolvieron edificar aquí una ermita que llamaron de los mártires y la dedicaron a San Hipólito por haber ocurrido la toma de la ciudad el día trece de agosto que se celebra a este santo” (Ramírez, 2001: 437).

En la actualidad, se considera a San Judas Tadeo como el segundo más venerado sólo superado por la Virgen de Guadalupe, lo cual ha sido resultado de una serie de momentos que han marcado el proceso de consolidación de la devoción por dicho santo:

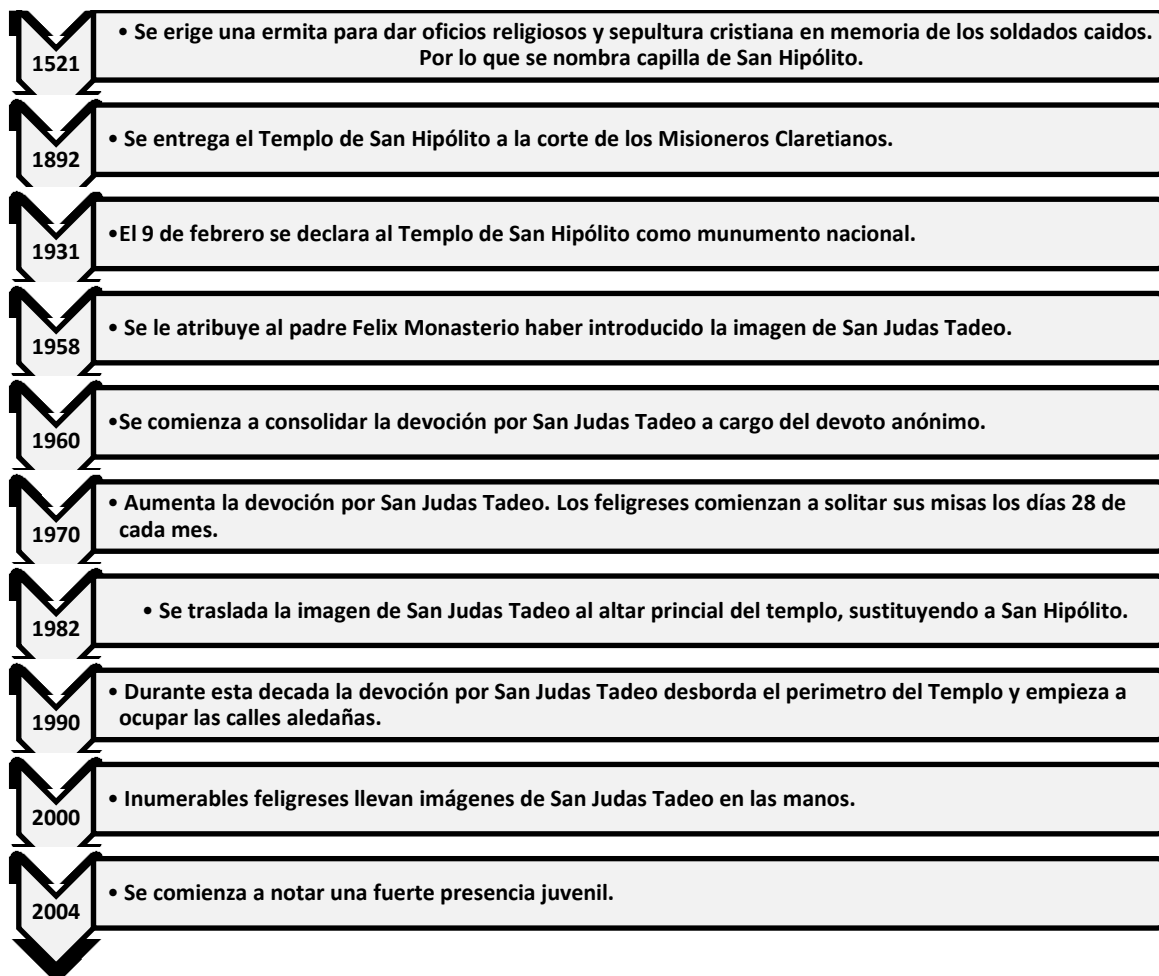


Figura 2. Fechas importantes en torno a la devoción por San Judas Tadeo en la Ciudad de México ¹⁴

Las fechas citadas marcan la creciente fe por San Judas Tadeo, al mismo tiempo que muestran ciertas coincidencias en la manera en que se desarrolló este fenómeno en Chicago, sobre todo en lo que respecta al desplazamiento del santo patrono del altar principal, ya que “si en Chicago San Judas vino a desbancar a Nuestra Señora de Guadalupe, en México derrocó el recuerdo sagrado de los tiempos coloniales que era representado por San Hipólito” (Ávila y Serna, 2013:112).

¹⁴ Cuadro elaborado a partir de los datos contenidos en el video *Fechas Importantes para el templo de San Hipólito (preliminar)*, presentado por Erick Serna y José Luis Ávila en el Segundo Encuentro Devocional a San Judas Tadeo. Realizado en el Templo de San Hipólito el 30 de noviembre de 2013. El video se encuentra disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=E09C6lTo9xg>

Resulta interesante que sea el Templo de San Hipólito el epicentro de la devoción por el santo encargado de atender las situaciones difíciles y desesperadas, sobre todo cuando existen más de siete templos donde el santo principal es San Judas Tadeo. Sin embargo, como menciona Xochítl Ramírez:

El templo de San Hipólito visto como un lugar que a lo largo de su historia ha sido un punto de referencia tanto de identidades urbanas como colectivas como lugar de expresión de lo diferente: espacio también de encuentro con situaciones al límite, un lugar que actualmente es el hogar de una comunidad imaginaria que se confirma y renueva día a día en torno a la devoción a San Judas Tadeo (Ramírez, 2001:424).

En este sentido podemos comprender que la creciente devoción por San Judas Tadeo, responde a un proceso que si bien ha estado acompañado y validado por la iglesia católica, son los feligreses quienes a partir de sus prácticas devocionales han legitimado y resignificado la fe en el santo, convertido el templo en un santuario oficial para rendir culto a San Judas (Ávila y Serna, 2013: 113).

Asimismo, la gradual presencia de las y los jóvenes, evidencia nuevas formas de religiosidad que están gestando desde los mundos juveniles en busca de certezas para su día a día. De ahí que, la devoción a San Judas Tadeo represente una de las manifestaciones religiosas más evidentes, ya que las prácticas devocionales no sólo se quedan en el templo, sino que se trasladan a los barrios y colonias que habitan los devotos.

1.4. Las juventudes *sanjudas*: su emergencia en la Ciudad de México

El Templo de San Hipólito es un espacio donde convergen distintas expresiones juveniles en torno a la creencia a San Judas Tadeo, es evidente que los jóvenes le dan otro matiz al resignificar el culto. Sin embargo, la dimensión que ha tomado este movimiento religioso, sobre todo por parte del sector juvenil, ha descontrolado las mentes ortodoxas de la institución católica, ya que en varios casos las y los jóvenes prestan mayor atención al apóstol que a Jesucristo. En este sentido lo novedoso son las formas de interpretación y significación que le atribuyen las y los jóvenes al santo.

La emergencia de la devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México, por parte del sector juvenil, en un primer momento se cruza con el surgimiento del agrupamiento *reggaetonero*, quienes también son denominados popularmente como *chakas*, *tepiteños* y *guapiteñas*, por lo que se comienza a asociar como un elemento identitario propio de esta adscripción. Sin embargo, Ricardo Ernesto señala que: “San Judas Tadeo, se ha convertido en uno de los emblemas identitarios de los *chakas*¹⁵, es por eso que al hablar de este santo no es sólo referirse a su fe, sino también a la adscripción a una identidad juvenil” (Ernesto, 2014:111).

Si bien, para el agrupamiento *reggaetonero* San Judas Tadeo representa un emblema identitario, no se puede dejar a un lado la presencia de otros jóvenes, ya que los estilos y estéticas corporales que circulan en cada 28 de mes en el Templo de San Hipólito están cargadas de distintos matices que hace imposible perfilarlas de un mismo modo.

Entre dichos estilos se encuentran los que caracterizan a los cholos, *rockeros*, los reggaetoneros, cholos; pero también están aquellos que visiblemente parecen no inscribirse a alguna adscripción identitaria juvenil o bien que en su apariencia hacen una mezcla de varias. Sin embargo, todos han incorporado en su atuendo la imagen de San Judas Tadeo, lo cual aunado a su creencia religiosa ha hecho que popularmente se les conozca como *sanjudas*.

Erick Serna y José Luis Ávila han denominado a los jóvenes devotos de San Judas Tadeo como parte de una “juventud religiosa, que manifiesta a través de sus plegarias los malestares personales y sociales que les ocupan, que de una manera velada, no son más que la forma de reclamar una oportunidad al orden socialmente aceptado. Juventud que transforma, a través de sus prácticas sociales la forma tradicional de mostrar la devoción por el apóstol” (Ávila y Serna, 2013:91).

Cada día 28 de mes, es común observar que cada devoto incorpora como parte de su indumentaria algún elemento con la imagen del santo, ya sea en: playeras, gorras,

¹⁵ El término *chaka* ha sido utilizado para nombrar a las juventudes adscritas como reggaetoneros. Al respecto Ricardo Ernesto menciona que dicho término al interior del agrupamiento es utilizado como un sinónimo (Ernesto, 2014: 23).

pantalones, –bordadas y/o aerografiadas–. Asimismo, hay quienes por alguna manda portan una túnica blanca y verde como símbolo de agradecimiento por un favor concedido. Otros entre sus brazos llevan cargando la imagen de San Judas Tadeo, “lo llevan a escuchar misa”, para ellos es el “patrón”, “san juditas” o “el manda más”.

Otros elementos presentes en la construcción de su imagen, son los accesorios como escapularios, rosarios, bolsas, aretes, cinturones, pulseras y estampas temporales de la figura del santo plasmada en las mejillas, también hay quienes han plasmado en su cuerpo la imagen del santo, el cual a veces va acompañado de la Virgen de Guadalupe, de la Santa Muerte, de Malverde y/o el Señor de Chalma.

Los géneros musicales que se escuchan entre los puestos o en los reproductores personales de algunos devotos son: el reggaetón, los narco-corridos, movimiento alterado, rock urbano, hip hop, música banda y cumbia. Incluso, existen CD’s con cantos que exaltan el fervor a San Judas Tadeo, algunos ejemplos son: *28 de octubre*, *El Z9*, *La imagen de San Judas Tadeo*, *El Aval*, *El corrido de los tres*, entre los rumores de la gente, se dice que varios de los temas han sido pagados por “delincuentes” a grupos musicales para agradecer un favor concedido por el santo, por lo que difícilmente serán entonados dentro del Templo, pero sí fuera de él. También para acompañar las celebraciones litúrgicas, el canta-autor Jorge José compuso el himno a San Judas Tadeo.

No todos acuden por el mismo motivo, a partir de las visitas realizadas¹⁶ y pláticas que mantuve con algunos jóvenes, pude constatar que son principalmente tres los motivos o “causas difíciles” por las que acuden: enfermedad, búsqueda de empleo y sustento diario. Asimismo se suman otras como: asuntos escolares, agradecimientos por sacarlos del reclusorio y/o tutelar, e incluso por ayudarlos a dejar las drogas, entre otras.

La imagen homogeneizadora con la que se ha representado a estos jóvenes, se ha centrado en resaltar el consumo de la sustancia tóxica conocida popularmente como

¹⁶ 28 de febrero, marzo, abril, mayo y julio del 2013.

mona”¹⁷, como una práctica propia de los jóvenes *sanjudas*. Sin embargo, no todos los devotos que acuden a visitar a San Judas Tadeo consumen “mona” o alguna otra sustancia, y tampoco son sólo los jóvenes, pues como ya lo he señalado, al Templo acuden niños, adultos, ancianos, que han depositado su fe en este santo por considerarlo milagroso.

No obstante, las autoridades religiosas han implantado en su discurso diversas estrategias con la finalidad de controlar el consumo de drogas, dentro y fuera del templo. Una de ellas fue la quema de monas, convocada por el padre Federico Loos –conocido como el padre de la banda–, ya que el sacerdote considera que San Judas Tadeo es para las y los jóvenes “algo tangible, algo que pueden tocar, que pueden cargar, lo pueden vestir y ponerle sus adornos, [...] es algo cercano a ellos” (Loos, 2013:156), por lo que, por medio del santo intenta persuadirlos para que disminuya el consumo de drogas.

En 2011, realizamos el documental: *Reggaetón Baile y Religión*. Recuerdo que durante aquella visita, pude observar que varios jóvenes que asistían al templo –principalmente aquellos que se identificaban con el reggaetón– se juntaban en la explanada de la plaza Zarco, se ponían a bailar, y hacían las llamadas retas de baile, había quienes en sus mochilas llevaban cervezas o activo. Cuando comencé el trabajo de campo para esta investigación –febrero 2013– me sorprendió que la presencia de los jóvenes en este espacio era mínima, este espacio se había convertido en un mero paso, había quienes se sentaban a descansar, se notaba la presencia de familias, pero sobre todo la presencia policiaca¹⁸.

Los elementos y prácticas que para este sector juvenil son significativos, para otros devotos –adultos y jóvenes– es motivo para estigmatizarlos como “delincuentes”, “reggaetoneros”, “Chakas”, “ninis”. Sin embargo, lejos de estas aseveraciones, Erick Serna y José Luis Ávila, señalan que de ciento ochenta y dos jóvenes encuestados el 49 por ciento estudia, el 28 por ciento trabaja y estudia, el 13 por ciento sólo trabaja y el 10 por ciento no estudia ni trabaja (Ávila y Serna, 2013:130). Estos datos permiten comprender

¹⁷ La “mona” es un pedazo de papel o estopa mojada con PVC también llamado “activo”, en algunas ocasiones mezclan dicha sustancia con sabores como chocolate, fresa, vainilla y menta por lo que la llegan a nombrar “monais”.

¹⁸ Nota extraída del diario de campo, 28 de febrero de 2013.

que la devoción a San Judas Tadeo no corresponde al estereotipo con el que se les ha representado, si no que su emergencia se encuentra situada en contextos de vulnerabilidad social, por lo que las situaciones difíciles por las que piden, expresan el malestar social que se vive en México, y ante el cual las y los *sanjudas* responden de manera activa mediante sus prácticas devocionales.

Capítulo II. Anclajes teóricos



Foto: Marlene Vizuet.

Por la virtud que tú le diste a tus apóstoles te pido que me alcances esa virtud porque te venero y te quiero para que me liberes de maleficios, enfermedades y mala suerte, que me vaya bien en mis empresas y ahuyentes de mi casa el mal y me liberes de enemigos donde quiera que ande que me des trabajo.

Oración del morralito para que no le falte trabajo.

Capítulo II. Anclajes teórico-conceptuales

En este capítulo se exponen las herramientas teóricas que guiaron la presente investigación, con el objetivo de conocer la manera en que las y los jóvenes *sanjudas* se apropian de los signos religiosos en la producción de su cuerpo como un referente en su construcción identitaria.

Desde una perspectiva sociocultural, se aborda en un primer momento el concepto de identidad, para vislumbrar los procesos de interacción social que definen y diferencian tanto individual como colectivamente a los sujetos, así mismo, se hace hincapié en la religiosidad como categoría de pertenencia, en tanto que es un elemento clave en la configuración identitaria de las y los *sanjudas*.

Posteriormente, se hace referencia a las concepciones en torno a la juventud, ya que al ser los jóvenes el eje fundamental de esta investigación, es importante incluir esta categoría con la finalidad de comprender los modos diversos y plurales de ser joven. Por tal motivo, en este apartado también se conceptualiza respecto a las identidades juveniles, en tanto construcciones que remiten a los procesos de significación y apropiación de los anclajes culturales y contextuales en los que se encuentran inmersos.

Finalmente, se aborda el concepto de cuerpo, el cual es visto como un territorio, sobre el cual se hacen evidentes las marcas de identidad al mismo tiempo que comunica y exhibe los conflictos y trayectorias sociales del contexto en el que habitan los jóvenes, ya que como señala Elsa Muñiz “el cuerpo es nuestro capital simbólico mínimo: con él nacemos, aparecemos ante el mundo y decimos, antes que cualquier otro mensaje, que estamos ahí, que somos, que existimos” (Muñiz, 2010:128). Asimismo, en este apartado se alude a los conceptos de poder, biocultura, biorresistencia, en aras de complejizar los procesos de producción de las corporalidades de los jóvenes *sanjudas* dentro de contextos en continua disputa.

2.1. Identidad

Para hablar de construcciones identitarias, primero es preciso definir qué se entiende por identidad así como de las acepciones del término, ya que el estudio de ésta ha sido trabajado desde distintas disciplinas y enfoques. Como ya se mencionó, en esta investigación interesa estudiar el proceso de configuración identitaria de las y los jóvenes *sanjudas*, de ahí que resulta clave construir una definición de identidad tomando como referencia los conceptos que han desarrollado algunos autores.

En este sentido, el concepto de identidad es clave para comprender los procesos de interacción social, ya que es ahí donde se hacen evidentes los atributos que diferencian y distinguen a los sujetos. En palabras de Gilberto Giménez: “la identidad no es más que la cultura interiorizada por los sujetos, considerada bajo el ángulo de su función diferenciadora y contrastiva en relación con otros sujetos” (Giménez, 2012:189).

Stuart Hall propone concebir a la identidad desde un enfoque discursivo como *identificación*, por lo que plantea verla como:

una construcción, un proceso nunca terminado: siempre en ‘proceso’. No está determinado, en el sentido de que siempre es posible ‘ganarlo’ o ‘perderlo’, sostenerlo o abandonarlo. Aunque no carece de condiciones determinadas de existencia, que incluyen los recursos materiales y simbólicos necesarios para sostenerla, la identificación es en definitiva condicional y se afina en la contingencia. [...] La identificación es, entonces, un proceso de articulación, una sutura, una sobredeterminación y no una subsunción. Siempre hay ‘demasiada’ o ‘demasiado poca’: una sobredeterminación o una falta pero nunca una proporción adecuada, una totalidad (Hall, 1996: 15).

Asimismo, Hall señala que las identidades son construidas de “múltiples maneras a través de discursos, prácticas y posiciones diferentes, a menudo cruzados y antagónicos”. Así que se entiende, que la identidad depende de la percepción que tiene el sujeto sobre sí mismo y el otro; de ahí que “las identidades, en consecuencia, se constituyen dentro de la representación y no fuera de ella” (Hall, 1996:18).

Un principio básico de la teoría de las identidades, es que los sujetos –en tanto actores sociales– se encuentran condicionados de acuerdo al lugar que ocupa en las

estructuras sociales. Entonces se puede comprender que la identidad se construye en las relaciones intersubjetivas y es por medio de la interiorización de roles que ésta cobra sentido. De ahí que, se puede decir que las juventudes *sanjudas* –actores sociales– desde sus acciones contribuyen a construir eso que llamamos identidad. Sin embargo, es preciso señalar que, la identidad se diferencia de los roles sociales, ya que mientras los roles organizan las funciones sociales, en las identidades se crean lazos de sentido que unen a los sujetos con sus acciones.

Por lo anterior es imprescindible hablar de identidades sociales, ya que es ahí donde la identidad individual cobra sentido. Para Gilberto Giménez, se trata de una “representación (compartida) que tienen los agentes (individuos o grupos) de su posición en el espacio social y de sus relaciones con otros agentes (individuos o grupos) que ocupan la misma posición o posiciones diferenciadas en el mismo espacio” (Giménez, 2009:202).

El sentido de las identidades está dado en una “lucha simbólica”, ya que lo que se busca es el reconocimiento social, de ahí se destaca el carácter intersubjetivo y relacional que posee la identidad, pues como señala Giménez: “la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de interacción social, la cual frecuentemente implica relación desigual y, por ende, luchas y contradicciones” (Giménez, 2009:29).

De ahí que es importante pensar la identidad como distinguibilidad, en el sentido que ésta se manifiesta como el lado subjetivo de la cultura considerada bajo el ángulo de su función distintiva. Esta unidad distinguible de la identidad se compone de dos procesos el autoreconocimiento y el heterorreconocimiento, lo que Gilberto Giménez define como procesos de identificación y afirmación de la diferencia (Giménez, 2009:27).

Entre los devotos de San Judas Tadeo en el Templo de San Hipólito se observan símbolos de pertenencia que los distingue y los une. Tal elemento es la imagen de San Judas Tadeo. Sin embargo, existen atributos que los diferencian de los otros ya sea por su estilo, forma de expresar su fe, e incluso por las prácticas devocionales que manifiestan.

Es jueves santo y la presencia de fieles es mayor que el mes pasado. Quizá se deba a que muchos están de vacaciones. La gama de devotos es abundante: lo mismo llegan señoras/es, niñas/os, personas de edad avanzada y jóvenes –mujeres y hombres– (no todos lucen *look* reggaetonero como persiste en el imaginario de varios gracias a la imagen que se ha difundido en los medios de comunicación). Todos lucen distinto, sin embargo la imagen de San Judas Tadeo pareciera unificarlos –por lo menos simbólicamente– porque cada uno le ha puesto a su *sanjuditas* un toque personal, es como marcarlo, personalizarlo para hacer ver que les pertenece. Hay quien –como muestra de agradecimiento– le han colocado un penacho y una manta con el nombre de cada integrante de su familia; es de la colonia Martín Carrera y trae a su sanjudas cada 28 con una vestimenta diferente –pero siempre con el penacho y la manta– para que quien así lo desee se pueda tomar una fotografía con el santo y si está dentro de sus posibilidades le den una limosna para que el día 28 de octubre le haga su misa.¹⁹

Sin embargo, a partir de los atributos no compartidos entre los sujetos, también se marcan las características que tienden a clasificar y descalificar, según Erving Goffman esos atributos “son un estigma, en especial cuando él produce en los demás, a modo de efecto, un descrédito amplio; a veces recibe también el nombre de defecto, falla o desventaja” (2012:14).

De acuerdo con Giménez: “las identidades siempre son objeto de valoración positiva o negativa (estigmas), según el estado de la correlación de fuerzas simbólica” (2009:57). En el caso de los devotos de San Judas Tadeo, por ejemplo, han sido percibidos como peligrosos, delincuentes y desocupados, estos estereotipos son despectivos, despreciativos, de ahí que se presentan como un estigma hacia estas personas.

Como podemos observar la identidad es una construcción, en la que intervienen los factores contextuales en los que se desenvuelven e interactúan los sujetos, de manera que destaca su carácter relacional, construido y dinámico que poseen las identidades; al respecto Marta Lamas señala:

En la identidad del sujeto se articulan la subjetividad y la cultura: ahí están presentes desde los *habitus* y estereotipos culturales hasta la herida psíquica de la castración simbólica,

¹⁹ Nota extraída del diario de campo 28 de marzo 2013 en el Templo de San Hipólito.

pasando por los conflictos emocionales de su historia personal y las vivencias relativas a su ubicación social (clase social, etnia, edad) (Lamas, 2002:69).

De modo que la identidad está relacionada con rasgos que tienen que ver con aspectos tangibles e intangibles como el lenguaje, el estilo de vida, el territorio, los modelos de comportamiento, pero también con aspectos superficiales como: la forma de vestir, de adornar el cuerpo, de cuidarlo, etcétera.

En definitiva, la identidad se constituye en la diferencia y es a partir de ésta que el sujeto se forma un modo de ser, de entender, y plantearse frente al mundo. Por lo que “poseer una determinada identidad implica conocerse y reconocerse como tal..., y simultáneamente darse a conocer y hacerse reconocer como tal...” (Giménez, 2009:54).

2.1.1. La adscripción religiosa como referente identitario

En el caso de las y los *sanjudas*, observamos que la imagen religiosa de San Judas Tadeo les confiere un sentido de pertenencia e identidad que se expresa en los distintos ámbitos de su vida, de ahí que puede ser interpretado como un dispositivo cultural²⁰ en la medida que los jóvenes lo hacen partícipe en su proceso de subjetivación. Por lo que introduzco el concepto de religiosidad popular, en aras de comprender las múltiples formas de creer, así como las expresiones de fe que tienen las y los jóvenes hacia dicho santo.

Así, desde la propuesta teórica de Danièle Hervieu-Léger, en la que se plantea entender lo religioso como: “todo tipo de dispositivo –ideológico, práctico y simbólico al mismo tiempo– mediante el cual se constituye, mantiene, desarrolla y controla la conciencia individual y colectiva de pertenencia a un linaje creyente particular” (Hervieu, 1996:39).

Asimismo, es preciso señalar que el eje central de la práctica religiosa es la *creencia*. Durkheim (2000) las define como: “el estado de la opinión” por medio de la cual se clasifican las cosas reales o ideales designados profanos o sagrados. Así mismo, la parte

²⁰ Los dispositivos culturales, son capaces de producir procesos de significados y de sentido de la realidad de los sujetos. “De modo que son los sujetos los que le atribuyen la capacidad de asistir en sus procesos de alteración, transformación o reconfiguración de los sentidos que el sistema asocia con sus prácticas, entorno, cuerpo y relaciones” (Medina, 2010: 154-183).

complementaria son los *ritos* ya que estos son las maneras de actuar respecto a la creencia. De ahí que son las creencias y los ritos lo que constituyen y dan sentido a las prácticas religiosas²¹.

En este sentido, las distintas manifestaciones religiosas se pueden diferenciar a partir de dos dimensiones: el corpus de creencias y el conjunto de prácticas (García, 1989: 22). El primero tiene que ver con las propiedades particulares de cada creencia, es decir, qué atiende, a quién se venera, cuáles son los elementos que intervienen. Mientras que las segundas, están dirigidas al ejercicio del ritual. A partir de estas dos dimensiones se pueden analizar las peculiaridades de cada práctica religiosa.

Por otra parte, la devoción a San Judas Tadeo se considera un fenómeno religioso legitimado a partir de la creencia que depositan en él las personas, por lo que a partir de la propuesta de Hervieu, podemos analizar los procesos históricos en los que surge la creencia que tienen las y los jóvenes hacia San Judas Tadeo, entendiendo que éste surge como punto medio en el que se conecta lo tradicional con lo nuevo, es decir, las expresiones de devoción o fe no se limitan a las normas y prácticas institucionales – rosarios, plegarias, ayuno, comunión, etcétera– sino que éstas interactúan con las manifestaciones que los feligreses agregan, lo cual da como resultado una innovación religiosa en la que se conjuga la “memoria del sujeto social individual y colectivo” (Bastian, 1997:25).

En la visita realizada al Templo de San Hipólito el 28 de octubre de 2013 –día de la fiesta grande dedicada a San Judas Tadeo–, se pudo constatar cómo en algunas prácticas que realizan los feligreses se amalgaman los anclajes tradicionales y las expresiones actuales en torno a la devoción a San Judas Tadeo

Después de llevar a su *sanjuditas* a escuchar misa, un grupo de peregrinos que han viajado desde Guanajuato, se dirigen hacia Avenida Paseo de la Reforma. Ahí los esperan sus familiares, quienes han aprovechado para descansar un momento. Comienzan a colocar un altar, las imágenes de San Judas Tadeo son las principales, son aproximadamente veinte

²¹ Siguiendo a Durkheim, las creencias religiosas “son representaciones que expresan la naturaleza de las cosas sagradas”, y los ritos son: reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas” (Durkheim, 2000:44).

figuras las que han colocado, junto a ellas varios arreglos florales, también han puesto: pan, manzanilla, un cráneo, agua y copal. Los participantes de la danza, comienzan a vestirse con trajes adornados con plumas muy vistosas de distintos colores, así mismo, se colocan en los tobillos y muñecas cascabeles. En su vestimenta se observan grecas, imágenes y pieles de animales. El jefe de la familia guía la danza al sonido del tambor que los demás danzantes siguen con los pies. Al finalizar la danza ofrecen a las personas que observaron la danza una torta y un jugo. Esta danza es dedicada a San Judas Tadeo, la familia la realiza cada año para darle gracias un año más de vida, porque no les faltó trabajo, porque tuvieron salud, “es algo pequeño comparado con lo que él nos ha dado” menciona la señora Guillermina²².

Lo anterior sirve como ejemplo de una manifestación de sincretismo, en el que se observa como el rito de la celebración patronal permite un encuentro del pasado con el presente, pues mientras unos le agradecen a San Judas danzando, otros prefieren traerle serenata con mariachis, o dedicarle algún corrido acompañado de un grupo norteño, o bien llevándole cuetes y entonar: “Se ve, se siente, San Judas está presente”.

Por lo que San Judas Tadeo es el referente simbólico a partir del cual se construye una comunidad creyente, en la que se tejen lazos de unidad y pertenencia, no sólo entre los devotos, sino también con el santo en tanto es considerado intercesor ante Dios. Respecto a la denominación de “santo” se refiere a cualquier “ser de carácter divino o divinizado que se representa iconográficamente y que constituye un imagen sagrada a la que se rinde culto” (Zamora, 1989:532).

En este sentido, las transformaciones de las prácticas religiosas se dan a través de procesos socioculturales en los que interviene la forma en que los sujetos –en este caso los jóvenes– interpretan y expresan su devoción religiosa. Jean-Pierre Bastian señala:

El flujo de fieles católicos que llevan a sus santos patronos a ser bendecidos por los sacerdotes autorizados y legítimos confirma en el tiempo y en el espacio la constante empresa de regulación de la demanda ritual por los poseedores legítimos del poder religioso. A lo mejor se puede considerar cierta autonomía relativa de las prácticas religiosas católicas populares en la medida en que pueden ocurrir “desvíos” frente a los

²² Diario de campo, 28 de octubre de 2013. *La fiesta del Patrón*.

cuales la institución católica puede desarrollar actitudes de represión, tolerancia o aun de apoyo selectivo con fines más sutiles de control (Bastian, 1997:41).

En este sentido, el fenómeno de la devoción a San Judas Tadeo, responde a una manifestación de la “religiosidad popular”, la cual desde la perspectiva de Elías Zamora:

Hace referencia al conjunto de creencias y prácticas religiosas de las poblaciones que no están directamente dominadas ni se ajustan estrictamente a las normas dictadas por las instituciones religiosas oficiales. [...] A pesar de la diferenciación entre religiosidad popular y oficial, no existe una separación absoluta entre ambas formas de expresión religiosa que no son en modo alguno excluyentes; se mantiene entre ellas, por el contrario, una permanente relación que da lugar a continuos cambios y adaptaciones entre ambas formas de concebir y practicar la religión (Zamora, 1989:530).

En el caso de la devoción a San Judas Tadeo, es notoria la estrecha relación que se mantiene con la religión católica, pues los feligreses participan en el catecismo, en el ritual de la misa, la comunión, pero al mismo tiempo expresan su devoción mediante oraciones dedicadas a San Judas Tadeo, promesas, y prácticas donde intervine el cuerpo de los devotos tales como: peregrinaciones, ofrendas, danzas, tatuajes. De esta manera, observamos que los devotos interpretan y recrean los estatutos de la institución católica y los modifican de acuerdo a sus necesidades, por lo tanto es importante considerar que la religiosidad popular: “es un complemento dialéctico de la religión oficial y sólo se puede estudiar dentro de su contexto sociopolítico, económico y cultural” (Mandianes, 1989:51).

La religiosidad popular se expresa de manera colectiva e individual, pues como hemos señalado el linaje creyente funciona como principio de identificación social (Hervieu, 1996:38). No obstante, tanto las experiencias como las manifestaciones de las religiones populares pueden ser de manera privada o pública, al respecto Elías Zamora las describe de la siguiente manera:

Las primeras suponen una relación personal e inmediata de los individuos o pequeños grupos con lo divino, fuera de la vista de los demás o en un espacio reservado. Las segundas suelen desarrollarse en lugares considerados sagrados y están casi siempre sometidas a ciertas reglas que indican el modo como se debe efectuar en la relación con lo sobrenatural (Zamora, 1989:531).

Finalmente, tomar como referente identitario la imagen de San Judas Tadeo y las prácticas que realizan las y los jóvenes en torno a su devoción, ayudará a comprender el sentido que le otorgan y que los lleva a hacerlo partícipe de su configuración corporal, pues como menciona Gilberto Giménez: “Las imágenes de los santos patronos funcionan como una especie de emblema por referencia, la cual se define la fidelidad del grupo, se reconocen entre sí los miembros de la comunidad y se establecen las reglas de la hospitalidad o de la exclusión” (Giménez, 2009:147).

2.2. Concepciones en torno a la juventud

Es preciso trabajar el concepto de las juventudes, ya que son los sujetos centrales de esta investigación, pero a su vez se vuelve una categoría de análisis que permite ver a las y los jóvenes como actores complejos y diversos en sus prácticas, así como las percepciones que tienen sobre la vida y la manera en que configuran su identidad.

La juventud ha sido referida a una edad determinada que alude a una fase o etapa específica de la vida, asociada con el término adolescencia. El cual fue introducido por J.J. Rousseau y por Stanley Hall (Urteaga, 2011:406), quienes desde una mirada biológico-medico-psicológica, apuntan a concebir el curso de la vida como una serie de estadios de desarrollo relacionados con la maduración mental, física y psicológica.

Sin embargo, reducir la visión a la concepción de la juventud como un periodo temporal determinado por la edad resulta inaplicable para esta investigación, ya que el uso del término adolescencia como un sinónimo de juventud ha promovido el control de la construcción social, en tanto que favorece la idea de ver a los jóvenes como seres incompletos y poco confiables debido a su inestabilidad emocional, por lo que “su presencia social se trivializa, invisibiliza y criminaliza” (Urteaga, 2011:407), justificando así el control y vigilancia de sus prácticas culturales, pues esta perspectiva, remite a tomar en cuenta los rangos de edad que desde las instituciones globales dictan para designar a la población joven. Así, mientras en el Programa de Juventud de las Naciones Unidas se considera que se es joven a las personas entre los 15 y 24 años de edad (2015), a nivel nacional el Instituto Mexicano de la Juventud (2015), lo plantea desde los 14 – 29 años.

De ahí que, clasificar a la juventud en términos de edad sin tomar en cuenta la heterogeneidad de estilos de vida de cada contexto, es una forma de manipular la condición juvenil que responde a una forma de ejercicio del poder, a partir de lo que señala Bourdieu: “siempre una forma de imponer límites, de producir un orden en el cual cada quién debe mantenerse, donde cada quien debe ocupar su lugar” (Bourdieu, 2002). Por lo que, se puede decir que la juventud es una construcción social legitimada por los poderes sociales de cada contexto, ya que “la edad es un dato biológico socialmente manipulado y manipulable” (Bourdieu, 2002).

En este sentido, la conceptualización de lo juvenil desde el campo sociocultural comenzó a ser relevante hasta hace pocas décadas, es fundamental considerarla en tanto que marca un cambio en la percepción y abordaje en los estudios de juventud, ya que lejos de ver al joven como un problema definido por la edad, se complejiza a partir de las dimensiones “situacional, cultural y subjetiva” (Medina, 2009:15), lo cual posibilita ver al joven como actores sociales activos inmersos en contextos y tiempos específicos que constituyen y conforman formas de vivir diferenciadas.

La juventud no es un concepto unívoco y estático que se pueda representar por un periodo de edad, pues como señala José Manuel Valenzuela: “la condición juvenil y la juventud, más que meras palabras, refieren a las relaciones históricas situadas y representadas que conforman umbrales semántizados de adscripción y diferencia inmersos en redes y estructuras de poder” (Valenzuela, 2009). De esta manera, se concibe a las juventudes como construcciones socioculturales en las que el joven convive y se apropia de elementos que dan sentido a su trayectoria de vida, al mismo tiempo configuran su identidad. Resulta importante hablar de esta concepción, porque permite comprender al sujeto *joven* como un actor que se construye a partir del entramado de su contexto, ya que lo *joven* “sólo adquiere sentido dentro de su contexto histórico y sociocultural específico” (Valenzuela, 2009). De ahí que se considere la condición juvenil, pues permite concebir al sujeto joven en contextos diferenciados que marcan y otorgan sentido a su configuración biografía. En palabras de Reguillo la condición juvenil se refiere: “al conjunto multidimensional de formas particulares, diferenciadas y culturalmente

‘acordadas’ que otorgan definen, marcan, establecen límites y parámetros a la experiencia subjetiva y social de las y los jóvenes” (Reguillo, 2010:401).

Ahora bien, entendida la juventud como una construcción sociocultural, se debe tener en cuenta que ésta intersecta con otras categorías –género, clase social, etnia, territorio– mediante las cuales se pueden comprender la complejidad de las relaciones de poder que se gestan en la interacción, pues como menciona Maritza Urteaga:

Son construcciones socioculturales que han convertido las diferencias de edad o las biológicas del sexo en jerarquías de poder, de estatus y de ingresos a través de complejos sistemas de diferenciación y distinción culturales, que justifican constantemente la posición subordinada y dependiente de las mujeres, los jóvenes, los pobres, las clases medias y populares, y los indígenas (Urteaga, 2010:16).

De modo que ver la juventud como un complejo simbólico que intersecta con otras categorías nos remite a hablar de juventudes, en tanto que no existe una juventud sino que su presencia es plural y heterogénea, lo cual permite, en palabras de Maritza Urteaga, revelar “con mayor claridad los múltiples referentes con los que se construyen los jóvenes actuales” (Urteaga, 2009:407).

En este sentido José Manuel Valenzuela señala:

La juventud alude a construcciones heterogéneas históricamente significadas dentro de ámbitos relacionales y situacionales. Ubicar la condición histórica de los estilos de vida y praxis juveniles conlleva reconocer sus diversidades y transformaciones, por lo que el tema de las juventudes implica reconocer la dimensión diacrónica del concepto, pero también su heterogeneidad sincrónica, pues las expresiones juveniles han sufrido transformaciones importantes en el tiempo y presentan diferencias aún en los espacios sincrónicos donde los jóvenes construyen variados estilos de vida, procesos y trayectorias (Valenzuela, 2009: 34).

Por lo que respecta a este trabajo, el sujeto de estudio responde a la observación empírica, me refiero a las *juventudes sanjudas*, han sido identificados principalmente por su devoción por San Judas Tadeo. Asimismo, se les ha caracterizado, por acudir cada día 28 de mes al Templo de San Hipólito acompañados de inmensas imágenes, por hacer visible su devoción al incorporarla la imagen de San Judas en el diseño de su estética e incluso porque parte de ellos provienen de colonias populares.

Con lo anterior, siguiendo la propuesta de José Manuel Valenzuela respecto a la juventud, podré dar cuenta de todo aquello que ha llevado a los jóvenes a ser devotos de San Judas Tadeo, tomando en cuenta sus expresiones y prácticas culturales desde las cuales se complejiza su emergencia a partir de reconocer su dimensión diacrónica y su heterogeneidad sincrónica, como ejes desde los cuales construyen su corporalidad e identidad a partir de la influencia de sus contextos.

2.2.1. Identidades juveniles

Para esta investigación se planteó que la construcción de la identidad de los jóvenes *sanjudas* tiene alguna relación con la adscripción devocional por San Judas Tadeo. De acuerdo con Rossana Reguillo:

La indumentaria, la música, el acceso a ciertos objetos emblemáticos constituyen hoy una de las más importantes mediaciones para la construcción identitaria de los jóvenes, que se ofrecen no sólo como marcas visibles de ciertas adscripciones, sino fundamentalmente como lo que los publicistas llaman, con gran sentido, “un concepto”: un modo de entender el mundo y un mundo para cada “estilo”, bajo la tensión identificación-diferenciación; efecto simbólico –pero no por ello menos real– de identificarse con los iguales y diferenciarse de los otros, en especial de los adultos (2012:24).

En este sentido resulta pertinente conocer los anclajes que los jóvenes hacen al interactuar, no sólo con otros jóvenes, sino también de las relaciones de poder que se establecen con la cultura hegemónica, parental y generacional que intervienen en el proceso de su configuración identitaria.

De manera que las configuraciones identitarias juveniles suponen procesos de interacción envueltos en relaciones de poder, por lo que hay que destacar su carácter dinámico y contextual; relacionado con esto Valenzuela, apunta: “las identidades juveniles sólo tienen sentido en sus procesos de interacción con otros ámbitos sociales y en sus adscripciones socioeconómicas, de género y étnicas” (Valenzuela, 2009:37).

Un elemento que hace visible la presencia de los jóvenes y que a su vez los identifica y diferencia es la construcción de su imagen, por lo que se retooма el concepto de estilo, el cual en palabras de Feixa es: “la manifestación simbólica de las culturas

juveniles, expresada en un conjunto más o menos coherente de elementos materiales e inmateriales que los jóvenes consideran representativos de su identidad como grupo” (Feixa, 1998:68).

El estilo funciona como un medio que permite a los jóvenes expresar mediante su cuerpo lo que hacen, reproducen y crean, es decir, les provee de una imagen social. El estilo puede ser comprendido como un lenguaje performativo, ya que no sólo comunica sino también actúa y produce realidades sociales. Así que podemos decir que el estilo es una entidad que conjuga lo material y lo simbólico y contribuye a la configuración identitaria de los jóvenes.

Es importante tener claro que las identidades juveniles son “construcciones sociohistóricamente situadas y significadas” (Valenzuela, 2009). De ahí que su análisis implica reconocer su dinamismo y cambio constante, así como su heterogeneidad y su articulación con el contexto, ya que habitan y son habitados por el momento y el entorno en el que se suscitan.

Carles Feixa (1998) propone la metáfora del reloj de arena como modelo para el análisis de la configuración de las culturas juveniles. Éste resulta pertinente en el sentido que permite explicar la manera en que los jóvenes construyen su identidad a partir de la interacción que establecen con otros sectores sociales.

En este sentido, la metáfora del reloj de arena, consiste en considerar la manera en que los jóvenes influyen y se ven influenciados en el proceso de interacción que establecen –tanto con la cultura hegemónica, las culturas parentales y la relación con sus pares– a partir de su condición de género, clase, etnia y territorio; ya que esto les permite crear un estilo a partir de los elementos que retoman y resignifican (*bricolage*), o bien de aquellos que intercambian con otras entidades juveniles (*homología*), obteniendo como resultado imágenes culturales que integran elementos materiales e inmateriales heterogéneos, provenientes de la moda, la música, el lenguaje, las prácticas culturales y las actividades focales (Feixa, 1998:73).

Si bien el modelo de Carles Feixa considera a las expresiones juveniles como formaciones contextualizadas, es pertinente introducir los conceptos de *tiempo social* e *intensidad del tiempo social* (Valenzuela, 2009), con el interés de articular el modelo del reloj de arena para comprender, desde una dinámica desigual y diferenciada, la manera en qué los tiempos de vida –dependiendo de la clase social a la que se pertenece– influyen en la configuración identitaria de las juventudes devotas de San Judas Tadeo.

En este sentido, la condición de clase social como categoría de análisis de las identidades juveniles resulta clave porque a partir de ella se definen las formas de inclusión y exclusión, de igual manera se pueden comprender las dinámicas sociales que marcan la heterogeneidad y desigualdad en los procesos biográficos de cada sujeto, ya que a partir de ella se delimitan los criterios que definen quiénes entran y quiénes no, lo cual sin duda, define las oportunidades y modela las expectativas de las juventudes devotas de San Judas Tadeo.

Cabe señalar que en el caso de las y los *sanjudas* su estilo no es tan específico como el caso de los *punks*, o *darks* –por ejemplo– sino que poseen una diversificación de elementos que hace difícil definirlos de una manera, de ahí que propongo explicar su construcción estética corporal a partir de códigos híbridos.

2.3. El cuerpo como territorio de identidad

Como se ha mencionado un eje importante para esta investigación es la construcción corporal de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, por lo que en este punto se aborda el concepto de cuerpo, el cual ha sido estudiado desde diversos referentes teóricos entre los que destacan: la historia, la antropología, la lingüística y la comunicación.

Sin embargo, con el interés de no encasillar el estudio del cuerpo en campos de conocimiento específicos, Elsa Muñiz propone concebirlo como un “aparato semiótico” que se representa como: “carne flexible y moldeable, como sustrato de la humanidad, como elemento fundante de la identidad, como instrumento místico y finalmente como espacio virtual” (Muñiz, 2008:16).

En este sentido podemos decir que, es en el cuerpo, donde se hacen visibles las inscripciones de lo social, es decir, las marcas y huellas de las trayectorias de cada sujeto, así como las posiciones y condiciones sociales que viven cotidianamente. Como dice Gabriela Vergara: “en el cuerpo se hayan unidas, reunidas y fundidas naturaleza y cultura, condición biológica y aprendizajes sociales, aspectos fisiológicos y sociabilidades incorporadas” (Vergara, 2009: 35).

De acuerdo con Judith Butler:

El cuerpo no es pues una identidad en sí o una materialidad meramente fáctica: el cuerpo es una materialidad que, al menos, lleva significado, y lo lleva de modo fundamentalmente dramático. [...] No es simplemente un cuerpo sino que, en un sentido absolutamente clave, el propio cuerpo es un cuerpo que se hace y, por supuesto, cada cual hace su cuerpo de manera diversa a la de sus contemporáneos y también, a la de sus antecesores y sucesores corporeizados (Butler, 1998:299).

Desde esta propuesta, la materialidad de los cuerpos supone tomar en cuenta las condiciones históricas, de género, de clase, de etnia, de edad que determinan y diferencian el actuar de los cuerpos; y también aquellos discursos y prácticas que los intervienen, ya que “como materialidad intencionadamente organizada, el cuerpo es siempre una encarnación de posibilidades a la vez condicionadas y circunscritas por la convención histórica” (Butler, 1998:300).

En este sentido es preciso hablar de corporalidades (Muñiz, 2010) ya que mediante este término se alude a la construcción social del cuerpo en el que se reconoce su carácter biológico y cultural. Así mismo, en él se contempla la producción de los cuerpos a partir de las prácticas, los discursos, las intervenciones y los usos que se le dan al cuerpo mediante la ejecución de diversas tecnologías que tienden a modificarlo.

Asimismo, dicho término abre la posibilidad de “aprehender la experiencia corporal, la condición corpórea de la vida, que inmiscuye dimensiones emocionales y, en general, a la persona, así como considerar los componentes psíquicos, sociales o simbólicos; en ella habitan las esferas personal, social y simbólica, el saber, el cuerpo vivo y vivido” (Pedraza, 2004:9).

De modo, que es mediante el cuerpo que nos presentamos y representamos ante el mundo. Por lo que la imagen corporal funciona como vehículo que hace visibles las diferencias y semejanzas en la construcción identitaria de los jóvenes, de acuerdo con Alfredo Nateras: “los cuerpos y sus imágenes se dramatizan y ponen en escena y en el escenario las historias sociales y las vicisitudes de las vidas cotidianas” (Nateras, 2010:234).

Como dice José Carlos Aguado: “La imagen corporal se configura a partir de un proceso ritual en el que se van delineando (significando) evidencias sobre el cuerpo del sujeto que contienen un sentido cultural y que se ‘anclan’ en el cuerpo a partir de la experiencia” (Aguado, 2004:47). A partir de este planteamiento se puede comprender que la configuración de las corporalidades se da mediante un proceso performativo²³, o lo que es lo mismo, a través de la recurrencia de ciertas acciones sociales que producen realidades.

Según Judith Butler la performatividad:

Debe entenderse no como un “acto” singular y deliberado, sino, como la práctica reiterativa y referencial mediante la cual el discurso produce los efectos que nombra. Lo que [...] quedará claramente manifiesto en lo que sigue es que las normas reguladoras del “sexo” obran de una manera performativa para construir la materialidad de los cuerpos” (Butler, 2002:18).

Dicho de otra manera, para que algo sea performativo debe producir ciertos efectos. En este caso se entenderá la corporalidad de las y los *sanjudas* como performativa, ya que a partir de la producción y reproducción de códigos corporales se consolida su presencia social. Pero no sólo eso, sino que mediante el cuerpo hablan, se comunican y actúan, esto es, hacen y dicen cosas.

Es importante señalar los elementos que se ven significados en el ritual que las y los jóvenes efectúan en el Templo de San Hipólito, en el cual, por un lado destaca el uso

²³ Es importante aclarar la diferencia que existe entre performático y performativo. El primero se refiere a la “puesta en ejecución de un guión, partitura, plan o discurso previamente establecido”, mientras que lo performativo alude a la “creación de fenómenos en el momento mismo del performance” (López, 2012:147).

del cuerpo como un espacio de expresión de los símbolos religiosos sobre sí mismos, y por el otro la puesta en escena de las corporalidades permite observar la manera en que interactúan –no sólo con otros devotos sino también con el santo–, los movimientos corporales y las gestualidades, de modo que utilizan su cuerpo como un instrumento de comunicación. Tomemos como ejemplo lo siguiente:

Me encuentro en la explanada del Templo de San Hipólito. Los fieles comienzan a acercarse, pues la misa de medio día está por comenzar. Algunos llevan entre sus brazos la imagen de San Judas Tadeo, en distintas presentaciones: estampas, cuadros, de bulto, o solamente plasmado en alguna prenda que visten o en la misma piel. Aquellos que traen las imágenes más pesadas lo hacen con ayuda de sus amigos o familiares que los acompañan, los que vienen solos las colocan en el piso para descansar un momento. Al inicio de la misa todos los devotos que están fuera del templo comienzan a concentrarse en la entrada, la cual está limitada por un lazo que colocan los jóvenes voluntarios de la Casa Hogar NIEV, quienes mes con mes acuden a colaborar en la logística. Los devotos se encuentran de pie, algunos con la piel enrojecida por los fuertes rayos de sol que caen sobre ellos, la mirada fija al Templo o a sus imágenes, hay quienes aprovechan para repartir los objetos que prometieron –flores, agua, estampitas, dulces, comida, veladoras–. Cuando comienza la misa, se persignan –colocan el pulgar de la mano derecha sobre el dedo índice, a fin de formar una cruz, llevan la mano a la frente, después al centro del pecho, posteriormente al lado izquierdo y al final al lado derecho, por último llevan la mano a la boca y le dan un beso– conforme realizan los movimientos repiten: “en el nombre del padre, del hijo, del espíritu santo, amén”²⁴.

Lo anterior es respaldado por la evidencia empírica en la que se observó que las y los jóvenes *sanjudas* se afirman como devotos a través de su cuerpo y las extensiones que hacen a éste. Así desde una perspectiva semiótica, Víctor Fuentemayor las define como:

El principio de una interiorización de impresiones en el imaginario, de modelos de representación (de objetos y de palabras) y de formas de pensamiento que moldean la acción y expresión de los sujetos [...] “*la extensión permite que el hombre examine y perfeccione lo que hay dentro de su cabeza. Una vez que algo es exteriorizado, es posible verlo, estudiarlo, cambiarlo, perfeccionarlo, y al mismo tiempo aprender cosas importantes sobre uno mismo*” (Fuentemayor, 2005:124).

²⁴ Nota extraída del diario de campo *tercer mes en San Judas*. 28 de abril de 2013.

Por tanto, el cuerpo puede entenderse como un territorio subjetivo en el que se sintetizan las marcas y significados de sus vivencias, en el sentido que el cuerpo es el espacio que tienen para expresarse. Es por esto que los cuerpos representan en sí una posibilidad de ser, en el sentido que cada sujeto lo construye. Sin embargo, esto no significa que su construcción esté dada fuera de las normas sociales, sino por el contrario, al habitar un determinado contexto éste lo influencia y condiciona, pues como señala David Le Breton:

El cuerpo, moldeado por el contexto social y cultural en el que se sumerge el actor, es ese vector semántico por medio del cual se construye la evidencia de la relación con el mundo: actividades perceptivas, pero también la expresión de los sentimientos, las convenciones de los ritos de interacción, gestuales y expresivos, la puesta en escena de la apariencia, los juegos sutiles de la seducción, las técnicas corporales, el entrenamiento físico, la relación con el sufrimiento y el dolor, etc. (Le Breton, 2002:7).

Tomando en cuenta que la reiteración de las prácticas corporales²⁵ que realizan cotidianamente las y los jóvenes *sanjudas* contribuye a la creación de su presencia social, son un eje de análisis fundamental, ya que por medio de ellas se puede comprender el proceso de materialización de los cuerpos en el sentido que es intervenido tanto por los discursos que los representan así como por las prácticas que los producen.

2.3.1. Perspectiva de género en torno a la construcción corporal de las y los *sanjudas*

En la dinámica de las relaciones sociales se han establecido patrones que marcan las diferencias respecto a los papeles que deben representar y asumir social y culturalmente, si se es mujer u hombre, por lo que, es preciso tener en cuenta que el cuerpo es “el punto de partida desde el cual se crean las diversas representaciones, no sólo de lo humano y lo corpóreo, sino de lo femenino y lo masculino en las diferentes etapas de la historia” (Muñiz, 2008:23). Por tal motivo, resulta importante conocer de qué manera la condición de *género* influencia y diferencia las prácticas religiosas y corporales de las juventudes *sanjudas*.

²⁵ Elsa Muñiz desarrolla la categoría de prácticas corporales como una línea de análisis que permite comprender desde una perspectiva transdisciplinaria el cuerpo como una complejidad con la finalidad de pensarlo “más allá de ‘las imágenes y representaciones autorizadas, ligadas al conocimiento y saberes oficiales’” (Muñiz, 2010:47).

Desde la perspectiva antropológica, se han explorado las formas en que se manifiestan las diferencias de ser hombre o mujer en cada cultura. Las cuales están marcadas desde las actitudes, los valores e incluso las expectativas; lo que significa que tanto mujeres como hombres están obligados a cumplir los roles y exigencias asignados socialmente. En este sentido, el género, refiere a un hecho social y cultural no biológico, y es a partir de lo cultural que se determina y asigna roles que en la interacción refuerzan la identidad de género, ya que ahí donde los roles sociales se materializan haciendo evidentes las desigualdades, mismas que se conciben como naturales y por ende normales (Lamas, 2005:36).

De acuerdo con Marta Lamas:

La posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (justificado por la mayor destreza manual de éstas) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (sexo), sino por lo que culturalmente se define como propio para cada cultura (Lamas, 2005:30).

De esto habla Pierre Bourdieu (2000) en su libro *La Dominación Masculina*, en el que menciona que a partir de la construcción de la sexualidad se ha justificado en lo social la división y diferenciación de los roles, pues dice:

La construcción de la sexualidad como tal (que encuentra su realización en el erotismo) nos ha hecho perder el sentido de la cosmología sexualista, que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo inmediatamente afectados por una significación social, el movimiento hacia arriba está asociado, por ejemplo a lo masculino, por la erección, o la posición superior en el acto sexual [...] (Bourdieu, 2000:19-20).

Dentro de la estructura patriarcal y machista, aún vigente en la sociedad mexicana, encontramos patrones que colocan en desventaja a la mujer ante el hombre, ya que la imagen estereotipada con la que se ha representado a las mujeres como: pasivas, sumisas, amorosas, tiernas, débiles, incluso como un objeto que puede ser lucido por los hombres;

en cambio los hombres deben esforzarse por mostrar siempre un carácter que sustente su fuerza y virilidad.

En los primeros acercamientos al Templo de San Hipólito había limitado mi mirada a buscar las expresiones corporales de los jóvenes –hombres– con relación a su devoción a San Judas Tadeo, ya que en sus cuerpos se hacían visibles marcas de fuerza al mostrar sus brazos marcados por el ejercicio y también al cargar imágenes gigantescas del santo, por lo que me parecía que su arreglo era más vistoso y saturado, en comparación con el de las mujeres. Sin embargo, conforme avanzó el trabajo de campo, dirigí mi mirada hacia ellas, ya que el diseño de su imagen corporal también estaba enfocado en mostrar de su devoción por el santo, pero de una forma, que a mi parecer era más discreta, por lo que pude comprender que la diferencia de género es un factor que interviene en las prácticas con las que cada uno produce su cuerpo.

De modo que la categoría de género, en tanto “construcción social y cultural de la feminidad y la masculinidad en su relación” (Urteaga, 2010:42), permite definir cómo de acuerdo al *género* se estructura la experiencia vital del o la joven. Por lo que, mirar la construcción corporal de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, desde una perspectiva de *género* posibilita comprender las diferencias y similitudes de las prácticas corporales y devocionales que realizan las y los jóvenes insertos en un mismo espacio teniendo en cuenta que son los usos y significados que otorgan a su cuerpo los que marcan las diferencias y no el sexo al que pertenecen.

2.3.2. Gramáticas corporales

El cuerpo es el lugar desde el cual los jóvenes pueden hablar, por lo que es preciso abordar sus significaciones para conocer los saberes, prácticas e interacciones que se manifiestan a través de él. José Enrique Finol apunta que: “el cuerpo es un complejo signico, dotado de numerosas variables comunicativas y expresivas de valores que permean toda la acción del hombre” (Finol, 2009:128).

De acuerdo con Alfredo Nateras, el cuerpo –visto como un territorio– hay que “situarlo también como un lenguaje o una discursividad” (Nateras, 2010:233). En este

sentido el cuerpo posee en sí una función comunicativa, por lo que puede ser leído e interpretado como una fuente visual. En este sentido, María del Carmen Castañeda apunta que: “el cuerpo como significado y significante que proporciona sentido del mundo, de un orden simbólico que incluye y manifiesta un proyecto ético a través de lo imaginario y lo simbólico capaz de establecer nuevas formas de relacionarse y de ser” (Castañeda, 2011:8).

Como se puede observar, el cuerpo representa una complejidad que debe ser analizada desde los propios jóvenes, es decir, tomar en cuenta lo que cada uno utiliza para comunicar con su cuerpo, pero también el contexto en el que son presentados y representados, pues no olvidemos que las corporalidades son resultado de una serie de mecanismos culturales que el mismo cuerpo registra.

A partir de la propuesta semiótica del cuerpo de José Enrique Finol, en la que plantea abordarlo como “un conjunto de significaciones vividas” (Finol, 2010), se utilizaron los conceptos: *cuerpo lenguaje* y *cuerpo-espacio* con la finalidad de analizar los elementos que construyen las corporalidades de las y los *sanjudas* en relación con su condición juvenil, contexto, género y creencias religiosas.

Por lo anterior, el cuerpo lenguaje tiene la finalidad de ver al cuerpo como “un significante, competente para entrar en un proceso de comunicación, y cuyo significado primario es el mismo” (Finol, 2008:385). De ahí que tengan que ver los rasgos que distinguen y diferencian a cada cuerpo, así como su historia, las acciones que realiza y las relaciones que establece con otros cuerpos.

El cuerpo-espacio, refiere “al inventario y caracterización de esos signos que se reencuentran en el cuerpo” (Finol, 2008:386), a partir de esta categoría es posible contemplar el cuerpo de las juventudes *sanjudas* como un exvoto a partir de los signos religiosos de agradecimiento que plasman sobre él, pero también localizar aquellas marcas que hablan de su historia, de la violencia por la que han pasado, así como de las significaciones estéticas que tienen que ver con las tecnologías que utilizan para decorar y

transformar su cuerpo. Por lo que estos signos expuestos sobre el cuerpo dan pistas de su adscripción identitaria, pero también la disputa por su construcción.

2.3.3. Disputas por el control del cuerpo

El cuerpo es visto como un espacio de expresión para los jóvenes. Sin embargo, éste se encuentra mediado por diversos discursos sociales que van más allá del control individual que se puede tener sobre el propio cuerpo, de ahí que su construcción está dada en continua disputa.

En este sentido, es preciso introducir el concepto de poder, con la finalidad de conocer el escenario social en el que se producen los cuerpos de las juventudes *sanjudas*, así como los impactos que éste tiene sobre ellos. Michel Foucault resalta la existencia de varios poderes:

Poderes quiere decir formas de dominación, de sujeción, que funcionan localmente, por ejemplo en el taller, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde hay relaciones serviles. Todas éstas son formas locales, regionales de poder que tienen su propio modo de funcionamiento, su procedimiento y su técnica. [...] debemos hablar de los poderes e intentar localizarlos en su especificidad histórica y geográfica (Foucault, 1999:239).

Desde esta perspectiva se entiende al poder como un entramado de fuerzas que se ejercen en las relaciones cotidianas. De ahí que, las prácticas realizadas por las juventudes *sanjudas* pueden ser pensadas desde el concepto de poder en el sentido que a través de él se articulan sus acciones y es mediante ellas, que se despierta una reacción hacia los otros. No obstante hay que tener presente que “el poder es algo que opera a través del discurso, puesto que el discurso mismo es un elemento en un dispositivo estratégico de relaciones de poder” (Foucault, 1999:59).

Con relación al poder, es preciso mirarlo desde las formas diminutas en que se interiorizan en el cuerpo, pues como señala Foucault: “el cuerpo está también directamente inmerso en el campo político; en las relaciones de poder operan sobre él una presa inmediata; lo cercan, lo marcan, lo doman, lo someten a suplicio, lo fuerzan a más trabajos” (como se cita en Valenzuela, 2009:25). El cuerpo se vuelve el escenario en el

que recaen los mecanismos de poder que intentan controlar su conducta, su comportamiento, manipularlo con la intención de producir cuerpos eficaces por medio de tecnologías disciplinarias.

La disciplina representa una de las formas minúsculas en las que el poder tiende a fabricar cuerpos dóciles. A esta tecnología se le denomina biopoder, ya que mediante ella se mira y controla hasta el más mínimo detalle del cuerpo y comportamiento de los individuos. Asimismo, la biopolítica “el poder que se ejerce sobre el cuerpo colectivo” (En Muñiz, 2010:39), la finalidad de esta tecnología es regular a la población, en aras de que puedan tener una vida productiva, su centralidad está dada en atender problemas relacionados con natalidad, fecundidad, la higiene, la salud, la mortalidad. En palabras de Santiago Castro-Gómez: “La biopolítica es una tecnología que busca favorecer la emergencia de un tipo deseado de población (como prototipo de normalidad), a contraluz y mediante la exclusión violenta de su ‘otredad’” (Castro-Gómez, 2010:275).

En las relaciones de poder existe una búsqueda constante de estrategias que les permite a los sujetos escapar del control y de la vigilancia. De acuerdo con María Inés García Canal: “Las relaciones de poder son siempre juegos estratégicos entre libertades, en que unos intentan determinar las conductas de los otros, y éstos responden no dejándose determinar o buscando determinar, a su vez, las conductas de los otros. Es un juego, una tensión constante” (García, 2006:118).

En vista de lo anterior, se introduce el concepto de biocultura (Valenzuela, 2009) en la medida que éste se refiere a la forma dinámica con la que reaccionan los jóvenes ante los cambios sociales. En palabras del autor:

El concepto de biocultura [...] nos permite interpretar las relaciones sociales de poder conformadas desde la centralidad de la disputa del poder sobre y desde el cuerpo (Valenzuela, 2009:27).

Es así que el concepto de biocultura es utilizado con la finalidad de comprender las disputas por la significación de las corporalidades de las juventudes *sanjudas* en el proceso de su construcción identitaria. Asimismo, a través de él se puede conocer cómo los sujetos jóvenes interactúan con los mecanismos biopolíticos, ya que su cuerpo no sólo

es un espacio receptor de las prácticas de control y sometimiento sino que también, es el lugar desde el cual se resiste. Siguiendo la propuesta de José Manuel Valenzuela, la biocultura comprende: a la biopolítica en tanto “conjunto de dispositivos establecidos por los grupo dominantes para controlar”, y a la biorresistencia definida como: “el conjunto de formas de vivir y significar el cuerpo por parte de personas o actores y grupos sociales en clara resistencia, disputa o desafío a las disposiciones biopolíticas” (Valenzuela, 2009:27).

En este sentido, es pertinente estudiar el orgullo como táctica de biorresistencia que abre la posibilidad de entender las situaciones que viven las juventudes devotas de San Judas Tadeo, es decir, desde la perspectiva de Michel de Certeau, la táctica responde al modo de acción de “quien no dispone de lugar propio ni de frontera que distinga al otro como totalidad visible” (como se cita en Barbero, 2010:93). Es así que analizar la manera en que las y los jóvenes *sanjudas* participan activamente en la definición de su cuerpo es clave para comprender qué sienten al mostrar su devoción, ya que al estar inmersos en un contexto que los margina por no cumplir con las expectativas que configuran el “ser” y “deber ser” joven, propicia que personas que no comparten su creencia los califiquen como irracionales por apostar el sentido de sus vidas al santo de las causas difíciles.

Capítulo III. Estrategia metodológica: funciones y aplicaciones



Foto: Óscar Hernández.

San Judas, tú dejaste tu casa y viajaste lejos para llevar la Buena Nueva del amor de Dios a todas las naciones. Padeciste con entusiasmo todo lo que habías aprendido personalmente de las palabras y obras del Señor Jesús. Tú valientemente enfrentaste la crítica, el rechazo y al final el martirio. Pide al Señor que envíe al Espíritu Santo para que podamos ser fieles mensajeros del amor, perdón y justicia de Dios a este mundo tan egoísta, violento e injusto. Amén.

Oración a San Judas Tadeo.

Capítulo III. Estrategia metodológica: funciones y aplicaciones

“Ésta es sólo una triste caja de fósforos. Y con los fósforos se provocan incendios y se encienden pasteles de cumpleaños.”

Julio Villanueva Chang.

En el presente capítulo, se expone la estrategia metodológica diseñada para la obtención de los datos empírica. El proceso de búsqueda de información, no sólo implicó acudir a las fuentes teóricas, sino también consistió en seleccionar las herramientas e instrumentos que permitieran el cumplimiento de los objetivos de esta investigación, por lo que se decidió el uso de estrategias cualitativas pues lo que interesaba era conocer la parte subjetiva de los actores.

Para efectos de esta investigación, se decidió dividir este apartado en dos dimensiones, en la primera se aborda la estructura metodológica en la que se expone el método biográfico–etnográfico; y en la segunda se da cuenta de los dispositivos metodológicos utilizados para la obtención de información.

3.1. Estructura metodológica: biográfico–etnográfico

La estructura metodológica se definió en biográfico-etnográfico, ya que si bien el carácter descriptivo de la etnografía permite visualizar la manera en que las y los jóvenes configuran su identidad y construyen sus corporalidades, interesaba indagar más allá del dato descriptivo, por lo que se eligió el método biográfico –relatos de vida–, ya que en éste se articulan los significados subjetivos de las experiencias con las prácticas sociales, es decir, se vincula lo interior con lo exterior; lo cual permite dar paso de la descripción a la interpretación.

Lo que respecta al método biográfico se caracteriza por privilegiar la atención en la recolección de documentos personales de vida, historias, recuentos y narrativas que describen los momentos de cambio de la vida social a nivel individual (Gianturco y Velasco, 2012:118). Asimismo, distingue entre historia de vida y relatos de vida, para fines de este estudio, se decidió trabajar los segundos, ya que representan un abanico que acerca lo oral y lo personal del sujeto mediante la enunciación de su vida o parte de ella.

Dentro de los estudios de juventud la corriente interpretativa se ha enfocado en trabajar su papel activo en relación con los esquemas dominantes. Rossana Reguillo señala que desde la mirada interpretativa los jóvenes “son vistos como sujetos con competencias para referirse a las entidades del mundo, es decir como *sujetos de discurso* y como *agentes sociales*, con capacidad para apropiarse de (y movilizar) los objetos tanto sociales y simbólicos como materiales” (Reguillo, 2012:30).

En este sentido, el método biográfico abre la posibilidad de interactuar con los sujetos –en este caso las juventudes *sanjudas*– como en cualquier otra relación social, pero siempre reconociendo su acción de agencia; es decir, ver que las y los jóvenes no sólo tienen la opción de reproducir el orden social tal cual se presenta por las instituciones y el mundo adulto, sino reconocer que a través de sus expresiones interpelan su poder para criticar o transformar dicho orden.

El interés de trabajar con el método biográfico, responde a la importancia que otorga a la voz y la experiencia de los sujetos, ya que pone énfasis en lo testimonial. De ahí que, a partir de la construcción de puentes conceptuales pensé que éste era una estrategia factible para acercarnos a las experiencias de las y los jóvenes *sanjudas* atendiendo ese ir y venir de los sucesos que han trazado las trayectorias de su vida.

Para el análisis empírico de las identidades juveniles Rossana Reguillo considera importante hacer etnografía, ya que “al abordar etnográficamente las interacciones y configuraciones que van asumiendo las grupalidades juveniles, permite entender la enorme diversidad que cabe en la categoría “jóvenes” y salir así de la simplificación de lo joven como dato” (Reguillo, 2012:40).

En este sentido, se utilizó la etnografía como estrategia metodológica con la intención de explorar el contexto social y cultural en el que se desenvuelven las juventudes devotas a San Judas Tadeo, para poder conocer la manera en que se apropian y conviven en el espacio, así como las corporalidades y las interacciones que se generan en el Templo de San Hipólito y sus alrededores, con la finalidad de construir una narrativa a partir de sus contextos y desde su devoción a San Judas Tadeo.

Entre los matices etnográficos decidí utilizar el *multilocal*²⁶ (Marcus, 2001:118), debido a la movilidad que permite, lo cual no quiere decir que se limita a espacios físicos variados, sino que consiste en un desplazamiento que se genera a partir de las espacialidades interactivas. Si bien el escenario principal que elegí para realizar la etnografía el Templo de San Hipólito (Calle: Zarco 12. Col. Guerrero, México D.F.), las mismas narraciones de los jóvenes me llevaron a transitar hacia la Alameda Central, calles aledañas al templo, la plaza Zarco, el metro Hidalgo, y en un par de ocasiones a sus colonias.

La población que aborde, fueron las y los jóvenes devotos a San Judas Tadeo que asisten al Templo de San Hipólito, es decir, jóvenes influenciados por su condición y contexto que han buscado en el santo un punto de certezas para resarcir sus necesidades y las situaciones difíciles que se presentan en su vida. Principalmente me base en jóvenes que vivieran en colonias populares de la Ciudad de México y que portaran en su vestimenta algún elemento referido a San Judas Tadeo.

3.2. Dispositivos metodológicos

Las técnicas y herramientas utilizadas fueron básicamente tres: la observación, los relatos de vida y la fotografía. A continuación explico cómo se utilizó cada técnica.

3.2.1. Observación

La observación es una técnica que acompaña a la etnografía, de ahí que primero fue de forma exploratoria, lo cual ayudó a dibujar de manera muy general lo que sucedía en el Templo de San Hipólito y el papel que representaban las y los jóvenes en ese contexto. En esta etapa contemplé como líneas de observación²⁷:

²⁶ En palabras de George E. Marcus, la etnografía *multilocal / multisituada* “está diseñada alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía” (Marcus, 2001:118).

²⁷ La estructura de este modelo de observación para el trabajo de campo, lo retome de la propuesta de la Mtra. Walys Becerril, el cual fue expuesto dentro de las sesiones de trabajo del Centro de Investigación y Análisis Cultural (CIAC-UACM).

- **Espacio físico** (aquellos lugares donde las personas transitan: calles, avenidas, interior del templo, plazas, parques, etc.)
- **Servicios que se encuentran alrededor del Templo** (transporte, locales comerciales, puestos ambulantes, servicio médico, etc.)
- **Actores** (quiénes asisten, diferencias generacionales)
- **Objetos** (mobiliarios, cosas en venta)
- **Interacciones** (afluencia de personas, cómo interactúan, cómo utilizan los espacios, tipo de lenguaje que utilizan)²⁸

Debido a que uno de los objetivos planteados en esta investigación es conocer las formas en que las juventudes *sanjudas* producen su cuerpo, fue necesario incluirlo como parte de la observación; pues como señala José Enrique Finol: “El cuerpo es el componente principal de las prácticas rituales, ya que es la fuente de todos los gestos hechos por el hombre” (Finol, 2002:84).

En este sentido, el cuerpo visto como un espacio que comunica por medio de intervenciones, inscripciones, símbolos y marcas que hablan de las vivencias de cada joven. Además que la corporalidad no se limita a dichos aspectos, pues también se representa por medio de gestos, posturas, formas de caminar, en la manera de hablar, en la vestimenta y el peinado, por lo que las y los jóvenes *sanjudas* al salir a escena, hacen gala de los signos que los constituyen como devotos de San Judas al mismo tiempo que crean presencia en la calle, el metro y en el Templo de San Hipólito.

Por lo anterior definí como líneas de observación:

- Interacciones
- Estéticas corporales
- Género
- Usos del cuerpo
- Gestos / posturas
- Lenguaje / voz

²⁸ Protocolo en anexos, página 183.

Todo lo observado se registró en un diario de campo, poniendo mayor énfasis en los elementos enunciados, pero también en aquellas escenas que surgieron de manera espontánea en el espacio. En el caso de los signos del cuerpo, éstos fueron documentados por medio de fotografías.

3.2.2. Relatos visuales

La fotografía es un medio que conecta a los unos con los otros, pues en ella está implícita la manera en que el fotógrafo ve a las personas que está fotografiando, a la vez que integra la manera en que ellos quieren ser vistos, ya que como señala Sebastião Salgado: “Cuando tú transformas tu vida junto con las personas que tú fotografías, es como tu casa, tu forma de vida y no eres tú el que saca las fotos. Es la gente que está delante de ti la que te las ofrece, trabajando juntos” (como se cita en Moran, 2014).

Es importante dejar en claro que la fotografía no es la realidad, sino sólo una representación icónica de ésta, pues como señala el fotógrafo Federico Gama (2013) “la fotografía es una interpretación de las cosas, producida con un aparato –cámara– por una persona desde su muy particular punto de vista [...] por lo tanto es un lenguaje codificado culturalmente y no una representación auténtica de la realidad”²⁹.

En un primer momento había decidido utilizar la fotografía sólo como una herramienta de registro etnográfico, con la intención de retratar los significados y puestas de sentido que se gestan en el Templo de San Hipólito. Por lo que, comencé a capturar en imágenes los espacios, las interacciones, los rituales y los cuerpos, con la finalidad de registrar lo que la gestualidad y la comunicación no verbal aporta y complementa a la palabra hablada.

Sin embargo, durante la etapa del trabajo de campo, comprendí que no podía limitar el uso de la fotografía a un mero testimonio etnográfico y mucho menos utilizarlas sólo como ilustraciones. Por lo que, para los intereses de esta investigación decidí contemplarlas como fuentes de información, en tanto que a través de la fotografía se

²⁹ Reflexión extraída de una sesión del Taller de Fotografía Documental, impartido por el fotógrafo Federico Gama, en noviembre de 2013, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

pueden analizar e interpretar los procesos sociales y culturales que enmarcan los fragmentos de realidad contenidos en ella. De ahí que las imágenes sean un recurso viable para la investigación social, pues como señala Lourdes Roca:

Abordar la imagen como construcción; una construcción que significa, que expresa, que comunica, y que, por tanto, debe ser interpretada. Como resultado de la creación humana, la imagen responde tanto a capacidades innatas del individuo como a capacidades aprendidas socialmente, de ahí la importancia de analizarla por su valor histórico y epistémico. [...] La imagen comunica a la vez acerca de lo que estuvo ahí y de maneras de pensar, por lo que los registros que sobreviven materialmente se convierten de inmediato en vestigios de posible interés para la investigación social (Roca, 2004).

En este sentido, para integrar “los documentos visuales y audiovisuales como fuentes primarias de investigación” (Aguayo y Roca, 2005) es necesario construir la fuente. Esto puede ser de dos formas: la primera consiste en recurrir a archivos para recopilar las imágenes que serán analizadas, mientras que la segunda implica realizar los propios registros fotográficos. Para el caso de esta investigación decidí utilizar la segunda, por lo que la creación de las imágenes se realizó como parte del trabajo de campo a partir de la metodología de trabajo para el desarrollo de proyectos de fotografía documental, propuesta por Federico Gama, la cual se compone de tres etapas: exploración, registro y documental (Gama, 2002:79).

A decir verdad, cuando conocí dicha metodología ya había emprendido el registro fotográfico, pero una vez que tuve acceso a ella me di cuenta que la etapa de exploración estaba cubierta, en tanto que podía reconocer las prácticas religiosas que se realizan mensualmente en el Templo de San Hipólito en torno al fenómeno social de la devoción por San Judas Tadeo. Sin embargo, hasta ese momento, las imágenes con las que contaba eran muy generales, de ahí que fue necesario definir los criterios bajo los cuales se realizarían las fotografías.

Por tal motivo, a partir de considerar los objetivos planteados en esta investigación, decidí retratar³⁰ a las juventudes *sanjudas* en los alrededores del Templo

³⁰ El trabajo fotográfico se desarrolló junto con Óscar Hernández.

de San Hipólito, cada día 28 de mes. Es importante señalar que para realizar el registro fotográfico de las corporalidades de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, fue necesario establecer un dialogo con ellos para solicitar su autorización para retratarlos y para utilizar sus imágenes en este trabajo³¹.

Posteriormente, al concluir el registro, realicé una sistematización de las imágenes con la finalidad de conformarlas como fuente de información, proceso que Lourdes Roca nombra catalogación, el cual es sumamente importante porque da pie a la interpretación de las fotografías, de ahí que señala:

Si las imágenes son fundamentales para acceder a las visiones del mundo propias de una época, es prioritario ubicarlas en una serie de contextos que van relacionados con el que la encarga, el que la produce, dónde, cuándo y para qué. **Estudiarlas en la medida de lo posible como parte de series** y analizar siempre con sumo cuidado los detalles, así como no perder de vista sus diferentes significados según el momento, son vías que nos han aclarado el camino en numerosas ocasiones (Roca, 2004).

Por lo anterior, elaboré como fuente de información primaria la serie: *el orgullo sanjudas*, con la intención de conocer la apropiación que hacen las juventudes *sanjudas* de los signos religiosos en la producción de su cuerpo. En este sentido, se registró durante un periodo de dos años –28 de marzo de 2013 al 28 de marzo de 2015–, las corporalidades de los jóvenes devotos, enfocándome principalmente en resaltar los emblemas culturales y signos identitarios expuestos sobre sí mismos: tatuajes, *piercings*, estilos de peinado, la indumentaria, las gestualidades, la manera de caminar, las posturas, es decir, todo aquello que se encuentra inscrito en el cuerpo.

Así, la serie *el orgullo sanjudas*, permitió descifrar las múltiples formas en que los jóvenes producen su cuerpo, en relación a un mismo motivo, la devoción por San Judas Tadeo y en un mismo espacio. En este sentido, la puesta en escena de las corporalidades de las juventudes *sanjudas*, está relacionada también con las prácticas religiosas que realizan para externar su fe por el santo, por tal motivo encontramos que el cuerpo es utilizado de distintas formas para expresar su devoción. Asimismo, la creación de esta

³¹ Se cuenta con la autorización de los jóvenes para mostrar su imagen en este trabajo, siempre y cuando sea sólo para los fines académicos para los que fueron solicitadas.

fuente para desarrollar la noción del orgullo como una táctica de resistencia que permite a los jóvenes reafirmar su lugar social, ya que al transitar por el espacio y al posar frente a la cámara expresaban una actitud desafiante, lo cual se podía interpretar como una forma de significar su cuerpo y su devoción.

3.2.3. Relatos de vida

Los relatos de vida³² dan la oportunidad de ver la experiencia narrada como una interpretación que el sujeto hace de su vida. De ahí que, generan objetos discursivos, que en el caso de las y los jóvenes, abre la posibilidad de conocer y comprender, a partir de sus narrativas vivenciales, las situaciones sociales, culturales, históricas y políticas de sus vidas, así como los motivos que los llevaron a creer en San Judas Tadeo, teniendo en cuenta que las y los jóvenes, son los protagonistas de sus relatos y como tales son portadores y productores de conocimiento. En este sentido, Danielle Desmarais (2010) señala que: “los relatos de vida dan la palabra a los sujetos-actores mismos y, en la medida en que estos últimos se la apropian, la perspectiva ligada a la narración de sí tiene un efecto emancipador, en particular cuando está ligada a una intención de formación”(Desmarais, 2010:28).

Cabe mencionar que los relatos de vida proponen hacer un segundo nivel de interpretación, esto es, el primer nivel está determinado con base en la interpretación de la experiencia que vive el narrador –el o la joven– respecto a cómo se sienten, cómo se definen, o cuál es su posición sobre algún tema. El segundo nivel es la interpretación que hace el investigador de la narración del sujeto, la cual ha sido interpretada por él. Sin embargo, el relato no es estático, de ahí que lo dicho, al igual que el narrador está en constante cambio y transformación.

La técnica empleada para realizar los relatos de vida fue la entrevista, mediante un cuestionario semidirigido, centrado en la reconstrucción biográfica de las y los jóvenes

³² Los relatos de vida tienen un carácter instrumental: “es una técnica que puede ser utilizada con diversas finalidades. [...] El relato de vida corresponde a la enunciación –escrita u oral– por parte de un narrador, de su vida o parte de ella” (Cornejo, Mendoza y Rojas, 2008:30).

sanjudas. Como ejes articuladores se tomó en cuenta la biografía de los sujetos, el uso del cuerpo, los referentes culturales y la creencia en San Judas Tadeo.

Debido a la diversidad de devotos que asisten al Templo de San Hipólito, consideré pertinente perfilar a las personas con las que me interesaba contactar. Por lo que en un primer momento comencé a ubicar a las y los jóvenes que en el diseño de su estética corporal incorporaban algún elemento –tatuajes, ropa, accesorios, imágenes del santo– que, en apariencia, los identificara como devotos de San Judas Tadeo.

Posteriormente, me acercaba a ellos para pedirles me dejaran retratarlos, basándome principalmente aquellos que, desde mi percepción, portaran con orgullo la imagen del santo. Utilizar la fotografía como un medio para relacionarme con las y los jóvenes, me permitió entablar algunas charlas con algunos de ellos y comenzar a conocer si se asumían o no como devotos, los motivos por los que acudían a visitar al santo y la frecuencia con que lo hacían.

De dichas conversaciones surgieron dos aspectos a considerar en la selección de las y los jóvenes a entrevistar. El primero, que fueran devotos de San Judas Tadeo, y el segundo que se definieran como jóvenes, éste último, porque si bien no me interesaba encasillarlos en un rango de edad, en ocasiones cuando les comentaba que las entrevistas eran para una investigación que estaba realizando respecto a la devoción de los jóvenes por San Judas Tadeo, algunos decían que no eran jóvenes, porque ya eran padres, o porque “ya estaban grandes”, esta expresión se refería a que tenían más de veinticinco años, por lo que considere pertinente preguntarles sí se definían como jóvenes o no y por qué.

Por tal motivo, el tipo de muestreo que utilicé fue estratégico, pues además de considerar los dos aspectos enunciados anteriormente, decidí entrevistar a las y los jóvenes con los que establecí mayor empatía, ya que me interesaba que los jóvenes sintieran confianza y seguridad para hablar de su vida.

Finalmente, las entrevistas³³ se realizaron a cinco jóvenes, tres hombres y dos mujeres, cuatro se desarrollaron en los alrededores del Templo de San Hipólito y la otra en la vivienda del joven; por lo regular el tiempo de entrevista fue entre una y dos horas. Asimismo, se utilizó la grabadora de voz como instrumento para registrar los testimonios, los cuales posteriormente se transcribieron. Es importante mencionar que se cuenta con la autorización de los jóvenes entrevistados para hacer uso de la información proporcionada así como para citar su nombre.

La técnica de los relatos de vida ayudaron a dar cuenta del tejido de la configuración identitaria, permitiendo indagar en los testimonios de las y los jóvenes *sanjudas*, en los cuales hablan de su pasado –cercano– pero también de las trayectorias imprevistas que los llevaron a buscar en San Judas Tadeo una luz de certezas ante sus necesidades.

³³ Protocolo de entrevista en anexos página: 184.

Capítulo IV. Análisis de la información empírica



Foto: Marlene Vizuet.

La labor de este gran santo
No tiene comparación
Tú le pides un milagro
y nunca dice que no
Le rezas su novenario
Y él cumple tu petición.

Corrido a San Judas Tadeo. Los Cadetes de Linares.

Capítulo IV. Análisis de la información empírica

El análisis se dividió en tres partes. La primera tiene que ver con el eje biográfico de las y los jóvenes, por lo que en este apartado se trazan las trayectorias de vida y la manera en que sus experiencias son reflejadas en su construcción corporal.

Posteriormente, se aborda la manera en que las y los jóvenes incorporan a San Judas Tadeo a sus experiencias diarias y los rituales que realizan para expresar su fe al santo. Finalmente, en el tercer apartado se plantea un análisis, por medio del uso del material fotográfico, de la puesta en escena de las corporalidades de las y los *sanjudas*, con la intención de conocer cómo se visualizan, representan e intervienen en el espacio público del Templo de San Hipólito y sus alrededores.

4.1. El *corpus* de análisis

El *corpus* de análisis fue construido a partir de los testimonios obtenidos en las entrevistas, de las cuales se seleccionaron tres, tomando como eje: que tuvieran pocos rasgos en común, con la intención de entender las trayectorias de vida diferenciadas de las y los jóvenes, así como las distintas formas de ser jóvenes y de ser devotos. Con estos testimonios no se pretende hacer generalizaciones, sino por el contrario, se propone verlos como casos que ilustran situaciones recurrentes en la vida de las y los jóvenes que los ha llevado a creer en San Judas Tadeo.

Respecto al material fotográfico, tras dos años de trabajo de campo, se contaba con un acervo demasiado amplio, por lo que se hizo una selección de fotografías más representativas, tomando como ejes: las posturas, mirada y detalles del cuerpo para realizar el análisis de las configuraciones corporales. Asimismo se recuperan algunas narraciones de las y los jóvenes respecto a los signos identitarios expuestos sobre su cuerpo.

4.2. Ser joven: relatos biográficos y corporales de las y los *sanjudas*

Recordar, más que reconstruir los acontecimientos, es reconstruir una memoria de los acontecimientos.

Julio Villanueva Chang.

Debido a que uno de los objetivos de esta investigación apunta a conocer la construcción identitaria de las y los jóvenes devotos a San Judas Tadeo, fue necesario recolectar información que hablara de ellos, con la intención de saber quiénes eran los jóvenes con los que estaba platicando. En este sentido, después de revisar todo el corpus de las entrevistas, se plantearon como eje para el análisis las siguientes preguntas³⁴: 1.- ¿Quién es? 2.- ¿Qué ha marcado su vida: creencias, acontecimientos, referencias culturales, personas? 3.- ¿Se define como joven o no? 4.- ¿De qué manera su trayectoria de vida se ancla en su construcción corporal?

4.2.1. El caso de Misael

Misael tiene veintinueve años. Al momento de la entrevista vivía con su esposa y su hijo de tres años en la Colonia Forestal III, Delegación Gustavo A. Madero. Estudió hasta segundo semestre de nivel medio superior, señala que abandonó sus estudios porque tuvo problemas con los porros y decidió ya no seguir. Tiempo después cursó la carrera técnica en Cultura de Belleza en el CECATI 75 (Centro de Capacitación para el Trabajo Industrial). Sin embargo esto sólo lo desempeña en sus ratos libres, ya que de lunes a sábado trabaja en una empresa de embarques en Coyoacán.

La trayectoria biográfica de Misael se encuentra marcada por la muerte de su padre. Motivo por el cual tuvo que migrar con su madre y su hermano mayor de Veracruz a la Ciudad de México cuando tenía tres años.

Mira mi mamá siempre ha trabajado, ahorita ya no, pero trabajó bastante. Nosotros sufrimos bastante con ella después de que mi papá falleció y pasamos por cosas muy, no, penosas pero sí llegó un momento en el que mi mamá no tenía trabajo. Vivíamos, antes

³⁴ Cabe señalar que no se pretende dar respuesta a cada una de las preguntas de forma ordenada, sino que éstas son sólo una guía que nos permitirán tejer los relatos de vida de cada uno de los entrevistados.

existían los ferrocarriles nacionales de México en la estación ahí estuvimos mucho tiempo porque mi mamá no tenía a donde ir, a donde llegar, porque nosotros veníamos de Veracruz, entonces, pues mi mamá llegó al grado de pedir para que nosotros tomáramos pan y leche, es algo que recuerdas y sí fue algo muy triste, pero mira gracias a Dios mi mamá ha salido adelante, y pues es un triunfo una mujer que haya visto por sus hijos ella sola, y pues yo digo ella es padre y madre para nosotros, por eso le digo a mis hermanos pues que ella merece un respeto de nosotros y que le ayudemos a ella (Misael, 18 de marzo de 2014).

Estas circunstancias que se presentan en la vida de Misael, lo llevan a transitar de manera inesperada en contextos inestables que va marcando tiempos sociales diferenciados y acelerados que repercuten en su configuración biográfica. En este sentido, el curso que va tomando la vida de Misael, lo lleva a caminar en un contexto rugoso no sólo por las carencias económicas que había en su familia sino también por el ambiente del barrio.

Así, ante la muerte de su padre y la ausencia de su madre por tener que trabajar para el sustento de Misael y sus tres hermanos, encuentra en los amigos los vínculos que le permiten tejer lazos afectivos que lo unen como parte de un territorio. Sin embargo, el ser reconocido como miembro de un barrio, no sólo le permite integrarse como un grupo de pares, sino que utilizan esta unión como una táctica de sobrevivencia, pues como bien apunta Rossana Reguillo: “el grupo de pares opera como ámbito de seguridad, como cinturón de protección tanto frente a la adversidad como frente a la ausencia de sentido” (Reguillo, 2010:414).

De esta manera, Misael, al interactuar con los jóvenes de su cuadra comienza a intercambiar una serie de elementos culturales como la música que le permiten sentirse parte de algo, por lo que experimenta una serie de cambios en la configuración de su identidad que se hacen visibles en su forma de vestir definiéndose primero como roquero y después como cholo.

Ahora me visto casual. Un tiempo me vestí muy *roquerón*, ya luego en el 2000 andaba cholo, por acompañar a un chavo que quería vestirse así, pero sólo no se animaba y pues ahí voy yo. Me regaló ropa, pero pues tuve muchos problemas por esa vestimenta, en esa época estaba aquí mucho de moda que los cholos y todo eso, donde quiera que íbamos a

las fiestas, era terrible eso, donde llegábamos me decían: “¿Tú, qué tiras?” y yo decía ¿Qué es eso?, yo no tiro nada jajajá entonces empezaban cómo de que no. Te hablaban bien acá (Misael, 18 de marzo de 2014).

De acuerdo con Valenzuela: “La ropa es símbolo de identificación y exclusión, mecanismo de cohesión y rechazo” (Valenzuela, 2009:176). En este sentido, como bien narra Misael el ser reconocido por medio de la vestimenta como cholo le trajo consecuencias negativas con otros jóvenes, pero también con su madre ya que entró en constante disputa por obtener los permisos para salir a las fiestas, por lo que describe esa etapa de su vida como “descarriada”.

Llegamos a vivir a la Presa ¿ubicadas?, bueno, como que empezamos a conocer amigos de la cuadra y pues salíamos a fiestas, es cuando te digo que me comencé a descarriar no como mi hermano pero sí me gustaba mucho ir a fiestas y pues a mi mamá lo que le molestaba era que llegara tarde. No te puedo decir que nunca me drogué, conocí las drogas y las probé pero no me gustaron, no les hallé sentido y algunas veces hasta me hacían sentir mal, lo que sí me gustaba era tomarme unas cervezas y más las fiestas, yo era como muy bailarín, era lo que a mi mamá le molestaba y pues me decía y yo más lo hacía y me volví más rebelde (Misael, 18 de marzo de 2014).

Misael se casó a los veintitrés años. Esta situación se puede interpretar como una aceleración de su tiempo social (Valenzuela, 2009) que hace que sus expectativas, gustos e intereses cambien. De ahí que en su narración marque claramente la distinción entre el *antes* cuando se consideraba joven y el *ahora* que es padre de familia y se sitúa en el papel de adulto.

No me considero joven, no porque es como querer por ejemplo yo si salgo, y voy a una fiesta y ya no agarro el mismo relajo que ellos [...] No puedo yo decir me siento yo joven y **voy a salir a una fiesta** y voy a cotorrear con ellos como si fuera un chavo, **eso ya no lo puedo hacer**, luego, una vez lo intenté y dije voy a cotorrear con ellos pero pues como que no, yo los veía brincar y gritar y yo así como que dije ya no, por lo mismo que ahora son otras épocas desde la música desde la forma de ser de ellos, y ya no es el mismo cotorreo no sano pero ya no es lo mismo, **entonces ya no me considero joven**, tendría que ser un chavo ruco, pero no (Misael, 18 de marzo de 2014).

Respecto al *antes* marca una serie de atributos que considera característicos de los jóvenes, los cuales están enfocados a considerarlos como incontrolables, inmaduros e irrespetuosos por sus prácticas, así, a partir de estos atributos *particularizantes* (Giménez, 2012) Misael logra diferenciarse de ellos al señalar: “Esa época, como que ya pasó” (Misael, 18 de marzo de 2014).

Ya no salgo, por lo mismo cuando haces una vida ya te quedaste o ya disfrutaste lo que tenías que disfrutar, **entonces ahora ya te tienes que dedicar a tu familia** ¿no? Dice uno que ya no vas a fiestas pero es diferente, ya no piensas en quiero ir a una fiesta yo sólo, quiero divertirme, lo que más quieres es estar con tu familia, llegar rápido para ver a tus hijos. **Ahora pues llego y me pongo a jugar con Gael**, vamos al deportivo. Lo que luego sí hago es irme a correr, a mi me gusta mucho correr, entonces los domingos que es el día que tengo tiempo de hacerlo voy al deportivo (Misael, 18 de marzo de 2014).

Como se puede apreciar en el discurso de Misael, los elementos que enuncia para distinguirse están relacionados con las actividades que realizaba antes de ser padre, es decir, significa la paternidad como un paso a la adultez que de acuerdo a la idealización que tiene respecto al ser padre y esposo comienza a asumir las actividades que debe realizar según las exigencias sociales como trabajar para mantener a su esposa y a su hijo. De esta manera va modificando su estilo de vida en el sentido que se integra a un nuevo círculo de pertenencia, su familia.

En este sentido, el tiempo de Misael se consume entre su trabajo, pasar tiempo con su esposa y su hijo, sin embargo, en el espacio de tiempo libre que le queda lo utiliza para insertarse en la expresión cultural del movimiento sonidero. De esta manera, Misael establece una negociación entre cumplir con sus obligaciones de adulto con su inserción con la música como espacio de identificación juvenil.

Lo que hago yo en el trabajo es sacar facturas, hago pura facturación y les ayudo a los compañeros a empacar. Es una empresa de embarques que salen por varias cosas desde llaveros hasta aparatos electrónicos. Mi jornada laboral es de lunes a sábado, los lunes y los jueves me quedo más tiempo, la jornada laboral es de siete a cuatro de la tarde, lunes y jueves es hasta las seis de la tarde. [...] Luego los sábados me contratan y voy a tocar a las fiestas con el sonido, eso es algo que me saca de la rutina. [...] poco a poco fui armando mi equipo, ya ahora me conocen en la cuadra y pues me invitan a tocar, a veces me llevo a

Aidé pero ya con el niño es difícil, pero como a los dos nos gusta bailar pues es algo que disfrutamos (Misael, 18 de marzo de 2014).

Como podemos observar un elemento importante en la configuración identitaria de Misael, es su gusto por la música sonidera, el baile y ver documentales de animales, por lo que el tiempo libre que tiene entre los horarios del trabajo y su familia lo dedica a realizar dichas actividades. Estas referencias culturales han marcado considerablemente la vida de Misael, sin embargo las más significativas han sido la música sonidera y el baile. Así mismo, a partir de estos elementos ha podido interactuar con otros jóvenes, no sólo en esta etapa de su vida, pues desde que era soltero el baile ha sido su afición, incluso era la causa de las constantes disputas con su madre para obtener para obtener permisos para salir.

Por otra parte, una persona que marcó su vida fue Jaime, su amigo, quien generó una serie de cambios en ella, pues fue él quien le transmitió la devoción por San Judas Tadeo. Así mismo, Misael compartía con él su gusto por la música sonidera por lo que fue él quien lo motivó a tener su propio sonido, también lo introdujo a otras experiencias de divertimento lo que hizo que la relación con su madre mejorara.

Entonces un día conozco a este chavo [Jaime] me lo presentan en un convivio y pues todos estábamos tomando, y pues le caí bien, los dos vivíamos en La Presa y me dice: “estás tomando mucho, estás muy chavo” y así un día me invitó a los quince años de su hermana y pues fui y conocí a su familia y vi diferente su cotorreo. Entonces comenzó a platicar conmigo y a partir de eso me hizo la invitación “mira el 28 te invito para que conozcas a ver si te gusta” y me decía que con confianza le platicara y pues yo le dije: soy muy rebelde con mi mamá, a ella le molesta que vaya a las fiestas con mis amigos y luego no le hago caso, entonces me dijo “me gustaría que vayas conmigo a la iglesia a mí me ha ayudado mucho y a lo mejor cambia tu vida” y pues yo fui, más de compromiso que de ganas, pero fui y me gustó y cada vez me empezó a gustar más y ya yo le hablaba: oye vamos a ir el 28 y él sí nos vemos el 28. Y pues así fue que me fui separando de las otras amistades, porque además él practicaba artes marciales y pues también me llevaba. O sea me empezó a ayudar y pues yo me fui enfocando más y así fue como mi vida fue cambiando hasta mi forma de ser con mi mamá le hacía más caso, le ayudaba, él me aconsejaba y yo lo que él me decía yo lo hacía, mi mamá se sorprendía (Misael, 18 de marzo de 2014).

La interacción con su amigo le provee de otros saberes que lo llevan a cambiar su estilo de vida, asimismo, los lazos de amistad que teje con Jaime le proporciona lealtad, protección, compañía, cosas que no encontraba en su familia, así al sentirse integrado cambia la percepción que tiene sí mismo y alimenta su seguridad.

Ahora bien, para Misael su cuerpo: “es algo muy importante porque es lo que ocupo en todo, si no estoy bien con mi cuerpo o algo falla no funcionaría” (Misael, 18 de marzo de 2014). Por tal motivo las prácticas corporales que realiza están enfocadas al cuidado, tales como hacer ejercicio en su tiempo libre, así como el uso de ciertas cremas y tratamientos para la piel. Misael describe:

Todo necesita un mantenimiento, entonces por ejemplo, pongo mis pies en agua tibia, me relajo y me pongo algunas cremas para hidratar la piel. Yo lo que más me cuida son los pies, le digo a Aidé como que el ir a la playa y tener callos en serio no me gusta, yo siento el dolor de los juanetes y estoy ahí duro y duro con algo duro haz de cuenta con un fierro estoy ahí. No me gusta tener callos ni nada, creo lo que más me cuida son los pies y las manos, porque pienso uno va a la playa y yo digo que lo primero que te ven son los pies, en serio yo lo primero que observo son los pies, porque luego hasta los zapatos los deforma, pero en serio sí soy muy detallista con los pies. También me gusta ir al vapor para relajarme, echarme un tratamiento en el cabello (Misael, 18 de marzo de 2014).

La interpretación que hace Misael de su cuerpo apunta a concebirlo como algo propio que tiene a su cuidado, de ahí que hable de darle mantenimiento, de repararlo, de que sea estéticamente presentable hacia los otros, por tal motivo señala su inconformidad respecto a los tatuajes ya que a estos los significa como marcas relacionadas con personas que actúan fuera de lo legal, a pesar de que reconoce que años atrás le hubiera gustado tatuarse.

Los tatuajes a mí no me gustan, digo los puedes llevar y así, antes sí era de la idea de quiero llevar a mi *sanjudas* aquí en el brazo, pero ya lo pienso por mi trabajo porque cómo te representas tú ¿no? Luego te relacionan como un vago, además un tatuaje hace que te identifiquen que estuviste en el reclusorio porque muchos presos se lo tatúan en el reclusorio, y pues te das cuenta en cómo se lo hicieron porque normalmente en los reclusorios te los hacen con tinta verde y los otros, los profesionales digamos los colorean

y le ponen otros tonos y en la cárcel sólo con tinta china verde y pues ahí te das cuenta de dónde pueden venir, bueno yo lo creo así (Misael, 18 de marzo de 2014).

A partir de las distinciones que marca Misael respecto al uso que hacen otros jóvenes de su cuerpo, se visualiza y reafirma la interpretación que tiene sobre su cuerpo, en el sentido lo reconoce como algo suyo, de ahí que tiene la posibilidad de moldearlo a su gusto.

Finalmente y a modo de conclusión del testimonio de Misael, es preciso resaltar la importancia que tiene la aceleración del tiempo social en su biografía, ya que a partir de ella podemos observar la manera en que ésta influye en la percepción que tienen sobre sí mismos, ya que a su vez visualiza las distintas maneras de ser joven.

4.2.2. El caso de Nayvy

Nayvy nació el 13 de febrero de 1987. En el momento de la entrevista vivía en la colonia Olivar de los Padres, Delegación Álvaro Obregón, con sus dos hijas, su mamá, una hermana y un hermano. Concluyó su educación secundaria y dejó de estudiar varios años porque refiere: “nunca le gustó estudiar”, tiempo después estudió para estilista, y es de lo que trabaja actualmente. Es devota de San Judas Tadeo desde el año 2007.

Nayvy tiene veintisiete años, es interesante mencionar que Nayvy enfatiza en su narración ser joven por tener esa edad, y añade: “Me siento hermosa, me siento joven”. En su discurso se pasa del *ser* al *sentirse joven*, por lo que añade características como: la vitalidad, la energía y la belleza, de acuerdo con Martín-Barbero: “lo joven se libera de la edad y se convierte en un imaginario” (en Reguillo, 2012:60).

La familia, en tanto primera instancia de pertenencia del joven, influye en su proceso identitario ya que es aquí donde se interioriza el comportamiento, el lenguaje, los roles sociales, es decir, la familia contribuye a construir los marcos referenciales a partir de los cuales el/la joven interpretan y significan su lugar en el mundo (Feixa, 1998:61). En el caso de Nayvy la separación de sus padres la hizo experimentar un cambio de papeles dentro de su familia:

Mi papá se fue hace muchos años de la casa, o sea nunca ha estado con nosotros y con mi mamá pues qué te digo... siempre trabajando y pues yo cuidaba a mis hermanos. [...] Yo amo mucho a mis hermanos, me acuerdo que siempre mi hermano iba atrás de mi: “hermana, quiero pan” o “hermana esto, hermana lo otro”. De hecho hace un tiempo me dedicó una canción que dice: “*Tú cuidabas de mi hermanita, hoy velo por ti*” (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En este fragmento encontramos cómo la desintegración familiar da un giro en las actividades que realizan las jóvenes, en las cuales se reproducen los estereotipos tradicionales de género asignados a la mujer: aseo de la casa, preparación de los alimentos, cuidado de los hermanos menores. Pues como menciona Marta Lamas: “el género es el conjunto de ideas sobre la diferencia sexual que atribuye características ‘femeninas’ y ‘masculinas’ a cada sexo, a sus actividades y conductas, y a las esferas de la vida” (Lamas, 2005:57).

De acuerdo con Gilberto Giménez: “lo que más nos particulariza y distingue es nuestra propia biografía incanjeable” (Giménez, 2012:202). En la narración de Nayvy se apuntan tres momentos que marcaron su trayectoria de vida: la maternidad, la muerte de dos de sus hijos y de su hermana y el consumo de drogas.

Nayvy tuvo a su primera hija a los dieciséis años, suceso que describe como: “la bendición más hermosa”. Esta experiencia se presenta como un elemento significativo y determinante en su vida, ya que este acontecimiento acelera su “tiempo social”, por lo que cambia su manera de ver el mundo y con ello su identidad. Siguiendo a Valenzuela: “la intensidad del tiempo social permite romper con la perspectiva de un tiempo lineal y comprender procesos sociales o individuales que marcan las discontinuidades sociales” (Valenzuela, 2009:24).

Me embaracé a los quince, imagínate para mi mamá fue un golpe muy fuerte, apenas habían pasado tres meses de que me había festejado mis quince años. Y para el siguiente año, justo un mes después de mi cumpleaños, ya me estaba aliviando. Entonces, para mi mamá fue así de “¡cómo me haces esto!”, se enojó y me tiró mi ropa en una barranca, casi me corre de la casa. Para mí fue un trauma así grande, yo decía: “Dios mío qué voy a hacer”, pero nunca me pasó por mi mente abortar a mi hija, pues dije: “con tu apoyo o sin

tu apoyo mamá yo voy a tener a mi bebé”. Entonces desde ahí tuve mi primer trabajo en una zapatería y eso me ayudó a sobrelivir (Nayvy, 28 de agosto de 2014).

Convertirse en madre la traslada a realizar actividades que ante la mirada social corresponden al ámbito adulto ya que comienza a trabajar para poder sostenerse ella y a su hija, por lo que Nayvy, significa su maternidad como un logro y no como un fracaso: “me hizo sobrelivir, tomar mis propias decisiones y ser yo” (Nayvy, 28 de agosto de 2014), es decir, para ella la maternidad le otorgó un grado de independencia a pesar de que seguía viviendo con su madre.

Al cumplir casi veinte años, Nayvy, regresa con el padre de su primera hija, durante el tiempo que vivió con él, señala que, pasó una vida inmersa en la violencia ya que su pareja la agredía no sólo físicamente, de esta relación nació su segunda hija – Michel– la cual fue asesinada cuando tenía seis meses por su propio papá. Tres años después conoce a su segunda pareja con quien procrea a su tercera hija –Fátima– nunca vivió en pareja con él, pues a los tres meses de estar juntos él ingresa al reclusorio. Durante los cinco años que estuvo en el reclusorio Nayvy lo visitaba frecuentemente y es así como a los veintiséis años se embaraza de su hijo –Ulises Tadeo– quién falleció a los dieciséis días de nacido a causa de un paro cardíaco.

Tuve a mi segunda hija, me volví a juntar con el papá de mi Jatziry, pero fue una vida horrible. Él le quitó la vida a mi hija, era una bebecita de seis meses, lo está pagando en el reclusorio le dieron treinta y cinco años, que para mí no son nada. [...] Después en un tiempo más conocí al papá de mi hija Fátima ella tiene cinco años, y pues también ahí mi vida fue más o menos pero después me embaracé otra vez y tuve un varoncito, Ulises Tadeo, el falleció por enfermedad a los dieciséis días de haber nacido le dio un paro cardíaco, igual me dolió mucho pero seguí caminando sin drogas, echándole ganas (Nayvy, 28 de mayo 2014).

Otra experiencia que marcó su vida de manera significativa fue su paso por el consumo de sustancias tóxicas. Nayvy se comenzó a drogar a la edad de diecisiete años, en ese momento su hija tenía un año, por lo que decide dejarla al cuidado de su madre. Ante esta situación su mamá la interna, en contra de su voluntad, en un anexo “fuera de serie”. Ahí estuvo dos meses.

El paso por el consumo de drogas fue significado por Nayvy como un acontecimiento que le generó una percepción de sí misma como un cuerpo rodante que andaba “vagando en las calles”, en este tiempo se va de su casa y se aleja completamente de su hija y de su familia.

[...] Caí en las drogas aproximadamente como un año y medio [consumía piedra], estuve mal, fíjate mi bebé se quedó con mi mamá y yo anduve mal, mal, vagando en las calles, y ahí pasé pues muchas cosas, este, muchos desamores jejeje. Ahí en la calle muchos desprecios, muchas críticas de parte de toda la gente, y pues mi familia, sin palabras, ni me pelaban, bueno uno que otro. Pero obviamente vivir en las drogas pues te vale todo, pero no te creas siempre tuve en mi mente a mi hija, porque no la abandoné, ni la dejé porque no la quisiera, sino porque no quería hacerle daño, como te digo yo estaba en un mundo muy cerrado (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

De modo que el cuerpo de Nayvy se vuelve un campo de batalla en el que se efectúan constantes luchas. Por un lado, el ejercicio del poder materno al someter a Nayvy a un “tratamiento” para que dejara de consumir drogas, por el otro, los mecanismos de control implementados en el anexo sobre su cuerpo, pero también una serie de batallas contra su propio cuerpo a causa del proceso de abstinencia y desintoxicación.

Nayvy narra su experiencia en el anexo de la siguiente manera:

A los dieciocho años mi mamá me anexa, fue mi primer y último anexo gracias a Dios. Te decía me anexa mi mamá en un anexo fuera de serie, donde hay golpes, maltratos, humillaciones, y sí, a veces pienso que gracias a los golpes aprendí a no volver a drogarme [...] Pero yo no cambié porque me hayan pegado como mucha gente luego me dice: *nel* tú te dejaste de drogar porque te sirvió el anexo porque te pegaban, porque te gritaban, eso es mentira, yo me dejé de drogar porque me cansé de mi forma de vida y sí me ayudó un poco el anexo pero yo dije ya no quiero que me humillen así, pero pues yo dije voy a salir de ese anexo y voy a buscar a mi hija (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

De acuerdo a la Norma 028 aprobada por la Secretaría de Salud en 2009 para la prevención y atención de las adicciones³⁵, se hace hincapié en que los centros que brindan dichos servicios deben contar con personal capacitado, un ambiente limpio y seguro, instalaciones propicias que permitan la división de acuerdo a la edad y sexo de los

³⁵ Cfr. http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma_oficial_nom.pdf [Consultado 15 de febrero de 2015].

internos, brindar una alimentación sana y balanceada, etcétera. Sin embargo, esto es sólo un ideal que está muy lejos de ser alcanzado, ya que en los anexos conocidos como “fuera de serie”, se pone en evidencia una clara violación a los derechos humanos de las personas que se encuentran recluidas en esos espacios, ya que mediante una serie de técnicas de control basadas en agresiones físicas y emocionales como: golpes, insultos y humillaciones se les enseña a verse y a sentirse como un mal para la sociedad, por lo que se justifica el uso de la violencia y los castigos corporales.

En este sentido las técnicas disciplinarias utilizadas en el anexo y por su madre, constituyen una forma de ejercicio del poder que se inscribe en el cuerpo de Nayvy, de esta manera se fabrica un cuerpo dócil (Foucault, 1976), obediente que se espera sea útil para la sociedad, que cumpla con el estereotipo de ser “buena” madre, y sea óptimo para trabajar. No obstante, lo que vivió en el anexo, no sólo marcó su cuerpo, ya que en su mente persisten los recuerdos de las violencias vividas en el anexo las cuales trajeron cambios no sólo en su configuración corporal sino también en su carácter.

Salí del anexo sin drogas, ya no me drogué, ya no nada pero empecé a fumar mucho, salí con otra mentalidad muy agresiva, [...] no me gusta que me ataquen porque me acuerdo de todos los golpes, porque de verdad que en ese anexo me mataron completamente psicológicamente. Sí, me dejé de drogar, pero ahora soy muy neurótica (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Sin embargo, como señala Foucault (1979) “a todo poder se oponen otros poderes en sentido contrario”. De esta manera, al significar su cuerpo como algo que le pertenece, Nayvy, plantea desde él estrategias que le permiten disputar su control, por lo que busca contrarrestar ese orden normativo utilizando como mecanismo de resistencia: desobedecer a las órdenes de las autoridades del anexo, Nayvy narra:

Me castigaban diario, porque yo era renuente, o sea yo no hacía caso me decían algo y yo no lo hacía. Entonces me hincaban y me amarraban, o me dejaban sin comer, o luego me ponían junto a un ventilador y me dejaban ahí y me echaban agua, todo horrible. Le reprocho mucho a mi madre, porque sí era ese el momento en que yo iba a dejar de las drogas pues ella me hubiera hecho lo que me hicieron. No tenía porque anexarme, pero bueno, si esa fue su decisión pues se lo respeto (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En este sentido observamos que Nayvy no es pasiva ante los ejercicios de poder que intentan disciplinarla, sino por el contrario, su reacción habla de una forma dinámica mediante la cual enfrenta las acciones que intentan normalizarla. De acuerdo con José Manuel Valenzuela esto responde a procesos de *biorresistencia* a través de los cuales los individuos “disputan el control y significado del cuerpo” (Valenzuela, 2009:28).

Por otra parte, después de cuatro embarazos su cuerpo quedó marcado no sólo por la cicatriz de la cesárea y las estrías, sino también por las constantes subidas y bajadas de peso, lo cual modificó su imagen corporal y con ello la manera cómo se percibía y se sentía percibida por los otros. Siguiendo a Ganado Kim: “el cuerpo es un mapa que se modifica y en ese continuo proceso el conocimiento de uno mismo y su identidad es determinada por la apariencia corporal. Yo soy en tanto cuerpo, y este cambia” (como se cita en Hernández, 2013:57).

Quando tuve a mi primer hija me puse súper gordísima, yo siempre he sido muy vanidosa, pero en serio que quedé muy gordita, hasta me decían *peggy* pero pues me puse a hacer ejercicio y adelgacé. [...] De mis otras dos hijas lo mismo, engordé y adelgacé rápido. Pero del que si me costó mucho trabajo bajar fue de mi hijo Tadeo, porque quedé súper hinchada, gordísima porque de él pues me descuidé pues tenía que ir al hospital hasta Peralvillo, imagínate yo en el metro, con la herida de la cesárea, y pues como te da el aire pues te hinchas. Luego falleció mi bebé y me deprimí, a veces comía otras no, pero yo seguía igual de gorda y pues de vuelta los **apodos**, me decían gorda, pero lo que más risa me da es que siempre he tenido pegue con los hombres y ya ni me pelaban, en serio, ni me hablaban. [...] Pero ya un día dije me voy a levantar de esta cama y comencé a trabajar de nuevo, me metí al gimnasio, a zumba y pues como me encanta bailar pues ahí anda no, empecé a tomar mucha agua, y adelgacé y ya me arreglaba volví a ser yo, y ya de nuevo todos los chavos ahí atrás de mí (Nayvy, 28 de agosto de 2014).

La unidad *distinguible* (Giménez, 2009) de la identidad posibilita el proceso de reconocimiento y diferenciación que configura la manera en cómo el sujeto se autodefine y cómo se siente percibido por los otros. En el discurso de Nayvy, por un lado, reconoce los cambios por los que ha pasado su cuerpo, y por el otro, enuncia las reacciones que ha recibido de los demás.

Así, la frase: “Siempre he tenido pegue con los hombres y ya ni me pelaban, en serio, ni me hablaban [...] adelgacé y ya me arreglaba, volví a ser yo, y ya de nuevo todos los chavos ahí atrás de mí”; muestra cómo son interiorizados los códigos machistas a partir de los cuales, se ha definido la representación visual, tanto del comportamiento como de la apariencia de las mujeres, en la que se presenta al cuerpo femenino como un "cuerpo para el otro" (Bourdieu, 2000) que se construye a partir de una "visión dominante" –como lo llama Bourdieu–. En este sentido la mirada masculina aparece como un "poder simbólico" interiorizado a partir del cual se define la posición del que percibe y del que es percibido. John Berger lo describe de la siguiente manera:

Los hombres miran a las mujeres. Las mujeres se contemplan a sí mismas mientras son miradas. Esto determina no sólo la mayoría de las relaciones entre hombres y mujeres sino también la relación de las mujeres consigo mismas. El supervisor que lleva la mujer dentro de sí es masculino: la supervisada es femenina. De este modo se convierte a sí misma en un objeto, y particularmente en un objeto visual, en una visión (Berger, 2000:55).

Asimismo, en ese ir y venir de su trayectoria biográfica Nayvy cambia el estilo de vida que tenía cuando consumía drogas, por un estilo enfocado en el cuidado de su cuerpo, por lo que elige no consumir productos que le puedan ocasionar un aumento de peso, es decir, somete a su cuerpo a mecanismos de autocontrol en los que ella misma va limitando la ingesta de ciertos alimentos con el interés, de mantener un cuerpo delgado.

Antes en vez de comerme una tortita una quesadilla o no sé una cosa una fruta prefería drogarme, porque con la droga no te da hambre, no sientes ni tienes ni sueño, por eso luego te pones toda *zombie* hasta los pómulos se te ven así todos chupados, yo estaba bien flaquita, flaquita. [...] Pero ahora como obviamente ya mi cuerpo no tiene droga pues luego se me antoja que un pan, o que esto que el otro pero como no quiero engordar digo ¡no! [...] me gusta estar delgadita pues así me veo linda (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En la siguiente fotografía (figura 3), podemos observar que en marzo de 2013, Nayvy³⁶, lucía cabello corto, negro con unas mechas rubias –un tanto deslavadas– ojos cafés claro, ceja depilada, maquillaje tenue, sólo un poco cargado en los ojos, labios resecos por el

³⁶ En este momento Nayvy estaba pasando por el duelo de la muerte de su hijo Ulises Tadeo, recuerdo que cuando le entregué su fotografía un mes después, al mirarla exclamó: “¡Que mal me veo!” y de inmediato la guardo en su bolsa como si no quisiera que nadie la viera.

intenso calor, tenía un *percing* en el labio inferior del lado derecho, su cara “llenita”, su piel enrojecida por el sol. En su vestimenta predominaba el color morado, el escote de su blusa permitía visualizar dos de sus tatuajes, con su brazo derecho sostenía una figura de San Judas Tadeo, asimismo en su cuello colgaba un dije con la misma imagen.



Figura 3. Nayvy en el Templo de San Hipólito.

Sin embargo, un año después en mayo de 2014, la configuración corporal de Nayvy había cambiado, los rasgos de su cara se percibían más delineados, su cabello suelto y alaciado que dejaba ver las raíces negras que contrastaban con el resto teñido de rubio, su rostro se percibía reseco, su cuerpo luce delgado, utiliza ropa entallada, zapatillas, lucía un nuevo tatuaje, la imagen de San Judas Tadeo plasmada en su pantorrilla derecha, al preguntar sobre su apariencia, comentó:

Me gusta arreglarme así mucho, siempre trato estar a la moda. Dice mi hija que soy una mamá sexy y es que ellas se dan cuenta de que cuando no me arreglo me deprimó, y ando así con mi chongo, porque yo hasta para ir por las tortillas tengo que ir así muy bella. Siempre trato de estar a la moda (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En estos cambios de la imagen corporal de Nayvy, podemos observar, la manera en que ella significa su cuerpo. Asimismo, su forma de vestir, su maquillaje, su peinado, se pueden interpretar como significantes de género que connotan feminidad y hablan por un lado, de cómo quiere ser percibida: “bella”, “sexy”, “a la moda”. Por el otro, aparece anclada la representación que tiene del “cuerpo ideal”³⁷, a partir de la cual va configurando su construcción corporal.

De este modo, al observarse y ser observada, Nayvy, realiza una serie de *técnicas de belleza* (Finol, 2008), con el objetivo, de fabricar un cuerpo que resulte “aceptable” para ella y para los demás: hacer ejercicio, consumir pastillas para adelgazar, cambiar su corte de cabello y teñirlo de rubio, depilarse las cejas y las piernas, así como el cambio en su forma de vestir, su forma de maquillarse, la incorporación de sus tatuajes, etcétera.

Estas acciones encaminadas a modificar su cuerpo surgen de la necesidad que tiene Nayvy de encontrar una imagen que le proporcione seguridad, por lo que al implementar en dichas *técnicas de belleza*, se da cuenta que puede modificar su cuerpo y que éste le pertenece: “Mi cuerpo, es mi vida, mi razón de ser, por el vivo, lo amo como esté a mi me vale, por eso escribo sobre él” (Nayvy, 28 de mayo de 2014). Así, al reconocer su cuerpo como un espacio suyo, le permite formarse una identidad más firme y expresar por medio de él momentos de su vida, es decir, su cuerpo se vuelve una “superficie de inscripción” de su historia (Muñiz, 2010).

El primer tatuaje que se realizó fue una mariposa, para ella este tatuaje significa libertad, es decir, mediante este símbolo interpreta el poder de decisión que tiene sobre su vida, sobre su cuerpo:

La mariposa que tengo, también tiene un significado, las mariposas son libres y a través de ellas me identifico porque soy libre, aunque luego me dicen cálmate Jenny Rivera jejeje, pero me vale, porque yo me siento libre como ellas, nadie me manda y hago, no lo que yo quiera, sino lo que creo que es necesario para mi vida (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

³⁷ De acuerdo con Enrique Finol, la imagen del “cuerpo ideal” está fundamentada en códigos de belleza occidentales de los cuales resalta las siguientes características físicas: “/delgado/ vs /gordo/, /alto/ vs /bajo/, /blanco/ vs /negro/, /joven/ vs /viejo/” (Finol, 2008:391).

Posteriormente, pese a la inconformidad de su madre, Nayvy, fue plasmando sobre su cuerpo-escenario (Finol, 2008) una serie de tatuajes a través de los cuales dibuja un mapa en el que las experiencias pasadas se hacen presentes a través de inscripciones que hablan de la muerte de dos de sus hijos y de su hermana, del amor que siente por sus hijas, su hermano y su madre, de sus gustos, de sus creencias; y también aparece las huellas del amor que alguna vez sintió por el que fue su pareja y que la llevó a tatuarse su nombre.

Nayvy explica el significado de cada uno de sus tatuajes de la siguiente manera:

Mira cada uno de mis tatuajes tiene un significado, el de mi hermana que falleció y la quería tener aquí [en el pecho del lado izquierdo] [a este tatuaje lo acompaña la leyenda: Tere siempre estarás en mi corazón]. Tengo a mi patrón en la pierna derecha, este es pues una forma de agradecerle todo lo que ha hecho por mí, todas mis caídas que he tenido y que gracias a él y a mi esfuerzo también he sobresalido. Tengo el rostro de mi hermano el hombrecito que amo con toda mi vida, lo cuidé desde chiquito, entonces tengo su rostro en mi espalda y también ahí me acabo de hacer el escudo del América [...] Tengo el nombre de mis pequeños, bueno en el pie derecho donde está mi patrón, tengo el nombre de mi hijo, que falleció, Ulises Tadeo, tengo el nombre de mi hija Michel que también falleció, tengo dos angelitos. Tengo los nombres de mis hijas Jatziry y Fátima. Y pues tengo un tatuaje que próximamente me voy a borrar, es el nombre del papá de mi hija pero ya me lo voy a quitar y me voy a hacer un rosal y con el nombre de mi otra hermana que me falta, Jessy (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

De acuerdo con José Manuel Valenzuela: “El tatuaje refleja un acto de poder sobre el propio cuerpo. Es la capacidad de elegir y realizar un cambio perenne sobre uno mismo, por lo cual también expresa una voluntad de mudanza” (Valenzuela, 2009:455). Sin embargo, esas marcas en la piel también han sido y siguen siendo relacionadas como signos de delincuencia lo cual lleva a que se discrimine a las personas que los portan, en el caso de Nayvy el utilizar sus tatuajes como medio para recordar las ausencias de las personas que ya no están en su vida pero también para llevar consigo a las que si están.

En la interacción social, Nayvy, se ha sentido discriminada y criticada no sólo por los tatuajes que lucen en su piel sino también por la manera de manera de vestir e incluso por salir a la calle cada 28 de mes acompañada de la imagen de San Judas Tadeo.

Me han dicho que soy una mujer vulgar y yo les digo gracias yo también los quiero jajajá ¿no? Que ya estuve en la cárcel dicen que, nunca estuve no, siempre dicen que las cosas que cargo son de vulgaridad que el santo nada más para ver quién cree en mí. Son personas que ni al caso pero me da risa pero ustedes son mis fans número uno porque si ustedes no hablan de mí yo no crezco, sigan hablando de mí para que toda la gente me apoye pero siempre dicen ya estuviste en la cárcel, pero no es cierto (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Las críticas hacia la forma de vestir y la decoración del cuerpo de Nayvy aluden a un rechazo social en el que intersectan las categorías de género, clase social y generación, de ahí que el ser señalada como vulgar, habla de las jerarquías sociales que se establecen en el proceso de interacción, es decir, al mirarnos unos con otros se activan una serie de estereotipos sociales a partir de los cuales hemos aprendido a ver y reconocer los cuerpos. De esta manera, signos como el color de la piel, la manera de vestir, el maquillaje, la forma de peinar, al interactuar con otros generan agrado o desagrado, pues como señala Olga Sabido: “reaccionar con agrado o desagrado implica una jerarquización social de valores inscrita en el sentir –que con Bourdieu podemos decir– no responde a una cualidad metafísica sino a jerarquías sociales” (Sabido, 2012:162).

Sin embargo, estas críticas y señalamientos a la apariencia y gustos de Nayvy, los resignifica como emblemas de orgullo, por ejemplo, su gusto por el baile y la música sonidera la han hecho ser reconocida en su colonia, pues no sólo han realizado bailes en su honor, sino también le han otorgado reconocimientos por destacarse como bailarina en los eventos de los sonidos: *Paco Project*, *Dimensión Cubana* y *Festival Candente*, el cual no sólo es material sino también simbólico en el sentido que le permite reinvertir los calificativos negativos provocando en Nayvy una sensación de empoderamiento ante los demás.

Me encanta bailar. Soy sonidera. Apenas me dieron un reconocimiento, ahí me conocen los de los sonidos de mi colonia: *Paco project*, *Dimensión Cubana*, *Festival Candente*, todos ellos son mis amigos, luego te paso fotos por el *feis*, ahí estamos todos con mi reconocimiento ese día no me lo esperaba, me invitaron y yo fui y de repente escucho mi nombre yo así de ¡gracias! Ahí andaban mis amigas y mis enemigas así con su cara y mis amigas me aplaudían (Nayvy, 28 de mayo de 2014).



Figura 4. Entrega de reconocimiento a Nayvy por parte del sonido: *Paco Proyect*³⁸

Por todo lo anterior, en el relato de vida de Nayvy observamos que su configuración identitaria pasa por distintos quiebres en su trayectoria, los cuales se encuentran enmarcados por un contexto violento y desfragmentado que influyen su construcción corporal teniendo como margen un tiempo social e histórico. De esta manera, acontecimientos como la maternidad, el consumo de drogas, la violencia ejercida por parte de su pareja y en el anexo así como sus intentos por obtener un cuerpo que responda estéticamente a los estereotipos de belleza habla de algunos conflictos sociales que enfrentan las y los jóvenes dentro de las cuales van construyendo sus cuerpos.

4.2.3. El caso de Pedro

Pedro es un joven de veintiún años. Actualmente se dedica al comercio de objetos religiosos. Vive al norte de la Ciudad de México, en la colonia Martín Carrera con su madre, su tía y sus sobrinos. Concluyó su educación primaria, pero señala que nunca le gustó la escuela, pues para él lo más importante era “tener una moneda”. Pedro, recuerda

³⁸ Fotografía proporcionada por Nayvy.

que cuando era niño se ponía a cantar en el puesto de quesadillas de su mamá y la gente le daba dinero, el cual utilizaba para comprar dulces.

Pedro creció con su madre y su tía, ya que su padre un tiempo estuvo un tiempo en Guatemala y después en el reclusorio, pero nunca convivió mucho con él. Su madre tuvo otra pareja con la cual Pedro tenía una mala relación ya que recuerda que él le pegaba pero cuando creció se peleaban a golpes, por ese motivo le guarda un resentimiento a su madre porque ella no lo defendió. Sin embargo, señala que ve a su tía como una segunda madre ya que es ella quien siempre le ha brindado su apoyo sobre todo cuando estuvo en el reclusorio, pues era ella quien lo visitaba.

Pues siempre mi familia ha sido así de groseros, mal hablados, poco cariño. Por ejemplo cuando mi mamá me abrazaba a mí no me gustaba y me hacía a un lado y ella me decía te quiero y que su pinche madre ¿no?, no, me gustaba, nunca fui de esos niños empalagosos y que me gustara que me abrazara y le dijera te quiero un chingo mamá, no, yo se lo demostraba de otra manera le llevaba una rosita y le decía tome madre, y ahora sí que discúlpeme, me porté mal, le salí al toro, salí a robar y ella me decía: “hay hijo de tu pinche madre pero vas a caer” (Pedro, 28 de febrero de 2014).

La familia al ser una instancia donde se producen y reproducen los hábitos (Valenzuela, 2009), se interiorizan las formas de sociabilidad y afectividad (Feixa, 1998). Pero también donde se aprenden y normalizan las prácticas a partir de las cuales van configurando su proyecto de vida. De esta manera, la situación familiar de Pedro, deja entrever las condiciones de su contexto el cual se encuentra permeado por golpes, maltratos, alcoholismo, drogadicción, así como la realización de actividades no legales, condiciones que ha interiorizado y reproducido como referentes identitarios.

Cuando Pedro tenía nueve años empezó a ayudarlo a su papá en su negocio, armaban cajones para colocar el equipo de sonido en los automóviles, menciona que le llamaba mucho la atención el olor que desprendía el pegamento amarillo que utilizaba su papá para pegar las bocinas, por lo que comenzó a inhalarlo. Esta situación se presenta como un punto de quiebre en la trayectoria biográfica de Pedro, por un lado, es su comienzo en el consumo de drogas, y por el otro este acontecimiento lo llevó a que tiempo después se convierta en vendedor.

Pedro, adquiere el aprendizaje del consumo de drogas así como de los actos no permitidos socialmente dentro de las relaciones que establece dentro de su familia pero también en el encuentro con otros jóvenes (Feixa, 1998). De esta manera se hace evidente la forma en que Pedro subjetiviza los referentes que tiene del contexto donde vive y a partir de los cuales normaliza y comienza a reproducir esas prácticas y comportamientos que lo hacen sentir parte de algo.

Mi papá arregla teles y hace cajones para carros, entonces yo veía como cuando los encajonaba y ponía las bocinas los pegaba con resistol amarillo y pues yo comenzaba a olerlo, así me lo ponía en mis manitas, porque yo quería estar como mis amigos. Ya después probé la marihuana, y un día me platicaron que una de mis tías vendía marihuana y pues yo decía “quiero ser como ella, yo también quiero traer una luz” y pues empecé a vender marihuana cuando tenía como once años y pues ya traía una luz, ya pesaba. Entonces vendía en Tepito entraba a esas vecindades pesadas sin bronca (Pedro, 28 de febrero 2014).

La admiración por la actividad que realizaba su tía, así como la identificación que sentía por “Tony Montana”, personaje principal de la película *Cara Cortada*, fueron significados por Pedro como ideales de respeto que quería alcanzar. De acuerdo con Alfredo Nateras (2013) –el respeto– tiene que ver con el sentido de orgullo que le otorga al joven ser parte de algo. En el caso de Pedro podemos observar cómo a partir de la integración de los referentes culturales provenientes de la cultura hegemónica así como de las culturas parentales (Feixa, 2014: 103), así construye una imagen social que le permite reconocerse y ser reconocido por otros como parte de la colonia Martín Carrera “un barrio pesado” Pedro, señala:

Yo soy bien reconocido en el barrio, de hecho yo salgo en todos los carteles de los carnavales de allá en Martín Carrera. Mira aquí salgo, se va a poner bueno puro sonidero, vayan si quieren, el barrio es pesado pero si van conmigo no les hacen nada. [...] Me dicen perico por jalador, es que es lo que más me gustaba, jejeje. Cuando probé la coca fue lo que más me gustó luego veía la película de *Cara Cortada* y pues me alocaba y decía yo quiero ser como ese *güey* cuando sea grande, yo quiero ser vendedor. Pero ya luego cuando en el barrio empezaron a agarrar a la bandita y que ya iban por diecisiete años por

daños a la salud ya pues ya dije no luego me vayan a agarrar, y mejor me relajé y dejé de vender (28 de febrero de 2014).

La adscripción a un territorio le permite a Pedro tejer los lazos afectivos carentes en su familia. Por lo que, ser reconocido como parte del barrio le brinda confianza, así como una especie de solidaridad y compañía entre sus pares, pues como menciona José Manuel Valenzuela: “el barrio significa la unidad y convivencia entre amigos, convivencia que se inicia por la interacción obligada que establece la cercanía geográfica” (Valenzuela, 2009:177).

En este sentido, la configuración de una imagen que le proporcione respeto pasa por la construcción de un estilo (Valenzuela, 2009) en el que incorpora comportamientos como el consumo de sustancias: cocaína, marihuana, activo y alcohol, pero sobre todo la creación de una imagen social (Nateras, 2013) que le permite visibilizar el significado de respeto que le proporcionaba el ser vendedor y consumidor de droga en su barrio, pues a partir de ello se significa la fuerza, la agresividad, la violencia y lo no legal como símbolos de masculinidad y respeto.

Mira a mí desde morro ya me gustaba el dinero, a mí nunca me ibas a ver jugando maquinitas, a mí me gustaba el dinero, vestir bien, usar buenos tenis. [...] Después empecé a vender perico, y pues a sí me empecé a salir de mi carril, me comencé a volver más malandrín hasta me balacearon dos que tres veces pero pues son experiencias que pasan y pues bien o mal ya viví (Pedro, 28 de febrero de 2014).

El tono de la frase “bien o mal ya viví” remite al papel que interpreta la violencia, en contextos vulnerables como en el que vive Pedro, la cual ha sido significada como herramienta para sobrevivir no sólo dentro de su familia sino también en su barrio. De esta manera, podemos observar cómo el tiempo social se ve intensificado (Valenzuela, 2009), debido a las diversas formas en las que se desarrollan los estilos de vida de cada sujeto.

No obstante, el “ya viví” también remite a otros acontecimientos que intensificaron el tiempo social de Pedro, por ejemplo el ser padre a los trece años, podría interpretarse como un rito de paso que lo traslada a la vida adulta, sin embargo, a

diferencia del caso de Nayvy que la maternidad modifica su estilo de vida, en el caso de Pedro no ocurre eso ya que al evadir la responsabilidad continúa con sus prácticas, de esta manera podemos observar cómo operan las diferencias de género en torno a la maternidad o paternidad a temprana edad, pues en la mayoría de las ocasiones son las mujeres quienes quedan a cargo de los hijos.

Desde los trece años ya estaba embarazada la que era mi chava, y pues yo decía ahora qué voy a hacer y me alejé de la chava y dije: “Yo no voy a poder mantenerla”, no quería que supiera mi mamá, pues cómo sí estaba bien chavo y como iba tener un hijo ¿no? (Pedro, 28 de febrero 2014).

Por otra parte, en la narración de Pedro podemos observar cómo va transformando, los códigos que lo colocan como “un sujeto peligroso”, al significarlos como emblemas identitarios a partir de los cuales muestra su poder por medio de su presencia en el barrio. De esta manera, el vestuario es un elemento central en la configuración de imagen corporal, ya que a través de él se marca la identificación y diferencia con el otro, pero al mismo tiempo otorga prestigio y visibilidad, en la narración de Pedro notamos el sentido que tiene para él “vestir bien”, lo cual describe de la siguiente manera:

A mí me gusta mucho vestir el pantalón *Abercrombie* a mí me gusta mucho esa marca, me encanta, lo que es el *Abercrombie* y *Aeropostal*, cualquiera de esas dos. Me encantan esas marcas. Y pues vestirse bien es que traigan los muñecos, o sea los *Jordan* [...] Que andes bien vestido a la línea, bien rasurado, yo me iba a cortar el cabello cada tres días para andar en línea me pasaban la navaja y ya ahora con el pelo güerito, bueno ya me creció, pero cuando me lo corto a navaja ¡me veo más blanco! [¿Qué es vestirse bien?] Que se vea la marca ¿no? cómo la *Goga*, la que tiene una X, pues si te fijas casi toda la banda trae un *Aeropostal*, o un *Hollister* pues es lo que más se ve. Pues las playeritas esas son las que más lucen. Luego yo me llegaba a comprar playeritas de novecientos pesos y luego mi mamá las despintaba a los tres días, y yo decía no ya me las despintó ahora me la paga y sí me llevaba a comprar una (Pedro, 28 de febrero de 2014).

La narración de la historia de Pedro se articula en los umbrales del “adentro” y el “afuera”. El “adentro” donde se quedaron ancladas las vivencias del encierro —el anexo y el reclusorio—, y el “afuera”, su presente, en el que cobran relevancia sus experiencias pasadas y a partir de las cuales va configurando su identidad.

Las situaciones que se viven interior de los anexos se encuentran permeadas por el uso de la violencia como un mecanismo a través del cual se intenta “corregir” y “normalizar” el comportamiento de los sujetos. De esta manera, estos cuerpos expulsados biopolíticamente son sometidos a procedimientos disciplinarios, en los que: “se trata de establecer las presencias y las ausencias de saber dónde y cómo encontrar a los individuos, instaurar las comunicaciones útiles, interrumpir las que no lo son, poder en cada instante vigilar la conducta de cada cual, apreciarla, sancionarla, medir las cualidades o los méritos” (Foucault, 1976:147).

Lo anterior se refleja en el testimonio de Pedro, quien fue internado en tres anexos Fuera de Serie, por decisión de su madre y de su tía. La estancia en estos lugares lo llevaron a experimentar diversas formas de castigos corporales mediante el ejercicio de la violencia expresada en distintas tonalidades, a través de las cuales se le coloca en situación de vulnerabilidad al descalificarlo y ridiculizarlo.

Quando me anexan, en mi segundo anexo, pues era estar sentado en una tabla con dos botes, estar derecho. Llegando te cortan pelo, todo pelón con rastrillo y te pasan un chile, sí, cortan un chile y cuando te rasuran te lo empiezan a pasar, te rasuran las cejas, a veces hasta te arrancan las pestañas, o te las queman con el encendedor. Y pues así muchas cosas, que la verdad valoras más que nada el estar en la calle, yo decía: “por qué mi familia me dejó aquí” (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Otro de los mecanismos utilizados dentro de los anexos para disciplinar a los cuerpos juveniles, es la llamada: “experiencia”, la cual remite a una de las técnicas que describe Foucault, respecto a la distribución de los individuos en el espacio, “soledad necesaria del cuerpo y alma decía cierto ascetismo: deben por momentos al menos afrontar solos la tentación y quizá la severidad de Dios” (Foucault, 1976:147). En este sentido, la técnica de la “experiencia” consiste en llevarlos a un lugar alejado en el que se encuentren solos con la finalidad de que reflexionen sobre sus acciones, Pedro narra:

Te llevan a una hacienda y ahí escribes tu historial, toda tu vida desde que empezaste de drogadicto, cuántas veces le gritaste a tu mamá, bueno en esa hacienda es así como para que recapites, porque así sientes el apoyo de alguien, como que alguien te abraza, y pues no hay nadie atrás de ti ¿no? pero como que sientes que estas con alguien, y pues

sacas todo lo que tienes. Después regresas, y ponle que hasta uno o dos meses pues estás bien, pero ya después vuelves a recaer (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Dadas las condiciones de maltrato y violencia que se viven en los anexos resulta impensable que las personas internadas cambien su estilo de vida, pues tanto el caso de Nayvy como el de Pedro coinciden en señalar que no fue por los mecanismos utilizados en el anexo que dejaron de drogarse, sino por el contrario, atribuyen los cambios negativos de su personalidad a esta experiencia. Así mismo la estancia en estos lugares también genera una brecha con la familia, ya que las mismas técnicas de disciplinamiento sugieren que se alejen de los jóvenes, por lo que las madres en aras de buscar una salida favorable para sus hijos, lo hacen, a pesar de que esta acción genera cierto resentimiento hacia ellas.

Haz de cuenta que le dicen muchas cosas a tu familia: “es que él no va a entender, y pues tú tienes que alejarlo para que él se componga, en esos tres meses él se compone”, cuando no es así, al contrario de hacerte un bien te hacen un mal [...] Cuando me anexan, salgo de ese anexo y me vuelvo peor, empiezo a probar el polvo, empiezo a probar de todas las drogas pero llegó el momento en el que dije ya no quiero esta vida, y pues hasta ahora ya ni una cerveza [...] en el último anexo nada más duré una semana y eso porque ya me andaban buscando los judiciales y me anexó mi mamá pero luego me sacó y me llevó para Veracruz, pero regresé y volví a lo mismo y hasta que me agarraron y pues ya hasta ahorita pues le digo a mi jefa que ya no me anexe porque más que nada no me gusta el encierro (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Pedro ingresó al reclusorio Norte en agosto de 2014. El delito por el que fue acusado fue asaltar una gasolinera pero los delitos por los que fue procesado fueron: robo a transeúnte, robo a transporte con lesiones e intento de homicidio. Su sentencia fue de cinco años cuatro meses veinte días, de los cuales pasó cuatro meses en prisión. A su llegada al reclusorio Pedro comenzó a percibir el ambiente rígido que se vive ahí adentro. Sin embargo, él se sentía protegido por uno de sus tíos que también estaba ahí, por lo que lo primero que hizo fue buscar su respaldo. Así mismo, relata que lo primero que le preguntaron cuando llegó a su celda fue de dónde era, por lo que considera que al ser de Martín Carrera “un barrio pesado” le ayudó a que lo respetaran.

Aquí en la calle yo había robado una gasolinera con un amigo y entonces él se fue a chingar, se quedó con treinta y cinco mil pesos, bueno él andaba bien chocho, a él le gustan los psicotrópicos [...] ahí [en el reclusorio], si tú llegas con tu cara de tiernito te van a traer bien *tendo* o sea bien recio, llegando te dan tu bienvenida que tú dices son diecisiete culeros que viven en una celda y nada más hay cuatro camarotes, llegando tienes que estar callado y luego luego te dicen: ¿traes una moneda? Y si no pues hay falla. A mí me la guardaron para el otro día, por eso luego, luego fui a buscar a mi tío, y le dije: “hágame valer” pues mi tío es respetado en el reclusorio norte, y pues les dijo: “al muchacho no se le hace nada, bueno si quieren que chicotee” allá se dice así que chicotee pues ya sabes que es ¿no? [...] Allá adentro tienen sus manas así se les dice a sus amigos y cuando te hacen algo pues no va a llegar uno, van a llegar cincuenta, pues allá adentro lo que tiene peso es el barrio y de donde seas. Como yo, pues soy de Martín Carrera y pues el barrio si es pesado, [...] cuando llegué me preguntaron: ¿de dónde eres? y les dije pues de Martín Carrera y me dijeron: “no hay pedo no más llévatela tranquilo y relax” (Pedro, 28 de febrero de 2014).

El panorama que relata Pedro de su experiencia dentro del reclusorio permite visualizar las precarias condiciones en las que se desenvuelve la vida de los presos, y ante las cuales el uso de la violencia se vuelve una herramienta cotidiana apta para la sobrevivencia. En estas disputas por el control al interior del reclusorio se generan vínculos de poder, entre los custodios y los presos e incluso entre los mismos presos, de ahí que prácticas como: los encierros en celdas de castigo, los piquetes con agujas, las *chineas*³⁹, hacer patitos, carritos⁴⁰, las prendidas, entre otras, son técnicas utilizadas para disciplinar, intimidar y someter los cuerpos de los internos.

Llegando te ponen a hacer patitos y carritos, te dan una *chicha* –es una cobija– como si fuera una jerga y tienes que caminar como si fueras un patito y tienes que caminar y ellos te tiran agua y tú tienes que caminar y caminar hasta que seques todo el patio. Te duele todo y luego ves que todos traen los hongos en las patas así los ves y dices ¡no mames! Y pues allá nadie te cura ni nada, sí te picaron, con un cuchillo caliente te cierran la herida. Ahí no hay nada de hospital (Pedro, 28 de febrero de 2014).

³⁹ Las chineas, señala Pedro, son: “como que te ahorcan, como una llave que te duerme, ya cuando estas dormido te empiezan a bascular” (Pedro, 28 de febrero de 2014).

⁴⁰ Hacer patitos y carritos consiste en secar completamente el patio con una cobija en cunclillas (Pedro, 28 de febrero de 2014).

El *Diagnóstico Nacional de Supervisión Penitenciaria*, publicado en 2012 por la Comisión Nacional de Derechos Humanos (CNDH), reporta las condiciones deficientes y de corrupción que prevalecen en los reclusorios. En el caso del reclusorio norte (situación parecida a la que se vive en otros penales) se reporta que las principales problemáticas son: la sobrepoblación, la insuficiencia de los servicios médicos y de la alimentación, el pago de cuotas para: la protección de los internos, las visitas, llamadas telefónicas; además son los familiares quienes proveen los productos de uso cotidiano a los internos.

Aunado a lo anterior se alerta sobre la violencia que se vive al interior de los penales, de las cuales las más frecuentes son las riñas 41.3 por ciento y los homicidios 20.1 por ciento (De Buen, Ley y Solís, 2013:42). Por tal motivo es común que los presos experimenten excesos de tensión y miedo por las amenazas que se suscitan entre ellos mismos, y ante los cuales tienen que mostrarse obedientes o bien implementar mecanismos que les permitan sobrellevar dicha situación. En el caso de Pedro, notamos que utiliza como estrategia la protección que le brindan sus familiares, la confrontación, pero también recurre a sus creencias religiosas como una táctica que le brinda fuerza y seguridad, Pedro narra:

Quando cayó el *güey* con el que robé, pago doscientos pesos para bajar de población a ingreso nada más para decirme con veinte *güeyes* detrás de él: “deja que bajes y te voy a matar”, ese era mi miedo ¿no?, yo decía: “chale, yo sé cómo va de ese lado, son unos piquetes o algo” y pues dices como para venir para que te piquen o te dejen más que nada una cesárea, porque es lo que traen todos traen su cicatriz en el reclusorio. Y pues yo decía más que nada, yo le tengo que echar ganas y le rezaba a mi *Sanjuditas* y al Señor de Chalma, y les decía sáquenme de este lado y pues ya, gracias a Dios.

Por lo anterior, observamos que la configuración identitaria de los jóvenes se encuentra enmarcada en contextos específicos que tienen que ver con el dónde están y cómo se mueven los sujetos y que es a partir de estas dos variables que se definen y diferencian los tiempos sociales de cada sujeto, pues como señala José Manuel Valenzuela: “dónde está” y “cómo se mueve” se encuentran definidos de manera importante por condiciones objetivas de vida y contextos socioeconómicos específicos que inciden, de manera directa,

tanto en la esperanza de vida al nacer como en la intensidad del envejecimiento” (Valenzuela, 2009:23).

La estancia de Pedro en el reclusorio lo llevó a experimentar situaciones de violencia en las que tuvo que hacer uso de ella como una estrategia de sobrevivencia, de ahí que señala: *“era de que él me picará a mi o yo a él y pues mejor lo pico yo a él ¿no? Y pues lo tuve que picar”*, en este fragmento del testimonio de Pedro se observa cómo la esperanza de vida depende de los acontecimientos que se van presentando en el ambiente hostil que se vive en el reclusorio: peleas, castigos, retas, acoso, consumo de drogas, etcétera.

Sí, estuve cuatro meses. Pero allá adentro los días son eternos, un día es como una semana, tienes que pasar cuatro listas, la primera es a las cinco de la mañana que es cuando te levantan, “Oropeza” y así todos los apellidos, pero como son ojetes, pues los dicen rápido para que no los escuches y te lleven al castigo. Yo estuve en el castigo el 24 de diciembre, es que yo me tuve que pelear con un güey allá adentro y pues si le tuve que dar unas prendidas, ¿no? Porque era de que él me picará a mi o yo a él y pues mejor lo pico yo a él ¿no? Y pues lo tuve que picar, entonces ya me querían abrir proceso por eso, por intento de homicidio, que por robo, que por la china [¿La china?] O sea nos chinean ahí adentro, te roban te chinean pues y te debes quedar callado porque si vas y te ponchas es peor, poncharse es ir de chismoso con el custodio [...] O sea pues, más que nada ahorita que yo piqué al chavo ese pues sentía feo no, porque nunca lo había hecho, nunca había picado a nadie, y pues verlo así con su sonda así que ahora trae para sus orines y luego cuando yo iba saliendo el chavo me decía “sabes que vas a regresar”. Te avientan una maldición gitana, así se llama, igual le piden al diablo, “sabes que tú vas a regresar y cuando regreses te voy a chingar, te voy a pedir una moneda” te dicen (Pedro, 28 de febrero de 2014).

De acuerdo con Anne Huffschmid: “Es a través del cuerpo que los seres sociales experimentan el espacio y la historia, lo corporal como experiencia y práctica situada, significado y significante” (Huffschmid, 2013:116). Desde esta perspectiva podemos visualizar la manera cómo el contexto del reclusorio se apropia del cuerpo de Pedro en el momento en que comienza a interiorizar los códigos de las prácticas que se viven ahí

adentro, los castigos, los enfrentamientos, los mecanismos de defensa, los cuales tienen como blanco el cuerpo y es a través de él que significa su estancia en el reclusorio.

La interacción que Pedro establece con otras personas dentro del reclusorio le permite apropiarse de nuevos referentes culturales que lo llevan a experimentar cambios en su estilo de vida a partir de los cuales reconstruye su identidad, pues como señala Gilberto Giménez: “[las identidades] pueden cambiar por adaptación gradual o por mutación, cuyas dos figuras fundamentales son la asimilación y la diferenciación” (Giménez, 2012:233).

Es así que, al apropiarse del lenguaje de la cárcel comienza a asimilarse y sentirse parte de los internos en el sentido que aprenderlo le permite interactuar y a la vez utilizarlo como mecanismos de sobrevivencia. Por otra parte, Pedro, busca diferenciarse de ellos, por lo que encuentra en la vestimenta un elemento que le permite distinguirse:

Allá adentro el que tiene dinero es el que se puede mover. Allá adentro usar una playerita blanca, sí el custodio te la ve, ya tienes que sacar uno de a veinte. Y pues allá adentro lo que vale es que vean que traes una moneda, a los que traen una moneda se les dice jefas, y pues eso se nota si traes unos *Jordan*, así te conocen y dicen el chavo si le echa. [...] Más que nada el color, si tú te vistes de *beige* en el reclusorio norte no vales nada papá, tienes que vestirte de blanco. Cuando yo llegué traía unos zapatitos cafés que me acababa de pasar mi mamá, unos *Andrea* de catálogo [...] y llego y me bajan al anexo seis, eso que yo era primo delincuente, o sea es la primera vez que tú haces tus delitos. [...] Pero te digo cuando llegué al anexo te tiran todo y te quitan todo y te dan todo lo que no sirve y pues yo decía: “*chale* a mí jefa le costaron mis zapatos, a mí tía le costó mi pantalón”, porque hasta con pantalón *GoGa* o sea de marca traía yo allá adentro, camisitas [de tirantes blancas] yo decía: “si a mí jefa le cuesta” y pues tuve que ponerme al pedo. Igual a otro morro que traía unos *Puma*, yo le decía: “no te dejes hermanito, no dejes que te quiten tus zapatos. Si tu familia te los manda con sacrificio pues imagínate que esos *güeyes* te los quiten” y él me decía: “¡Va mi barrio!”, porque me decía barrio, “¡Vamos a echarle!” y pues nos pusimos al pedo (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Como se ha mencionado anteriormente la vestimenta representa un papel importante en la configuración identitaria de los jóvenes. No obstante, el uso del uniforme color *beige*, en tanto mecanismo normalizador, invisibiliza los rasgos identitarios de los presos al

homogeneizarlos y asignarles los roles que cada uno debe realizar, dejando claro cuál es su lugar de pertenencia.

De esta manera el cuerpo uniformado de los presos se encuentra condicionado por la carga simbólica de lo que representa dicho uniforme, es decir, el simple hecho de portarlo referencia un cuerpo subordinado, dominado y controlado. Sin embargo, al agregar elementos como “la playerita blanca” o poseer tenis de alguna marca reconocida, los diferencia y al mismo tiempo connota jerarquía entre los mismos presos.

Sin embargo, la ruptura de los códigos del uniforme carcelario se puede interpretar como una táctica de biorresistencia (Valenzuela: 2009), en la que los sujetos –a pesar de que tienen que pagar– confrontan las disposiciones normativas del reclusorio por medio del vestuario. De acuerdo con Ugo Volli el efecto comunicativo de la vestimenta posee dos niveles: “*el efecto* buscado y el de la intención de *obtenerlo*” (2001:63). El primero se encuentra en la necesidad de distinguirse de los otros presos y el segundo el poder que les otorga destacar mediante el uso de ciertas marcas, prendas, de ahí que se vuelve una lucha constante: obtener ese prestigio y conservar sus pertenencias.

En la siguiente fotografía (figura 5) podemos observar algunos cambios en la apariencia de Pedro, se percibe un cuerpo grueso, en sus brazos se marcan tenuemente huellas del ejercicio que realizaba dentro del reclusorio, la ceja depilada, el cabello recortado tipo tapa teñido de güero que contrasta con su piel morena. Sobre su cuerpo escenario (Finol, 2008) asoma en su pecho el nombre de “Rosa” signo de un amor pasado, en su brazo derecho resalta la imagen del Señor de Chalma, santo del que es devoto, y en el izquierdo el nombre de su madre, acompañado de un rosario.



Figura 5. Una de las actividades que realiza actualmente Pedro es la venta de objetos religiosos.

Primero fue el nombre de Rosa, mi ex-pareja que me clavé demasiado con ella no más porque me mantenía. Ella trabajaba en las ferias y pues siempre traía dinero, nos íbamos a todas las ferias y pues siempre había billete y yo decía pues me conviene la mujer, pero ella tenía 35 y yo 16 años cuando me junté con ella y pues ella ya tenía dos hijos, una de doce y mi madrina de bautizo me decía: “imagínate perico, cuando crezca la niña te va a gustar más la niña, ya no vas a querer a la mamá” y pues ahí fue cuando me abrió los ojos y dije: “Sabes que Rosa, hasta aquí” [...] Me acabo de tatuar mi *sanjudas* [en la espalda] allá adentro.

Actualmente Pedro cumple el resto de su sentencia penal en libertad, por lo que tiene que asistir a firmar mes con mes. A raíz de su estancia en el reclusorio le ha sido difícil incorporarse en algún trabajo, por lo que ha optado por vender dulces en los camiones y ayudar a su madre y su tía en la venta de objetos religiosos en el Templo de San Hipólito y en la Basílica de Guadalupe. Asimismo, atribuye este cambio en su estilo de vida para darle otro ejemplo a su hijo, pues desde su salida del reclusorio comenzó a convivir con él.

El día de hoy tengo que valorar a mi familia, no más que nada, porque pues allá adentro pues como que dices comes rancho, ponle que te dan pollo o lo que te den pero pues allá adentro el que sea pollo te vale. [...] Ahorita ya ando trabajando en los camiones vendiendo dulces, a mí no me da pena, porque pena sería regresar como pendejo otra vez al reclusorio, y pues el día de hoy me subo a los micros y me gano ochocientos pesos, novecientos al día, y voy empezando de nuevo ya renté mi departamento ya estoy

empezando a comprar mis muebles. [...] El reclusorio me cohibió, ya no me gusta salir, veo a los policías y luego se me quedan viendo y pienso no vayan a parar porque ahorita estoy firmando porque salí con cuatro años nueve meses de firmar y me vayan a aventar un robo o algo. Por eso le digo a mi chavito: “tú también ya no salgas, usted pórtese bien” (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Finalmente, en el testimonio de Pedro se puede apreciar los distintos matices que tienen los episodios de su vida, de los cuales los más significativos son: el consumo de drogas, la estancia en el anexo y en el reclusorio, ya que a partir de ellos configura, y es desde ella donde invierte el significado peyorativo que se le ha asignado a las prácticas que realiza.

4.3. San Judas y yo: experiencias devocionales en torno a San Judas Tadeo

En este apartado se presentan tres relatos en los que se narran los significados que las y los jóvenes atribuyen a San Judas Tadeo y el discurso que construyen sobre sí mismos en relación con el santo. De ahí que, fue importante cuestionarnos qué hacen los devotos con el santo, principalmente los jóvenes, y qué dicen de él, para conocer la manera en que representan a San Judas Tadeo, así como la manipulación que hacen de los símbolos para hacer perceptible su creencia.

Por lo que, veremos a San Judas Tadeo como el símbolo dominante⁴¹ dentro del ritual, en tanto que los devotos realizan una serie de acciones para que éste interceda ante los acontecimientos difíciles y desesperados que se presentan en su día a día, ya que “el símbolo viene a asociarse a los humanos intereses, propósitos, fines, medios, tanto si éstos están explícitamente formulados como si han de inferirse a partir de la conducta observada” (Turner, 1999:22).

4.3.1. El manto de protección

La experiencia de la devoción de Misael por San Judas Tadeo se enmarca en un momento de desconcierto respecto al rumbo que tomaría su vida. Así por invitación de su amigo Jaime acude por primera vez al Templo de San Hipólito. A partir de este encuentro con San Judas Tadeo, Misael lo integra como parte de su sistema de creencias, pues lo ve como una opción de cambio en su vida. De modo que su devoción comienza en 1999, cuando en su desesperación por encontrar un empleo y tras la recomendación de su amigo de rezarle a San Judas Tadeo la oración dedicada al trabajo, lo consigue.

Mira, yo empecé a en base a la amistad de un chavo más grande que yo. Yo tenía dieciocho años, era muy rebelde con mi mamá y mis hermanos. Entonces tenía unos problemitas por ahí, entonces yo quería componerme encontrar trabajo, y pues mi desesperación yo salía a buscar trabajo y no encontraba, y bueno, conozco a este señor amigo mío y me dice: “hay

⁴¹ Para Víctor Turner el símbolo es “la más pequeña unidad del ritual que todavía conserva las propiedades específicas del ritual” (1999:21) De ahí que distingue dos tipos de símbolos dentro del ritual: símbolos dominantes: son considerados como fines en sí mismos, se caracterizan porque en ellos se condensan diversos símbolos, unifican significados dispares e interconexos y su sentido emerge de las relaciones estructurales de cada contexto (1999:30). Mientras que los símbolos instrumentales son considerados como “medios de consecución de esos fines” (1999:35).

que tener fe en Dios” y me regaló una estampita de San Judas Tadeo, y me dijo que le rezara, que le pidiera con mucha devoción si me quería componer, si quería encontrar trabajo, si quería salir adelante ¿no? Fue tanta mi devoción, le recé la oración, y ¿qué crees? Que al otro día salí a buscar trabajo y encontré. [...] Mi fe comenzó en 1999 y hasta la fecha sigo creyendo, a lo mejor no en todo me ha ayudado pero en lo que más necesito sí (Misael, 18 de marzo de 2014).

Tomando en cuenta que San Judas Tadeo es el santo que atiende los casos difíciles y desesperados, podemos observar en la narración de Misael que no encontrar trabajo es la situación “desesperada” por la que pide la intercesión divina. De esta manera, el santo se convierte en un recurso simbólico mediante el cual va enfrentando los acontecimientos que se presentan en su día a día, por ejemplo los problemas en su matrimonio, la salud de sus familiares, lo económico, etcétera.

En este sentido, las acciones que realiza para manifestar su devoción, se distinguen entre las cotidianas y las que lleva a cabo los días 28 en especial en el mes de octubre. Las primeras, son de forma individual y consisten en encomendarse a San Judas Tadeo todas las mañanas por medio de una serie de oraciones, Misael narra:

Por lo regular tengo un momento en las mañanas. Tengo un altarcito, bueno es un poster que yo tengo en mi lugar de trabajo y cuando yo desayuno o antes me pongo a hacer una oración o a rezar un padre nuestro, a lo mejor hay días que no me da tiempo de hacerlo pero por lo regular cuando sé que tengo mucho trabajo procuro cuando salgo de aquí de tu pobre casa hacia el trabajo ir rezando (Misael, 18 de marzo de 2014).

La estructura de las peticiones de favores mediante oraciones está basada en seguir lo indican las estampitas o la Novena dedicada al Apóstol San Judas Tadeo. En el caso de la Novena, el acto del culto inicia con una oración preparatoria, seguida de una meditación en la que se proclaman las virtudes que tiene San Judas Tadeo para que éste interceda.



Figura 6. Oración del trabajo

La figura 6, es un ejemplo de las oraciones que se rezan para solicitar la intercesión del santo ante una causa difícil, en este caso conseguir trabajo. En consecuencia, se puede considerar a las oraciones como el canal que permite establecer una comunicación con el santo, ya que al rezarla el devoto emite la petición por la cual desea la intervención del santo y al obtener una respuesta se compromete a retribuir ese favor ya sea material o simbólicamente.

Para Misael, esta oración es significativa, ya que fue a través de ella que comenzó su fe, además, considera que es algo que no le puede faltar, pues de otra forma no podría ofrecerle a su familia lo necesario por eso recurre constantemente a reafirmar su petición.

Mira la oración la rezas, hay un pedazo donde dice que hagamos la petición. Entonces haz de cuenta que rezo la oración que es más o menos así: “gracias San Judas Tadeo por los favores recibidos” y ya le digo **ayúdame a seguir conservando mi trabajo**, también le pido que me dé salud, que cuide mucho a mi familia, a mis amigos, que todos estén bien y pues que si alguien está mal pues que les eche la mano (Misael, 18 de marzo de 2014).

Asimismo, la presencia ciertos objetos en el ritual es esencial, ya que representan el vehículo mediante el cual obtienen el cumplimiento de la petición. Víctor Turner los nombra símbolos instrumentales, por lo que señala:

A un símbolo instrumental hay que contemplarlo en términos de su contexto más amplio, es decir, en términos del sistema total de símbolos que constituye un ritual dado. Cada tipo de ritual tiene su propia manera de interrelacionar símbolos, manera que con frecuencia

depende de los propósitos ostensibles de ese tipo de ritual. [...] los significados de cada uno de ellos están asociados a poderosas emociones y deseos conscientes e inconscientes. (Turner, 1999:35).

En la siguiente fotografía (figura 7) se presentan algunos objetos como: la playera, las estampas, los posters, una carta, los CD's y la imagen santo, que Misael ha utilizado como medio para relacionarse con el santo, de ahí que los considerare como objetos sagrados no sólo por tener presente la imagen de San Judas Tadeo, si no porque han sido bendecidos por el sacerdote.



Figura 7. Exvoto-Misael

Asimismo, Misael, prometió colocar un altar con una imagen de San Judas Tadeo de casi dos metros de altura en su casa, y por medio de este altar difundir la devoción en su comunidad. Por lo que, cada 28 de octubre invita a sus vecinos a la misa y comida que ofrece para festejar al santo. Si bien, esta práctica se coloca al borde de la ortodoxia al incluir como parte del rito la misa ofrecida por un sacerdote toma otra connotación, ya que en el momento que ocurre se vuelve un espacio sagrado.

Van dos años seguidos que aquí en la casa hacemos misa, procurando que haya bendición para la casa, los amigos y todo lo que nos rodea ¿no?, y pues que sirva hasta para la colonia, para que cambien las cosas, mira tengo metido en la cabeza que antes que lo tenía metido allá adentro, lo saqué y cambiaron muchas cosas y empeoraron otras [...] Lo que yo hago en la casa es con el fin de que la gente se la pase bien, y no con el fin de que vamos a tomar, eso es aparte jajajá, pero sí es una forma de agradecerle y festejarle por todo lo que nos ha dado.

Otras de las prácticas que ha realizado Misael con la intención de expresarle agradecimiento a San Judas Tadeo, han sido: caminar desde su casa al Templo de San Hipólito con su imagen del santo y vestir a semejanza del santo como agradecimiento del nacimiento de su hijo, Misael narra:

Me vestí de San Judas, **usé el manto de protección** por un año y después de cumplir el año lo usaba cada veintiocho hasta cumplir otro año. Pasando ese año volví a usarlo cada 28 de octubre pero luego dije ya cumplí y lo guardé. Fue una manda que hice en el tiempo que mi esposa no podía tener bebés, yo le pedí que si nos daba o que ella pudiera tener un bebé pues sería más la fe, y pues mira ahí está mi hijo. [...] también llevaba rosas, un ciento de rosas y se las daba a las personas que llevaban imágenes, cuando fue la manda de mi bebé sólo se las daba a los niños como agradecimiento. También cuando mi hijo se nos estaba yendo, también en agradecimiento les dimos a los niños juguetes entre muñecas, pelotas, carritos, fue como un ciento de juguetes. Lo que ahora hago es repartir junto con mi esposa dulces casi a los puros niños (Misael, 18 de marzo de 2014).

“El manto de protección” en tanto actor no humano (Díaz, 2002) presente en la ritualización que efectúa Misael, por un lado le permite cumplir la triada: oración-petición-ofrenda a través de la cual establece una conexión simbólica con el santo al pagar el favor concedido. Por otro lado, el mensaje que emite al intervenir el espacio público lo distingue e integra socialmente, es decir, se distingue de otras personas que no son creyentes del santo pero es integrado como parte de la colectividad de devotos reunidos en el Templo de San Hipólito cada veintiocho de mes.

Finalmente, se puede decir que la devoción que tiene Misael por San Judas Tadeo es un referente desde el cual organiza su relación con el mundo y con los demás sujetos. De ahí que, sus preocupaciones por las cuales solicita la intervención del santo están enfocadas a resolver cuestiones que le den seguridad y tranquilidad, por lo que pide, por el trabajo, la salud y el bienestar de su familia, pues al desconfiar de lo que el gobierno le puede ofrecer apuesta el sentido de su vida a dicho santo.

4.3.2. Él es quien me manda, es mi patrón

Nayvy comenzó a creer en San Judas Tadeo en el año 2007. En esos momentos la situación difícil por la que pedía la intercesión del santo, era esclarecer la muerte de su hija, ya que se encontraba devastada por lo ocurrido y sin las pruebas necesarias para poder demostrar su inocencia. Esta experiencia la describe así:

Quando falleció mi hija fue cuando yo conocí al patrón, porque a mí me detuvieron y pase por muchas cosas. [...] Pero de plano cuando fallece mi hija todo se me derrumba y pues yo hablé con él y le dije que me ayudará a salir de todo esto, porque este golpe yo no lo iba a soportar pero que yo tenía a mi Jatziry o sea que tenía alguien por quien vivir. [...] yo le dije que me sacara de ese problema y que yo iba a ser la mejor madre [...] porque me iban a llevar al reclusorio fue algo horrible [...] yo hablé con mi patrón y le dije, ayúdame y yo te prometo estar y ser la mejor madre [...] y pues él me sacó de esa bronca y como yo le dije que si él me sacaba yo iba a estar con él siempre pues lo he cumplido (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En esta narración se puede observar que, el que se resolviera de manera favorable su situación judicial, significó para ella un milagro, a partir de este momento, Nayvy integra a su sistema de creencias a San Judas Tadeo. De esta manera, el santo se vuelve un referente identitario a través del cual, cobran significado las experiencias y acontecimientos que se le presentan, en su día a día, pues comienza a verlo como una figura divina en la que puede confiar.

Asimismo, al reconocerse como devota también marca una distancia entre las prácticas que a ella la caracterizan como tal y la diferencian de otros devotos. Nayvy, explica:

Yo no vengo por venir o por sentirme tengo un *sanjuditas* y me saco una foto y soy devota, no, eso no es de nada más hoy, es diario. Amigas y amigos me dicen regálame un *sanjudas* y les digo perfecto yo te lo regalo de corazón pero ¿para qué lo quieres?, ¿para pedirle cada que se enferme tu hijo?, ¿para pedirle cada que te vaya mal?, me dicen: “no te enojas Nayvy” [...] Ahorita ves a los jóvenes y están bien tronados y hasta usan al patroncito para drogarse. [...] Luego hay gente que cree en él entre comillas, te puedo decir por qué, a mí me choca que pidan dinero, eso no me gusta, es respetado también es muy respetado ¿no?, pedir dinero y todo, pero a mí no me gusta, no me gusta que se droguen aquí en la

iglesia no me gustan muchas cosas, pero no puedo llegar y decirles no lo hagas (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Nayvy, relata que a partir de su devoción por San Judas Tadeo dejó atrás “un mundo oscuro” en el que su trayectoria se desplazaba en un cuerpo descuidado, enfermo, agotado, delgado, violentado por el consumo de drogas, para pasar a un cuerpo aliviado, ejercitado, en el cual recobró las “ganas de vivir”. De este modo, adjudica los cambios positivos en su vida a San Judas Tadeo, por lo que significa al santo de la siguiente manera:

[...] No hay nadie más que él [San Judas Tadeo] **él es quien me manda**, es mi patrón él es el que decide cuándo me voy o cuándo no me voy, qué es lo que me pasa o lo que no, puede ser mi mentalidad ¿no? Pero para mí siempre va a ser mi patroncito, siempre (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

A partir de significar al santo como “quien la manda”, se pone de manifiesto la subjetividad de Nayvy frente a San Judas Tadeo, por lo que la interpretación que hace del santo la lleva realizar una serie de rituales: persignarse diariamente, rezarle, prenderle una veladora, mediante los cuales establece un vínculo de cercanía con él y reafirmar su creencia.

Por eso diario me pongo a su disposición, me persigno y ahí está conmigo. Todas las mañanas le digo: ¿cómo amaneciste patroncito? Aunque luego me dicen ¿con quién hablas? Luego hay veces que **hay gente que no sabe y piensa que estoy mal, que estoy loca** que dice “es que tú hablas siempre con él”. Pero pues así debe de ser, no nada más cada 28 o cada 28 de octubre, eso es diario (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

El lazo de cercanía que tiene Nayvy con el santo le ha servido de apoyo y protección, pues ha encontrado en él, alguien que la escucha y le ofrece soluciones a sus problemas y dolencias; por ejemplo, no volver a drogarse, la muerte de su hijo y de su hermana, discusiones con su madre, rupturas amorosas.

Cuando tengo algún problema yo **abrazo a mi sanjuditas** y digo: “**no me dejes, no me dejes**” y me agarro a él porque no te creas de repente no es fácil, ahorita te puedo decir, ya me dejé de drogar ahorita llevo casi diez años que me dejé de drogar pero no ha sido fácil he perdido muchas personas en mi vida, por lo que yo te puedo decir, que soy una persona fuerte [...] Porque es horrible levantarte tienes que escalar muchas cosas para poder, porque esas drogas te matan por dentro y dices ¡me quiero drogar! Y por otro lado

nadie te apoya. Pero yo fui bendecida porque yo decía me voy a drogar, me voy a matar, ya no quiero vivir, y del otro lado San Judas me hacía ven, ven, te voy a enseñar otra forma de vida, te voy a enseñar que el mundo no es como tú lo ves –así me dijo–.

De acuerdo con Desirée Martín: “Muchas personas veneran o se identifican con estas figuras no sólo porque sirvan como ídolos carismáticos, sino también porque sirven como vehículos para la propia narrativa de pertenencia” (como se cita en Sánchez, 2014:997). En este sentido, la frase: “abrazo a mi *sanjuditas* [...] me agarro a él” podemos identificar gritos de incertidumbre ante los cuales Nayvy encuentra en San Judas Tadeo un punto de alivio y estabilidad que le permiten, de acuerdo con Pablo Sermán, tejer una relación entre “la comunión con Dios y el bienestar material” (como se cita en Reguillo, 2010:410).

Así pues, es a través de su creencia en San Judas Tadeo, y otros santos, que comienza a tejer lazos de pertenencia mediante los cuales va configurando el sentido de su vida; es decir, al sentirse acogida, amparada y protegida por el santo Nayvy articula una relación entre ella y el santo que por un lado le permiten resolver sus angustias, y por el otro la integra con otros devotos.

Creo en Dios, la Virgen de Guadalupe, la niña blanca –así se le llama– es la Santa Muerte, a ella la respeto nada más, **pero San Judas es *sanjudas***. Igual como dice una canción: “**a todos los santos les prendo velitas, pero sólo a *sanjuditas* lo tengo en mi corazón**” a ninguno le hago el feo, que Virgen de Guadalupe tú que eres madre protege a mis hijas, Diosito tu que diste la vida por nosotros protege mi camino, **San Judas eres mío y yo soy tuya ¡ahí tú sabrás, siempre protégeme! Siempre lo he dicho respeto a los santos pero él es el que me mira**, es lo que pienso (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Lo anterior puede parecer irracional para aquellos que no comparten el sistema de creencias de Nayvy, en tanto que desde la lógica de la modernidad se ha deslegitimado aquellos saberes que se contraponen a las formas racionales de entender la vida a partir del pensamiento científico, de ahí que se cuestionen las prácticas que sustentan las creencias de los sujetos. Por lo que, en el caso de Nayvy, podemos observar como las formas de relacionarse con el santo con significativas, ya que le han permitido crear un código de comunicación con él, para expresarle sus preocupaciones, y al mismo tiempo reflexionar sobre sus acciones, para después como parte del ritual, seguir con la triada:

oración-petición-ofrenda (Zamora, 1989:535) y encontrar una respuesta favorable que guíe su vida.

Me doy cuenta cuando actúo mal y él está enojado conmigo porque pesa, mira tú ¿cómo lo sientes? –ligero. Cuando lo siento así bien pesado pesado le digo: “quiovolas, ¿ahora qué hice?” entonces empiezo a reconocer todo lo malo que yo hice y me pongo a su disposición y hago una manda [...] pero siempre le hablo de frente o luego arriba donde esté o si no aquí teniéndolo abrazado pero siempre mirándolo a los ojos porque a él no le gusta la gente que miente [...] a él lo respeto a los demás no, y una forma de respetar es verlo a los ojos, por eso luego le digo “¿tú qué?” (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

En este sentido la apropiación que hace Nayvy del santo se manifiesta en la manera en que lo decora, así como los objetos personales que ha incorporado al santo. De ahí que pintarlo de morado, por ser su color favorito, pegar una serie de monedas en la base que sostiene al santo, escribir en el nombre de su hermana “Tere” en el bastón, entre otras. Esto habla de la libertad que tienen los devotos para modificar las imágenes religiosas en aras de personalizarlos y sentirlos más próximos.

Diario le prendo una veladora, tengo un altar en mi casa, tengo como trece *sanjudas*, de diferentes tamaños y colores, pero siempre traigo éste. **Es morado porque a mí me encanta mucho [este color] y siento que así me representa y esteee... y siempre lo he dicho el día que yo me muera, ah, porque un día me voy a ir, quiero que en mi tumba esté éste.** [...] Lo mandé pintar, yo lo iba a pintar, pero la verdad yo creo que no me iba a quedar y aquí hay un señor y le dije, hasta se lo dibujé, y le dije: “mire, así le va a hacer exactamente como le digo. Así con amarillo aquí, acá más clarito y con brillo exactamente así lo quiero” y pues desde el día que me lo enseñó ya no lo solté, eso fue como hace seis años (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Al cambiar el color tradicional del manto blanco con verde y amarillo por un color morado se renueva los significados dados al santo e incluso se puede interpretar como una forma de transgredir las normas eclesiásticas, pues como bien apunta Reneé de la Torre: “Vistiendo santos, el pueblo es capaz de elegir sus propios mártires y de reescribir ritual y oralmente hagiografías ejemplarmente mundanas” (De la Torre: 2013, s/p).



Figura 8. San Judas viste de morado.

En la fotografía (figura 8) podemos observar la manera cómo Nayvy se apropia de la imagen de San Judas Tadeo en la configuración de su estética corporal, en el sentido que tanto el tatuaje, como la figura de yeso se convierten en una extensión (Fuentemayor, 2005) del propio cuerpo, en tanto que ambos; así como los objetos que adornan al santo, forman parte de la narrativa que la caracteriza como devota.

Su presencia en el templo de San Hipólito acompañada de su imagen de San Judas Tadeo, así como el tatuaje que porta en la pierna derecha, habla de los rituales que realiza en torno al cumplimiento de las promesas, es decir, las dos acciones tienen como antecedente una petición por lo que portar el tatuaje como realizar la visita corresponden a la paga de algún milagro.

No obstante, dichos signos también le permiten ser reconocida por los otros como devota, e incluso han contribuido a cambiar la imagen que tenían sobre ella, ahora se le reconoce como devota de San Judas Tadeo, lo cual la hace sentirse respetada. Nayvy narra:

Me gusta que me respeten por él, porque siempre paso por la tienda de mi colonia y me dicen: “ya te vas hija a sanjudas, que bueno que Dios te bendiga” menos mi madre ¿no?,

pero de todos modos pues que me digan “que Dios te cuide” pues ayuda, te hacen sentir respetada por *sanjudas* y ya no como antes que me decían “ahí va la drogadicta” ¿no? [...] luego ando echando cotorreo y me dicen “pidés por mí” siempre y en el *feis* también me dicen. Les digo yo pido por ustedes yo voy a hacer lo que ustedes me pidan pero ustedes también. Ahí les echo humildad, como dicen en el anexo, les echo humildad, o sea todo lo pidés con humildad que humildad casi no hay (Nayvy, 28 de mayo de 2014).

Por todo lo anterior, se puede decir que es en el cuerpo, donde se ancla la creencia, ya que desde él y en él, se viven las experiencias de fe, que llevan, a las y los jóvenes, a seguir creyendo en San Judas Tadeo, al mismo tiempo que desde el cuerpo expresan su devoción.

4.3.3. ¡Hágame valer, patrón!

En el caso de Pedro la devoción a San Judas Tadeo fue inculcada en seno familiar. Fue a raíz de una petición que realizó junto con su tía y en un momento que ante la falta de empleo emprendieron un negocio de artículos religiosos en el Templo de San Hipólito. Pedro recuerda:

Comencé a creer en San Judas Tadeo por un milagro que tuve, bueno yo vine a pedirle un favor a San Judas. Cuando nosotros empezábamos aquí de comerciantes comenzamos sólo vendiendo collaritos y pues **le pedíamos a San Judas que nos echara la mano** para tener más puestos y de hecho pues hubo un tiempo que mi madre tenía los mejores, toda esa hilera eran lugares de ella. Entonces desde ahí empezamos a ser devotos de él (Pedro, 28 de febrero de 2014).

A partir de este acontecimiento, Pedro, comienza a tener presente en su imaginario la idea de que puede confiar en el santo, por lo que su devoción se encuentra anclada de manera significativa en su trayectoria de vida; para él San Judas Tadeo es:

El patrón de las causas difíciles y desesperadas [...] Cada quien su fe. Yo creo que si le pidés de corazón pues te va a ayudar, no, ya sea con tu familia o si tienes un algún drogadicto pues también. Yo también pasé por las drogas un buen rato, me aventé cinco años de drogadicto, del diario me aventaba tres latas de activo del diario me encerraba en tu humilde casa era pues un tiempo donde mi mamá entraba a la casa y me veía ahí tirado todo drogado y mi familia comenzó a pedirle mucho a *sanjuditas* que me sacara de ese vicio (Pedro, 28 de febrero de 2014).

En este fragmento del testimonio podemos observar, cómo al ser su familia la que solicita la intercesión de San Judas Tadeo para que deje de drogarse, Pedro se libera de la retribución de dones que se realiza según el ritual, ya que en este caso él sólo representa la persona sobre la cual se espera recaiga la acción solicitada al santo.

La situación anterior se diferencia de la vivencia de Pedro en el reclusorio, donde siente la necesidad de recurrir a San Judas Tadeo como un recurso divino que le permita obtener su libertad. Pedro, narra:

Desde que yo llegué al ingreso le dije **¡hágame paro patrón!**, yo no soy gente de estar de este lado y pues sí me sacó, gracias a Dios (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Como se puede observar, Pedro se siente escuchado por el santo, e interpreta el haber recobrado su libertad como un milagro concedido. De esta manera, renueva su creencia en el santo y al mismo tiempo genera una relación personal con él, por medio de la promesa; pues es a través de ésta, logra una comunicación con el santo, ya que “la promesa nace del ser necesitado, se dirige a la divinidad y termina en el hombre; éste cumplirá lo prometido una vez que ha recibido el favor solicitado” (Rodríguez, 1989:124).

Me acabo de tatuar mi sanjudas allá adentro en el reclusorio y pues fue una manera de pedirle que yo saliera de ese lugar, la verdad, **yo le prometí**, le dije: “Bueno si tú me sacas de este lugar pues yo me tatuó tu imagen”. Y pues me sacó, **bueno me hizo el milagro** (Pedro, 28 de febrero 2014).

De esta manera, mediante la promesa se evoca a la obtención de un hecho milagroso, con la cual el creyente se sienta satisfecho, a partir de ello se genera un vínculo de pertenencia, ya que como menciona Desierée Martín: “Esos poderes milagrosos son los que atraen a los hombres [...] ya que ellos son un espejo de sus dolencias, carencias y preocupaciones” (como se cita en Sánchez, 2014:993). En la fotografía (figura 9) se observa el tatuaje que se realizó para cumplir la promesa hecha al santo por cuarenta pesos dentro del reclusorio.



Figura 9. Pedro se tatuó la imagen de San Judas Tadeo como una forma de agradecimiento por ayudarlo a salir del reclusorio.

Pedirle a *sanjuditas* no fue el único recurso que tenía a la mano para salir del reclusorio, pues también recurrió al Señor de Chalma a quien le prometió caminar desde el reclusorio norte hasta su santuario el cual se encuentra ubicado en el kilómetro once al oeste de Malinalco, sin embargo no la ha cumplido, por lo que ha renovado su promesa.

También le hice una promesa a mi Señor de Chalma que yo me iba a ir caminando del reclusorio norte hasta Chalma, pero pues no se lo cumplí, pero ahora le prometí que voy a ir a regalar comida, van a ser carnitas, voy a ir a regalar comida a Chalmita (Pedro, 28 de febrero de 2014).

De manera que en el sistema de creencias de Pedro sus apuestas de esperanza no sólo están enfocadas en San Judas Tadeo, sino que también, el Señor de Chalma y la Santa Muerte, así prácticas devocionales están dirigidas a las tres imágenes pero no las realiza al mismo tiempo.

Así, las expresiones devocionales que Pedro realiza en torno a su creencia en San Judas Tadeo, no están relacionadas con la asistencia mensual al Templo de San Hipólito, sino que las realiza de forma privada e individual en su casa, por medio de rezos, solamente acude el día 28 de octubre que es la fiesta oficial para retribuir los favores concedidos obsequiando collares. También acude en peregrinación a las Pintas, Hidalgo; lugar donde se encuentra otra iglesia dedicada a San Judas Tadeo.

Antes de salir de tu humilde casa le prendo una veladora, le rezo y le doy gracias por un día más, ya en la noche le llevo sus flores bendecidas y una veladora bendita. [...] luego los 28 de octubre me voy en la peregrinación a las Pintas Hidalgo, me voy hasta allá caminando, pero eso es a veces los 28 de octubre que es la fiesta [...] Pero los 28 de octubre regalo 280 collares, porque son diez meses en los que le pido a él para que me saque adelante y pues que haya en tu humilde casa pues un taquito que comer (Pedro, 28 de febrero de 2014).

Finalmente, la forma como Pedro experimenta su devoción al santo está basada en perpetuar la tradición de la devoción a San Judas Tadeo, con el interés de que, tanto su familia como él se sientan protegidos y los ayude a resolver sus preocupaciones por lo que las prácticas rituales que realiza están enfocadas en reconocer al santo como un elemento simbólico del cual recibe soluciones a sus angustias e incertidumbres.

4.4. Ser *sanjudas*: construcción y prácticas corporales

Hablar de las y los *sanjudas*, es hablar de su presencia física y ritual en los alrededores de la Ciudad de México, pero específicamente los días 28 de mes en el Templo de San Hipólito. En este apartado se conjuga la producción fotográfica *el orgullo sanjudas* –en la cual se resaltan los elementos estéticos de la construcción corporal de las y los jóvenes devotos– con los conceptos y categorías teóricas para analizar la manera cómo las y los jóvenes expresan y viven su devoción por San Judas Tadeo; a través del cuerpo, con la finalidad de abordar las preguntas: ¿Qué elementos construyen las corporalidades las y los jóvenes *sanjudas*?, y ¿cuál es el uso y significado que le dan a su cuerpo en torno a su devoción?

Por lo anterior, en un primer momento se presenta una lectura de las construcciones corporales de las y los jóvenes *sanjudas*, a partir de analizar las fotografías de la serie: *el orgullo sanjudas*, en tanto testimonios que hacen visibles sus vivencias, la manera en que entienden el mundo y su posicionamiento ante lo que acontece.

Posteriormente, se aborda el uso y significado que le dan a su cuerpo en torno a sus prácticas devocionales, a partir de considerar al cuerpo como un escenario, que hace posible contemplar el cuerpo de las y los *sanjudas* como un *exvoto*, ya que es mediante los signos religiosos expuestos sobre el cuerpo las y los jóvenes que se autorrepresentan e interactúan con otros devoto, al mismo tiempo que expresan un hecho milagroso realizado por San Judas Tadeo.

4.4.1. El orgullo *sanjudas*: la identidad expuesta

Las fotografías del *orgullo sanjudas*⁴², presentan una proximidad con las y los jóvenes devotos, en tanto que nos acercan y separan de ellos marcando una temporalidad entre lo que es y lo que ha sido, es decir, las fotografías son un momento de representación producto de un encuentro irrepetible que permite visualizar su existencia. En las fotografías la intención era resignificar el cuerpo de las y los jóvenes devotos, por lo que la fotografía resultó el medio idóneo para relacionarme interpersonalmente con ellos; al

⁴² Ver anexos página: 185.

mismo tiempo testificar las construcciones estéticas y el significado que le dan a su cuerpo, respecto a su devoción por San Judas Tadeo.

Pero, ¿cómo una imagen puede representar la identidad de la persona situada frente a la cámara?, para responder esta interrogante es preciso señalar que las fotografías no son una representación fiel de la realidad, sino que son un medio que expresan y comunican una realidad propia, es decir, las fotografías develan los intereses y la interpretación que el fotógrafo hace del mundo en el que se encuentra inmerso.

Si bien, la identidad como la fotografía han sido relacionadas con la metáfora de espejo, ya que ambas pueden considerarse un reflejo de cómo nos vemos y cómo somos percibidos por los demás. En este sentido, podemos considerar a la fotografía como un medio para relacionarnos con otros y a su vez hacer visible su existencia; pues como señala Karla Hernández: “el creador es el que, mediante la técnica y según sus propias reglas decide darnos este fragmento de mundo visible. Fotografiar es captar y observar la relación del creador con el mundo. Vemos entonces de otra manera y otra cosa” (Hernández, 2012:52).

La serie *el orgullo sanjudas* contiene fotografías en las que los sujetos adoptan gradualmente distintas poses, permitiéndose jugar con la imagen que desean transmitir sobre sí mismos. Sin embargo, hallar una representación fidedigna del sujeto fotografiado resulta complicado, pues como señala Susan Sontag en su ensayo *Sobre la fotografía*: “fotografiar personas es violarlas, pues se les ve como jamás se ven a sí mismas, se les conoce como nunca pueden conocerse; transforma a las personas en objetos que pueden ser poseídos simbólicamente” (Sontag, 2009:24). Por lo que, fotografiar se convierte, entonces, en una interpretación de miradas en tanto que ante la cámara el sujeto puede mostrar distintas actitudes.

Si bien, el conjunto de rasgos compartidos y diferenciados que constituyen una identidad están determinados por la manera de cómo, los otros nos perciben, de ahí que su construcción implique un proceso de reconocimiento-diferenciación en el que se distinguen dos aspectos: hacia afuera y hacia adentro, esto es en palabras de Gilberto

Giménez, “la apropiación, por parte de los actores sociales, de determinados repertorios culturales considerados simultáneamente como diferenciadores (hacia afuera) y definidores de la propia unidad y especificidad (hacia adentro)” (Giménez, 2012:189).

En este sentido, la construcción de la identidad supone un proceso de reconocimiento-diferenciación que da pie a la autoidentificación de la persona, por lo que se puede decir que la identidad es resultado de una interacción de miradas, pues a partir de sentirnos observados, admirados o expuestos ante la mirada ajena vamos cambiando la expresión de nuestro rostro o cuerpo con la finalidad de resignificar la identidad que queremos el otro lea.

Este análisis está centrado en la corporalidad de las y los jóvenes *sanjudas*, a partir comprender *el cuerpo como un lenguaje en sí mismo* (Finol, 2008), ya que lo que el cuerpo dice y hace responde a significantes que permiten interpretar la identidad a partir de localizar las marcas que de su historia, del contexto en el que habitan, las construcciones estéticas definidas a partir de las técnicas que utilizan para embellecer y transformar su cuerpo.

De esta manera, al considerar el carácter comunicativo del cuerpo vamos a observar en los retratos del *orgullo sanjudas* una serie de signos que nos hablan de la realidad contenida en su corporalidad, también de la percepción que tienen respecto a ser, mirarse, reconocerse y representarse como devotos en contextos de disputa por la significación de su cuerpo dentro de las disposiciones biopolíticas, que intentan controlarlos a partir de la criminalización y la estigmatización por su propuesta estética corporal.

De este modo, a partir del concepto de biocultura (Valenzuela, 2009) reconoceremos las respuestas dinámicas que las y los jóvenes plantean desde el propio cuerpo al presentarse públicamente pese las miradas que los han estigmatizado, de ahí la importancia de considerar al cuerpo como espacio desde el cual se resiste.

No obstante, si consideramos que las fotografías son producto de la intervención de un dispositivo tecnológico mediado por la interpretación que hace el fotógrafo desde

su particular punto de vista de una realidad social, comprenderemos que éstas responden a una época y contextos definidos por la mirada del fotógrafo.

De ahí que, las fotografías de *el orgullo sanjudas* constituyen una forma de explorar la configuración corporal de las y los jóvenes devotos, pero también la interpretación de la mirada fotográfica, desde la cual se les representó; por lo anterior, en este análisis se tomaron en cuenta tanto los aspectos formales de la imagen – composición, soporte, formato, tipo de imagen, óptica, luz– así como la articulación del punto de vista desde el cual se realizaron las fotografías, y a partir de los cuales se construyó el discurso visual de la serie.

Como toda fotografía, los retratos de la serie *el orgullo sanjudas*, están definidos por el contexto en el que fueron realizados. Fue así que desde marzo de 2013 hasta marzo de 2015, retraté, mes con mes, a las juventudes *sanjudas*, enfocando la mirada particularmente en su construcción estética. En especial, estas imágenes representan un intento por deconstruir la mirada estigmatizante con la que han sido representados los jóvenes devotos, tanto en revistas, noticieros de televisión y memes difundidos en páginas de *Facebook*, y colocar en su remplazo, una imagen más próxima a los jóvenes *sanjudas*, mostrándolos como protagonistas del espacio que ocupan cada día 28 de mes, con el objetivo de disputar el significado del estereotipo social por el que son discriminados.

En las fotografías del *orgullo sanjudas* se significa a las y los jóvenes devotos desde otra mirada, en el sentido que a través de la manipulación de la técnica fotográfica se les observa y representa bajo otra luz; lo cual genera un cambio en la atmósfera del contexto en el que fueron fotografiados. Los retratos son a color y fueron tomados en formato digital con una cámara Canon 60D, con un objetivo 18-135 mm, así mismo, en algunos casos se hizo uso de filtros para generar calidez a la imagen. Respecto al motivo fotográfico se puede señalar que en cada una de las imágenes, se presenta a las y los jóvenes devotos como protagonistas del espacio que transitan cada día 28 de mes. De ahí que, el cuerpo es el principal punto de interés, pues en la mayoría de las imágenes se encuentra situado al centro y en algunos casos hacia la derecha.

De esta manera los planos que se ocuparon para realizar las imágenes fueron: plano general (cuerpo entero), plano americano (de las piernas a la cabeza) y plano medio (de la cintura hasta la cabeza); la elección de estos encuadres fue determinado, entre otras cosas, por la proximidad que se tenía con los sujetos en la escena, así mismo, las fotografías fueron captadas desde dos ángulos: contrapicado (de abajo hacia arriba) y a la altura de los ojos del personaje.

En todas las fotografías podemos reconocer la presencia de luz natural, la cual está complementada con una iluminación externa por medio del uso de un flash inalámbrico, lo cual permitió direccionar la luz hacia el sujeto, esto potencializó las formas de su cuerpo y lo separó del fondo de la imagen; así mismo, funcionó para destacar la textura, marcar y definir los relieves de la piel y la vestimenta y resaltar las tonalidades de los colores presentes en cada imagen.

A partir de observar las fotografías de la serie el *orgullo anjudas*, ¿qué podemos decir de las actitudes y expresiones corporales de los jóvenes fotografiados respecto a la significación de su cuerpo? En primer lugar, es notorio que al ser totalmente conscientes de la mirada de la cámara, muestran empatía y confianza al dejarse retratar, pero también revelan una actitud de desafío en cada una de sus poses, por ello, en varias de las fotografías miran de frente.

En su conjunto las fotografías remiten a la puesta en escena de las corporalidades *sanjudas* en el espacio público del Templo de San Hipólito y alrededores de una manera ritualizada, que configura su presencia a partir de una serie de emblemas materiales e inmateriales, con los cuales se autoidentifican como parte de una adscripción identitaria. En el caso de las juventudes devotas a San Judas Tadeo, se observa que el principal elemento que define su estilo, es la imagen del santo, pues lo incorporan como una extensión de su cuerpo que complementa su propuesta estética de ahí que la imagen del santo sea decorada de acuerdo a sus gustos y significados que cada uno le otorga.



El Orgullo Sanjudas. Ciudad de México, 2013-2015.

Los elementos expuestos sobre el cuerpo de las juventudes *sanjudas*, específicamente la vestimenta, poseen una carga ideológica que crea y reproduce un sistema de valores e identificaciones, al mismo tiempo que expresa la individualidad, y muestra un juego de aceptación y rechazo en la interacción social, pues por medio de la indumentaria se busca crear un efecto en sí mismo y sobre el otro; como señala José Manuel Valenzuela: “la ropa es un símbolo de identificación y exclusión” (Valenzuela, 2009:176).

En el caso de las juventudes *sanjudas*, se observa que el vestuario que portan no precisamente constituye un estilo con el que se les identifique fácilmente, como sería el caso de los *punks* o los *darks* –pues como se ha señalado, lo que los conecta simbólicamente es la apropiación de los símbolos religiosos– por lo que su propuesta estética tiene toques más híbridos, por eso se puede apreciar en las fotografías, algunos estilos remiten a las estéticas *reggaetoneras*, *rockeras* y *cholas*, mientras que otras poseen distintos matices que resulta difícil relacionarlas con alguna en concreto.

No obstante, la manera como se significa al cuerpo, permite utilizar cierto tipo de ropa que denoten masculinidad y feminidad, de ahí que en algunas fotografías se observa que las jóvenes utilizan zapatillas, blusas escotadas, ombligueras, accesorios como collares, pulseras, así como el uso de técnicas de belleza como el maquillaje, el teñido del cabello, el peinado. Mientras que los hombres tienden a utilizar bermudas, playeras de tirantes, pero también en ellos se observa el cuidado del peinado, la depilación de la ceja. Por lo que el diseño de la estética corporal permite a los jóvenes diferenciarse e interpelar al otro.



Figura 10. Propuestas estéticas de las y los jóvenes *sanjudas*.

La figura de yeso del santo es el referente con mayor visibilidad en su propuesta estética, cabe señalar que ésta sólo complementa su estilo cada día 28 de mes, por lo que la manera en que integran la religiosidad a su cuerpo de manera cotidiana está relacionada con el uso de accesorios con la imagen de San Judas Tadeo, la cual aparece tanto en playeras, bolsas, gorras, mochilas, pulseras, escapularios, escapularios de los cuales quizás los tres últimos sean los más significativos, en tanto que al ser bendecidos por el sacerdote adquieren una connotación sagrada y son utilizados en su día a día. De ahí que las corporalidades de los jóvenes *sanjudas* se producen a partir del significado que le dan a la imagen del santo, ya que es mediante el cuerpo que transportan los significados que comunican y construyen su identidad, al mismo tiempo que visibiliza las distintas formas de apropiación de la imagen.

En este sentido, las juventudes *sanjudas*, al ser retratadas reciben la mirada en dos direcciones; es decir, por un lado ellos se observan y reconocen su cuerpo; por el otro, al ser observados y contemplados por medio de la cámara fotográfica reafirman su identidad a través de las distintas actitudes y posturas que toman ante la cámara. Por ejemplo, en la siguiente imagen el rostro de la joven en general y su mirada en particular, son el punto de interés principal de la imagen. Se observa que la joven mira directamente a la cámara, su mirada es retadora, al estar reforzada con el delineado negro y enmarcada en sus cejas claramente dibujadas y expandidas, interpela directamente al espectador.



Figura 11. Joven devota de San Judas Tadeo. Asiste anualmente al Templo de San Hipólito.

En esta fotografía la cámara fue colocada de manera frontal y fue tomada desde un ángulo ligeramente contrapicado, lo cual ofrece una proximidad con la joven y la coloca justo al centro de la imagen, así mismo, la iluminación lateral que cae sobre su rostro genera una pequeña sombra del lado izquierdo, que transmite mayor fuerza y expresividad.

La actitud de su mirada acompañada del gesto de su boca, puede significarse como desafiante, pero si tomamos en cuenta que su vestimenta indica que se siente atraída por el estilo de los cholos, la fuerza de la mirada es congruente con lo que ella quiere proyectar, ya que los cholos es una identidad juvenil estigmatizada e interpretada socialmente como violenta, por lo que ellos han resignificado el estigma para llamar la atención a través de su manera de caminar, de vestir, de hablar, sintiéndose orgullosos de

mostrar su adscripción, pues “el cholo rifa con una imagen estoica, el desplante valiente o la seguridad que le proporciona su adscripción al barrio” (Valenzuela, 2009:247).

De esta manera, se confirma que la identidad se reconfigura a partir de la mirada del otro y sobre todo cuando este otro nos es ajeno. Por lo que, la expresión de la joven es un significante de empoderamiento, que le permite enaltecerse su condición de mujer, de ser devota de sanjudas y de lucir un atuendo que, de entrada sabe, despierta el desprecio y las críticas de una sociedad conservadora.

A partir de este caso, podemos entender la capacidad de reacción que tienen las y los jóvenes hacia las narrativas estigmatizantes, las cuales los sancionan socialmente por la representación social que se tiene sobre los devotos de San Judas Tadeo, los cuales se ven reflejados en los comentarios generados en el portal: *Periscopio Chilango* y en los canales de *YouTube*: *Efekto Tv*, *Hechos_Tv* y *Threemonkeys100* producciones. Noticias en los que se habla de la festividad y devoción a San Judas Tadeo, a continuación cito algunos a manera de ejemplo⁴³:

- 28 de octubre día de San Judas Tadeo. Efecto Tv Noticias canal You Tube⁴⁴ (2010).
 - señor san juditas tu que eres tan milagroso te pido con todo mi corazon y con fe que toda la **bola de drogadictos, rateros y delincuentes que van a verte, se mueran en un pason o que cuando esten asaltando los maten**, amen
 - el 28 es el gran día de lo pendejos **drogadicto** y putas que les gusta el regaeton
 - dios dice ayudense q yo los ayudare **esta gente ignorante solo se aplastan a esperar q su muñequito se los resuelva** jodanse creyentes solo cuando nesecitan ayuda yo soy ateo x eso no soy idiota como ustedes

- *Acuden más de 10 mil peregrinos a visitar a San Judas Tadeo*. *Hechos_Tv*. (2009)⁴⁵.

⁴³ Los comentarios citados conservan la escritura y ortografía original de la fuente.

⁴⁴ Cf. <https://www.youtube.com/watch?v=yoEsO7rDFoA> (Fecha de consulta: Consultado 3 de octubre de 2015).

⁴⁵ Cf. https://www.youtube.com/all_comments?lc=72zsyM1WbPYURoCucpYpJp8aH4G7-ICnfeS_wRowFJY&v=rnUCv5luHig (Consultado 3 de octubre de 2015).

- Del 100% de los seguidores de judas los dividire en diferentes secciones: 60% **bandalos askerosos** k se van drogando de camino a la iglesia. 30% **personas mentalmente incapacitadas, no me refiero a una enfermedad ni nada me refiero a k las personas ya no son kapases de pelear por lo k kieren ahora se lo piden a sus santitos.** pork no en lugar de pedir luchan por lo k kieren. 9%ignorantes, se supone k dios es el uniko a kien se le debe idolatrar y pedir, eso dice la biblia. 1%gente normal
- este **es un ejemplo d ela ignorancia del pueblo mexicano** peor aun este es el santo d ellos **nacos rateros microbuseros la gente populacha penjeda** **qu easco** me dan por gente como ustedes no m gusta ke me digan mexicano
- recuerdo que hace un tiempo, empezaron paseando en la calle unas figuritas de este monito de tamaño pequeño , pero es tan sorprendente que ahora sacan apasear a este monito de tamaño gigante, jajajaja **este monito nunca existio la biblia no lo menciona, y suponiendo que si existio , mi pregunta es la siguiente..para que pedirle favores a segundetes, si el principal siempre tiene la puerta abierta para ti,** pero en fin**dios los perdone , por desobedientes.....**

➤ *Los 28, San Judas,* de Bernardo Marín publicada en Periscopio Chilango de El País (2012)⁴⁶.

- Es horrible para los demás salir a la calle los días 28, estas personas "muy devotas" **huelen a marihuana, son los que bailan reggaeton que es un baile que propicia la promiscuidad, entonces ¿cual devoción, cual fe?** si son de las tribus urbanas **más peligrosas y temidas."**
- Judas Tadeo fue un gran discípulo de Jesús. Se centró precisamente en la desigualdad social que corroe a las sociedades desde la noche de los tiempos. No habló de ritos ni de rituales, y menos la de convertir la ética social en un simple carnaval.
- Estas celebraciones (cada 28) **son también pretexto para la reunión de los amigos del barrio, y no todo es religión.** Hay trago y algo más.
- Buen negocio para explotar a los mas ignorantes y pobres de los ignorantes.
- ¡Pinches chakas!

➤ *San Judas: devoción, monas y reggaetón.* En Threemonkeys100 canal *You Tube* (2010)⁴⁷.

⁴⁶ Cf. <http://blogs.elpais.com/periscopio-chilango/2012/10/san-judas-tadeo-mexico-df-san-hipolito.html> (Consultado 3 de octubre de 2015).

- “San Judas... El santo que todos queremos...QUEMAR!!!! JAJAJA ponganse estudiar o mejor **pu dran se escoria de la sociedad mexicana**
- pobres hijos de puta estan bien **estupidos de su cerebritito eso no es moda eso es naques chundes y pobreza acompañada de falta de cultura** pero realmente los necesitamos ya qcsin ellos no habrian microbuseros taxistas vendedores ambulantes limpia parabrisas prostitutas moustros mandaderos diableros etc etc pobres rateritos de tortillas duras.
- Es increíble cómo la iglesia apoya estas pendejadas, pero mientras reciban limosna, producto de atracos de estos **ignorantes raterazos** no hay problema. Todas las religiones son una porqueria, se aprovechan de la ignorancia de las personas para hacerse ricos.
- Ultimamente en la ciudad donde radico ya no abundan mucho estos tarados que andaban por todos lados con su pedaso de yezo **pidiendo para sus visios** yo creo que muchos reaccionaron y han de aver dicho que pendejo me veo de chaka caminando por la calle con mi san judas **despostillado pidiendo varo sin beneficio** alguno a la sociedad.. ojala poco a poco desaparecan estas ideologias retorsidas de los jovenes se ven mal...

Las opiniones muestran un claro tono de violencia, de clasismo y racismo hacia las y los jóvenes devotos de San Judas Tadeo, éstas se basan en una clasificación jerarquizante a partir de las percepciones que tienen hacia ellos. De ahí que señalarlos como: “*vándalos, delincuentes, rateros, asquerosos, gente populacha, estúpidos, nacos, chundos*” visibilizan una supuesta superioridad de quien los emite respecto a quien va dirigido, lo cual responde a lo que Olga Sabido (2012) define como “desprecio hacia abajo”, en tanto que el desprecio, señala Miller: “constituye el complejo emocional que articula y mantiene jerarquía, el estatus, la categoría y la respetabilidad. Y el estatus y la categoría diferenciada son las condiciones que dan lugar al desprecio” (como se cita en Sabido, 2012:164).

De esta manera, los comentarios asociados a las y los *sanjudas* hacen visibles las relaciones de poder que se gestan a partir de la estigmatización anclada en las marcas que

⁴⁷ Cf.

https://www.youtube.com/all_comments?v=jN9hOTSWDXQ&lc=TLkQiBNn5FZXyo_OD_2tXygLwXYjGURfH1TBUqnm0rc (Consultado 3 de octubre de 2015).

delatan su pertenencia étnica y de clase social. En este sentido, la carga violenta que contienen cada uno de los calificativos deviene en dispositivos de control, ante los cuales se disputa la significación del cuerpo de las y los jóvenes devotos, al homogenizar su imagen se les juzga no sólo por su apariencia y creencia religiosa sino que se articula con su condición de clase social, edad y género, para segregarlos socialmente al cuestionar su fe y asociarlos como delincuentes y drogadictos.

Por lo que, el *performance* de las y los *sanjudas*, da cuenta de la búsqueda de un reconocimiento social en una sociedad que tiende a discriminarlos, segregarlos por su apariencia, por su condición de clase social, por depositar sus creencias en un santo que según el imaginario social acoge “delincuentes”. De esto se desprende la relación pobreza-delincuencia de la cual la biopolítica se ha valido para actuar sobre los cuerpos juveniles para calificarlos como “ingobernables” por lo que dentro de las políticas de la “tolerancia cero”⁴⁸ se justifica el arresto de los jóvenes por “portación de cara”, donde la principal sospecha radica en la ropa, el aspecto, el comportamiento pero sobre todo en el color de piel (Wacquant, 2000:37).

Pensar el orgullo como una táctica de biorresistencia, permite plantear como centro de poder el cuerpo, pero también como un espacio desde el cual se gesta la resistencia. Gabriela Vergara señala que: “el orgullo respecto de sí articula y sostiene una biografía coherente y firme que le permite establecer –desde este lugar seguro– relaciones estables con los otros” (Vergara, 2009:45). El orgullo se puede definir como una actitud positiva y efímera que brinda a los sujeto la posibilidad de transformar los códigos que los denigran, en posibles emblemas que reafirman su identidad a partir de resignificar su biografía y construir la percepción sobre sí mismo dentro de su contexto.

⁴⁸ La “tolerancia cero” es un instrumento de legitimación de la gestión policial y judicial de la pobreza molesta –la que se ve, la que provoca incidentes y desagradados en el espacio público y alimenta por lo tanto un sentimiento difuso de inseguridad e incluso, simplemente de malestar, se ha propagado a gran velocidad en el planeta y con ella la retórica militar de la “guerra” al crimen y de la “reconquista” del espacio público, que asimila a los delincuentes (reales o imaginarios), los sin techo, los mendigos. La “tolerancia cero” opera con el lema: “La tolerancia cero va a limpiar nuestras calles”. En México, se ha comprado y aplicado la receta de la “tolerancia cero”, en 1998, se lanzó una “cruzada nacional contra el crimen” por medio de una batería de medidas presentadas como “las más ambiciosas de la historia del país”, con el objetivo de “imitar programas como el de la tolerancia cero” (Wacquant, 2000:33).

En este sentido, el orgullo es algo visible que se expresa mediante los gestos faciales y corporales. En las fotografías encontramos estos signos de orgullo en la manera en que resaltan los elementos que lo definen como devotos, en su forma de caminar, en su mirada, en la estética de su corporalidad, en la actitud que toman al posar para la cámara mostrando la fuerza de su imagen, de su forma de vestir, misma que por un lado los identifica y distingue pero por otro, los margina.

En las fotografías se observa, que uno de los elementos que los hace identificables a simple vista es la imagen del San Judas Tadeo que llevan entre sus brazos; el hecho de salir a las calles con una imagen de tal tamaño, interpela a quien los mira transitar por las avenidas o en el transporte público. De esta manera, no sólo se visibiliza su presencia sino también se confrontan una serie de significados relacionados con las formas de practicar su devoción. El simple hecho de llevar cargando la imagen del santo, para ellos es motivo de respeto en tanto que expresa sus creencias pero socialmente los sanciona generalizando el prejuicio y los considera personas que actúan fuera de la ley.

Las fotografías siguientes fotografías (figura 12) muestran dos tipos de figuras de San Judas Tadeo que acompañan a las y los jóvenes cada 28 de mes, como se puede observar, debido al peso de la imagen, el cuerpo de la y el joven toman una postura provocadora; no sólo por las dimensiones del santo que de entrada obligan a los transeúntes a despejar el paso, sino porque el cuerpo echado para atrás, con la cabeza levantada e inclinarla ligeramente hacia el lado derecho, y en las manos llevar sosteniendo con las manos la imagen del santo, reflejan un cuerpo fuerte.



Figura 12. La fuerza de la fe

A partir de la postura que adopta el cuerpo de los jóvenes, podemos observar la presencia de otros signos que contribuyen al significado que le dan a su cuerpo; en este sentido aparecen las huellas del ejercicio, que en el caso de la joven se tornan más tenues, en cambio en el hombre se puede ver como saltan sus venas y se marcan los *bíceps* que acompañados de sus tatuajes, proyecta fuerza en su imagen corporal.

De esta manera, el salir a las calles con la imagen del santo, pese a las críticas que devengan por parte de otros sectores juveniles, adultos y religiosos, representa una forma de resistencia, ya que su presencia escenifica nuevas formas de apropiarse de los símbolos religiosos y de expresar su devoción frente a quienes califican su fe como una moda.

De este modo, el orgullo como táctica de biorresistencia abre la posibilidad de entender las acciones cotidianas que las y los *sanjudas* utilizan para contrarrestar las estrategias que buscan controlarlos. Desde la perspectiva de Michel de Certeau, la táctica, responde a “la acción calculada que determina la ausencia de un lugar propio. [...] La táctica no tiene más lugar que el del otro” (De Certeau, 2000:43).

Por lo que, el orgullo es una forma de empoderarse, de mostrarse íntegros dentro del espacio cada día 28 de mes, de ahí que no oculten su devoción al santo de las causas difíciles, por el contrario la expresen abiertamente integrándola a su cuerpo exhibiéndose y haciendo recocer por los otros mediante la apropiación del espacio mediante los movimientos del cuerpo, los gestos, la mirada, el uso de cierto lenguaje, lo cual permite “(re)marcar y/o definir simbólicamente su lugar-ubicación en los diferentes ámbitos de pertenencia social (género, generación, clase, estilo) en los que están involucrados” (Urteaga, 2011:221).



Figura 13. *Sanjudas chic*

En la fotografía observamos como las jóvenes se identifican y reconocen como devotas de San Judas Tadeo a partir de portar como emblema la imagen del santo, además de llevarlo plasmado en la mejilla. Así, al presenciar la cámara fotográfica muestran un tranquilo control sobre sí mismas, una de ellas dirige su mirada hacia fuera del encuadre, mientras que la joven del lado derecho muestra una mirada cautivadora hacia el espectador que, combinada con su lenguaje corporal le otorga una presencia apasionante.

Las actitudes y comportamientos, por momentáneos que estos sean, son fundamentales, pues es a través de los movimientos del cuerpo, que se expresan diversas

actitudes a partir de significar el contexto de donde ocurre la interacción, por ello, las y los jóvenes *sanjudas*, al ser observados a través de la lente de la cámara, adoptan una serie de gestos y posturas corporales, en los cuales pueden reconocerse y entenderse como distintos, lo cual expresa la percepción que tienen sobre sí mismos y la imagen que desean transmitir al espectador.



Figura 14. “Eres mi guía”

Con lo anterior, el orgullo proviene de como se significa el contexto donde transitan y, es a través del cuerpo que lo expresa. En la fotografía de arriba (figura 14) podemos observar marcas de identidad que hablan respecto a su condición de género y de las cuales, el joven muestra de manera abierta al lucir el collar que porta en el cuello, la ceja depilada, el *percing* que lleva en el labio inferior, estos elementos refieren a las prácticas de belleza y decoración del cuerpo que son utilizadas como recurso para la configuración de la imagen corporal que las y los jóvenes desean mostrar.

Si bien la identidad depende de cómo se es percibido por el otro, la imagen corporal posibilita el proceso de reconocimiento y diferenciación que la constituyen, de ahí que por lo que los elementos diferenciadores que aparecen sobre el cuerpo del joven lo autodefinen al resalta su homosexualidad como un símbolo de orgullo.

Así pues, las corporalidades de las juventudes *sanjudas* representadas en las fotografías, permiten visualizar como a partir de los estigmas sociales dirigidos a estos jóvenes, son transformados en situaciones favorables, las cuales brindan la posibilidad de recuperarse a sí mismos a partir de apropiarse de su biografía y los atributos de pertenencia por los cuales, son juzgados socialmente. En consecuencia, las y los sanjudas salen a la calle a dignificar su persona mediante la imagen temida y rechazada con la que se les ha representado socialmente.

De esta manera, encontramos que los signos que dan cuenta de la violencia ejercida sobre el cuerpo de los jóvenes, por lo que las cicatrices, las marcas de los golpes, e incluso las amputaciones (que sí bien estas huellas en el cuerpo narran las trayectorias de violencia por donde transitan), son también un símbolo de orgullo para algunos de ellos. Para los que las portan, les otorga una especie de poder ante el grupo de pares, pues representan la defensa de su territorio e incluso son vistos como signo de valentía que refuerza la masculinidad de los jóvenes.



Figura 15. Memito SJS

Sin embargo, no podemos olvidar que el cuerpo es producto de la cultura que habitamos, de ahí que se puede ver como un territorio que alberga tanto lo fisiológico como lo

simbólico, por lo que las huellas que aparecen sobre el cuerpo, aportan información respecto a la cultura en la que se encuentra inmerso; desde ahí, es donde las y los jóvenes construyen el diseño de su cuerpo; por lo que el significado e interpretación que le demos a nuestro cuerpo y al de los demás es completamente subjetivo.

En la puesta de escena se encuentran anclados emblemas que constituyen la afiliación identitaria de los jóvenes mediante los cuales se comunican con los que conocen esos códigos, de otra manera significa un mecanismo para separar y diferenciarse de los otros. Esto se hace visible en el lenguaje, pero también en las gestualidades, quizá la más visible y representativa sea la que se conoce como “tirar barrio”; la cual es utilizada para, por medio de señas con las manos, expresar el nombre de la “*clica* a la que se pertenece” (Nateras, 2010).



Figura 16. Tirando barrio

Si bien, el gesto de “tirar barrio” está más relacionado con las juventudes cholas, actualmente también hacen uso de él los jóvenes que se adscriben como *reggaetoneros*,

en este caso, el gesto está asociado a la pertenencia de un *combo*⁴⁹. De ahí que, mostrar este signo ante la cámara es un mecanismo que les permite reafirmar su lugar social dentro de una adscripción juvenil.

El orgullo ha sido definido como una emoción que brinda confianza al sujeto, pues como señala Gabriela Vergara: “la contracara de la vergüenza es el orgullo, la autoestima y la confianza que otorgan solidez y firmeza a la biografía de la identidad del yo, que es un yo corporeizado.” (Vergara, 2009:47). En el caso de las juventudes *sanjudas* observamos que es a partir de ciertos comportamientos y actitudes que ejercen su poder mediante la puesta en escena de sus corporalidades, es decir, al apropiarse del espacio sintiéndose dueños y protagonistas, al lucir libremente su atuendo, al caminar seguros de sí mismos con la cabeza en alto, haciendo visible su devoción a San Judas Tadeo, y al incorporar la imagen en su estética corporal.

El orgullo está asociado a la pertenencia y seguridad que les provee el contexto en el que transitan, al estar inmersos en el espacio del Templo de San Hipólito y sus alrededores los *sanjudas* a partir de la diversidad de emblemas que configuran su adscripción identitaria marcan la diferencia entre los que no comparten su devoción, pero también con otras generaciones de devotos, así legitiman su lugar social por medio del carácter comunicativo de su imagen.

Por todo lo anterior, se puede ver el orgullo como una acción performativa a través de la cual, las juventudes *sanjudas* reafirman, mediante su corporalidad, su lugar de adscripción social, ante la mirada estigmatizadora que les arrebató su dignidad por no encajar en la lógica neoliberal del “deber ser” y por no satisfacer los cánones estéticos occidentales que todavía imperan en nuestra sociedad.

A partir de la significación de su cuerpo las juventudes *sanjudas*, interpelan desde su condición precaria –económica, laboral, de salud y educación– además de las narrativas que los discriminan y excluyen socialmente, con el objetivo de dignificarse y reconstruir su

⁴⁹ Ricardo Carlos Ernesto (2014), define a los combos como “agrupamientos o micro-identidades que se conforman con alrededor de 100 a 200 integrantes con nombres inspirados en grupos de *reggaetón*, cada uno articulado en un espacio físico y público” (Ernesto, 2014:117).

biografía; pues como menciona Enrique Dussel: “La dignidad como identidad a la que se refiere, se conquista, se va construyendo procesualmente. Es un movimiento de significación” (Dussel, 2007:137). De ahí que el orgullo sea una actitud desafiante de biorresistencia que permite a los jóvenes transformar el estigma en emblema para hacer cara a la discriminación.

4.4.2. Itinerarios *corpo-religiosos*

La configuración de la identidad de las juventudes *sanjudas*, pasa también por la significación de los elementos religiosos, ya que estos forman parte de los atributos de pertenencia social a partir de los cuales los sujetos se forman un modo de ser, una manera de entender y de actuar frente al mundo.

Sin embargo, el que estos jóvenes compartan la creencia por San Judas Tadeo, no significa que los procesos de apropiación sean de una misma forma, pues si bien su creencia en San Judas Tadeo participa en su proceso de subjetivación, la apropiación y usos que los jóvenes le den al santo se distinguen y diferencian a partir de la experiencia de vida de cada uno, por lo que el sentido atribuido al santo no es estático, sino que éste cambia de acuerdo a las necesidades de los devotos, pues “los sentidos se transforman, alteran y reconfiguran” (Medina, 2010:165).

En la puesta en escena de las juventudes *sanjudas* el cuerpo se sitúa como epicentro de la devoción por San Judas Tadeo. Por un lado, el cuerpo es el espacio donde se exhiben y transportan los signos religiosos que los jóvenes incorporan en el diseño de su estética como una forma de visibilizar su fe, por lo que, propongo ver al cuerpo como un *exvoto*, en tanto que éste se vuelve el medio para dar constancia de la intercesión del santo en su vida.

Por otro lado, es mediante el cuerpo que los devotos se apropian del espacio para manifestar su fe, de ahí que en este apartado, también incluya los desplazamientos de las prácticas religiosas que los *sanjudas* dramatizan en torno a su devoción por San Judas Tadeo en aras de comprender la relación corporal que las juventudes *sanjudas* establecen con el espacio público del Templo de San Hipólito.

4.4.2.1. Exvotos corporales

Para Salvador Rodríguez los exvotos: “son todo objeto ofrecido públicamente a un ser sobrenatural como respuesta a un favor recibido y cuya donación había sido prometida anteriormente” (Rodríguez, 1989:124). Los exvotos tienen su fundamento en la promesa que hacen los devotos, de ahí que son la forma de interacción que las y los jóvenes *sanjudas* emplean para relacionarse con el santo. Así, la promesa es la forma de intervención divina por medio de la cual los sujetos buscan una solución a sus problemas personales, a través de un intercambio de bienes y sacrificios con la divinidad (Rodríguez, 1989:124).

Los motivos de los exvotos son diversos, pues cada uno de ellos refleja la subjetividad del devoto. La intención de la ofrenda lleva implícita el uso y significado que los sujetos le otorgan. Una de las características fundamentales que debe cumplir el exvoto, es la visibilidad, pues la finalidad es que tanto la comunidad de devotos como los externos, puedan reconocer la actuación milagrosa del santo y esto lleve a la divulgación de la devoción.

Santiago Rodríguez, agrupa a los exvotos en dos series: *exvotos narrativos* y *exvotos simbólicos*. Los primeros son las representaciones escritas y/o pictóricas que los devotos ofrecen a los santos, principalmente son presentadas en cuadros o documentos en los que se describe la razón por la que el sujeto solicitó la intervención divina. En cuanto a los *exvotos simbólicos*, los denomina de ésta manera debido a que “su objeto material representa o simboliza toda una acción milagrosa o portentosa; [...] son toda una larga relación de objetos no siempre coincidentes en todos los países y culturas” (Rodríguez, 1989:126).

A partir de esta clasificación y los datos recabados en el trabajo de campo, se elaboró la noción de exvotos corporales, ya que a través de lo observado se pudo constatar que las y los jóvenes devotos utilizan su cuerpo como un vehículo para transportar una serie de símbolos religiosos que además de definirlos como feligreses de

San Judas Tadeo, expresan la forma en que establecen contacto con lo sagrado, es decir, hacen perceptible su devoción.

Mirar al cuerpo como un territorio en el que se materializa y localiza el sentido de las expresiones votivas, manifestadas a través de las prácticas corporales, se pueden comprender los procesos subjetivos de apropiación e interacción que las y los jóvenes hacen de los símbolos religiosos, pues como menciona Renée de la Torre: “es la vivencia corporeizada donde se constata la fe en la divinidad” (De la Torre, 2008:55).

Por lo anterior, se considera a los exvotos corporales como parte de los *exvotos simbólicos*, en tanto que las acciones que realizan los devotos poseen un carácter ocasional y son elaborados por ellos mismos (Rodríguez, 1989:133). En este sentido, se presenta una división particular de los exvotos corporales que circulan con mayor visibilidad en el espacio público del Templo de San Hipólito, me refiero a los que he nombrado: icónicos y cuerpo-referencia.

Dentro de los exvotos icónicos, se encuentra la representación de la imagen de San Judas Tadeo sobre la piel de los devotos, ya sea de forma permanente –tatuajes– o temporal –sellos de pintura–. En algunos casos los primeros son realizados con motivo de la curación de alguna enfermedad, por salir del reclusorio o del anexo, o como ofrenda para la protección del devoto y su familia. Mientras que los temporales, son una marca que avala su visita mensual a San Judas Tadeo.

En ambos casos el cuerpo se vuelve un lienzo, sobre el cual la imagen del santo aparece como una marca de referencia identificadora; por una parte proyectan un valor estético en tanto decoración de su cuerpo, y por el otro comunican su adscripción como devotos de San Judas Tadeo, pues como menciona José Manuel Valenzuela: “mediante el tatuaje el individuo construye límites simbólicos de adscripción colectiva, referentes de lealtad, de pertenencia” (Valenzuela, 2009:455).



Figura 16. *Sanjudas* en la piel

Cada una de las representaciones icónicas del santo posee en sí una serie de diferencias, no sólo por la forma –color de la tinta, trazo, tipografía–, sino también por el contenido. Como se puede apreciar en las cuatro fotografías (figura 16) junto a la imagen del santo aparece un pequeño texto que habla del motivo por el cual fue realizado.

Por ejemplo, en la fotografía inferior izquierda, la imagen del santo está acompañada de la frase: “Bendícenos” la cual connota en sí un sentimiento de agradecimiento y entrega al santo, mediante la imagen tatuada de San Judas Tadeo y la frase se invoca la intercesión del santo en su vida; en cambio en los otros, el nombre que aparece pertenece a la persona por la que fue solicitado el milagro.

Asimismo, en las fotografías de la figura 16, se puede observar que el lugar de ubicación de los tatuajes, inscritos en el cuerpo de los jóvenes es distinto, lo cual remite a pensar en términos de lo público y lo privado; pues como menciona Rabotnikof: “lo público designa lo que es visible y se despliega a la luz del día, en oposición a lo privado entendiendo como aquello que se sustrae a la mirada, a la comunicación y al examen” (como se cita en Hernández, 2010:40). De esta manera, se puede decir que los tatuajes,

como marcas de identificación, son íntimos y públicos a la vez, lo cual depende de su lugar de localización y del contexto en el que sea exhibido. Por ejemplo, en el caso de las figura 14, se observa cómo uno de los jóvenes lleva la imagen de San Judas Tadeo en el cuello, lugar en el que difícilmente podrá cubrirlo, por lo que constantemente estará sometido a la mirada, a diferencia de de los otros tres jóvenes que tienen la opción de ocultarlo.

La imagen de San Judas Tadeo no es el único símbolo religioso tatuado en el cuerpo de los devotos, también se encuentran oraciones inscritas como la que se observa en la siguiente fotografía (figura 17); en la cual, el joven lleva escrito el “Padre nuestro” acompañado de dos estrellas y el nombre de su madre, por quien ha pedido la intercesión de San Judas Tadeo.



Figura 17. “Padre nuestro”

De este modo, los símbolos religiosos inscritos sobre el cuerpo escenario de los jóvenes, lleva a reflexionar en dos aspectos: el primero tiene que ver con el mensaje que emite el tatuaje como forma de expresión subjetiva mediante la cual el sujeto se autodefine como devoto a la vez que expresa la comunicación que establece con el santo en tanto que con él cumple su promesa. El segundo aspecto es la temporalidad que marca la acción de tatuarse, pues los tatuajes hablan de una forma de eternizar la fe depositada en el santo al decidir llevarlo para siempre impregnado en el cuerpo, como ejemplo, el testimonio de Uriel, joven devoto:

Mi tatuaje significa poder **traer a sanjudas dentro de mí**, jamás se me borrará. Si **no se me borra de la mente pues menos de la piel y del corazón** [...] Hay veces que sí la gente te ve muy mal y al verme el tatuaje de San Judas se te quedan viendo así como diciendo ¿San Judas? Pero hay gente que no, que hasta me dicen que quedó bien bonito (Uriel, devoto de San Judas Tadeo).

En la narración de Uriel, podemos observar que al llevar inscrita en la piel la imagen de San Judas Tadeo, lo hace sentirse protegido y acompañado, por lo que está implícito el deseo de llevarlo por siempre en su piel. Sin embargo, al hacerlo visible se le asigna un lugar social que lo incorpora simbólicamente a una colectividad de devotos.

No obstante, estas marcas visuales, también se vuelven un punto de diferenciación y rechazo hacia las personas que las portan; es decir, se presentan como puntos fronterizos de exclusión (Valenzuela, 2009), en un principio el tatuaje como tal arrastra una carga peyorativa asociada a su uso en los reclusorios la misma que posee la creencia en San Judas Tadeo, lo cual desencadena una serie de estigmas sociales (Goffman, 2012) hacia aquellos que los portan.

Ahora bien, otro tipo de exvotos son los que nombro cuerpo-referencia, me refiero a aquellos objetos que son diseñados para ser utilizados por el cuerpo a pesar de la ausencia del mismo. Por lo que, a partir del concepto cuerpo referencia propuesto por José Enrique Finol, quien lo define de la siguiente manera:

son objetos que han sido moldeados a partir del cuerpo, con su morfología, con sus funciones y hábitos, y que aun en su ausencia lo significan, y que, por lo tanto, serían ininteligibles sin la **referencia al cuerpo**, el cual por su volumen, sus movimientos, su peso y densidad marca muchos de los objetos que la sociedad construye (Finol, 2008:386).

Así, dentro de estos exvotos se encuentran la ropa, la figura de yeso u otro material de San Judas Tadeo, incluyo a éste, en tanto que al portarlo como un elemento que complementa su configuración estética corporal se resemántiza, por último los collares y pulseras. En este sentido, los exvotos que he clasificado con la categoría cuerpo referencia son elaborados y comercializados en los alrededores del Templo de San Hipólito para que el devoto los utilice una vez bendecidos por el cura para cumplir su manda, así mismo su uso es simultáneo. Regularmente la ropa es utilizada por los devotos en ofrenda a la

sanación de alguna enfermedad, en este caso el cumplimiento de esta promesa consiste en que el enfermo o un familiar cercano vista el traje del santo durante un periodo determinado por él mismo.

Esta acción principalmente consiste –en el caso de San Judas Tadeo– en vestir el hábito blanco con verde, como se puede observar en las fotografías (figura 18). Este tipo de exvoto es realizado tanto por mujeres como por hombres, las diferencias de apropiación son escasas ya que lo que cambia son los accesorios que cada uno va integrando.



Figura 18. Uso del hábito del santo como cumplimiento de una promesa

Sin embargo, vestir el hábito del santo no es la única forma de cumplir con la promesa, como se puede observar en la siguiente fotografía (Figura 19) sobre el cuerpo del joven predomina la imagen de San Judas Tadeo lo mismo lo lleva en la playera, la bermuda. El diseño con el que ha sido elaborado, habla de la incorporación creativa que los jóvenes hacen al personalizar los accesorios y la vestimenta que portan el día en que visitan al santo.



Figura 19. Una forma de cumplir con la promesa es portar vestimenta alusiva al santo, por lo que los jóvenes crean sus propios diseños.

Como podemos observar, el joven de la fotografía, agrega a su estética: collares, pulseras y la figura de yeso intervenida por una serie de escapularios, flores y rosarios, los cuales son colocados, ya sea por el propietario del santo o bien por otros devotos, regularmente representan el número de visitas que han realizado al templo aunque en algunos casos estos adornos tienen que ver con las promesas cumplidas.

Extraer la imagen del santo, en representación de bulto o en cuadro, de su contexto inicial, que sería la iglesia o un altar, e incorporarlo como parte del estilo de los devotos lo coloca como un objeto-signo (Finol, 2008), ya que para ser transportado requiere del uso del cuerpo. De esta manera, los símbolos religiosos son relocalizados y resignificados por los mismos devotos, lo cual permite romper las fronteras entre las prácticas religiosas institucionales y populares.

Por todo lo anterior, los exvotos corporales son la forma más visible y singular que las y los devotos utilizan para externar su fe. Mediante estas prácticas corporales se gesta un proceso comunicativo, ya que, el acto de portar algún objeto religioso multiplica las interpretaciones sobre los usos y significados otorgados a San Judas Tadeo, lo cual

contribuye a la producción de sentido que permite a las y los jóvenes satisfacer sus necesidades y por ende perpetuar su devoción.

4.4.2.2. Prácticas corpo-espaciales

La apropiación del espacio que hacen las juventudes *sanjudas* en torno a su devoción está relacionada con el significado que le otorgan, ya que éste “es considerado como ‘acumulación de sentidos y significados’ y hace referencia a ‘espacios delimitados, con límites precisos, que para los sujetos representan certezas y seguridades otorgadas por lo conocido” (como se cita en Urteaga: 2011:216).

En este sentido, las actividades que los sujetos realizan en el espacio, responden a las relaciones de sentido que se desprenden en el lugar y que permiten interpretar rasgos de su configuración identitaria. De ahí que denominaré como prácticas corpo-espaciales a aquellas acciones que las y los *sanjudas* realizan en el espacio público del Templo de San Hipólito y sus alrededores, por lo que en términos de Gilberto Giménez, se puede considerar un “espacio marcado” (Giménez, 2012:215), en tanto que cada día 28 de mes este espacio es apropiado por cientos de personas que acuden a rendir culto a San Judas Tadeo. No obstante hay que tener claro que los espacios “tienen identidad y sentido en sí mismos y por sí mismos, independientemente de la percepción de los usuarios que lo frecuentan y se lo apropian” (Giménez, 2012:216).

Ahora bien, las diferencias de apropiación están en las prácticas que cada uno realiza cada día 28 de mes, en el caso de los jóvenes, se puede observar que los horarios de asistencia son a partir de medio día, pero es después de las seis de la tarde, que hay mayor afluencia; esto si el día de la festividad es entre semana, ya que si es en fin de semana, se hacen presentes desde las diez de la mañana hasta las doce de la noche, hora en que termina la última misa. No obstante, el itinerario que siguen las juventudes *sanjudas*, y todos los devotos en general, se modifica el día 28 de octubre; en este día los feligreses de todas las edades comienzan a llegar al templo desde las diez de la noche 27 de octubre y la celebración continua hasta la madrugada del día 29, esto implica que se modifique el trayecto rutinario del transporte público.

Asimismo, en el espacio se ponen en evidencia una serie de disputas por la significación, ya que las prácticas que los jóvenes realizan suelen ser motivo para que la policía intervenga, como ejemplo cito la narración de Carlos, joven devoto:

Siempre que vengo alegre a toda la banda, traigo la bocina, les pongo música y más tarde nos ponemos a bailar, aunque luego los pinches puercos nos vienen a chingar. Míralos ahí están nomás viendo qué hacemos para venir a ver qué sacan. Nos ven aquí y nos empiezan a provocar para detenernos y allá en la delegación dicen que estábamos robando, o que andábamos drogándonos o que vendíamos mota. Pero neta, ni es cierto, a mí luego me ven y ya dicen que soy ratero, que soy un drogadicto, que quién sabe qué, pero nel. [...] Ya viste cuantos policías hay y cuántos somos nosotros, pues al rato llegan y todos se pelean por agarrar uno por cualquier cosa. Una vez me llevaron a mí porque al chile si estaba haciendo ruido y llegó y me dijo: “bájale a tu volumen” y yo le dije que no porque no estamos haciendo nada, que estábamos conviviendo y me dice otra vez: “¡Ya bájale!”, y pues me le rebelé y me llevó (Carlos, diciembre 2013).

El testimonio anterior ilustra una de las maneras en que se manifiesta la disputa por el poder en el espacio, así como los mecanismos que permiten a los jóvenes transformar y significar su presencia reinvertiendo los significados. En este sentido Ileana Rodríguez señala: “la mera presencia del subalterno tiene la virtud de cambiar los signos y sus significaciones culturales; cómo, en el momento en que el subalterno transgrede su lugar asignado, empieza a ejercer su poder epistemológico” (Rodríguez, 1998).

Por lo anterior, vale la pena tener en cuenta la perspectiva teórica de la subalternidad, para explicar que la capacidad de resistencia, de los sujetos marginados e inferiorizados se ve imposibilitada por a su condición contextual. Siguiendo a Gyan Prakash: “la resistencia subalterna no sólo se opone al poder; también es constituida por el poder”. De ahí que los sujetos se enfrentan a una doble lucha, en la que por un lado se oponen al poder dominante y por el otro tienen que romper sus propios límites para salir de él. Por lo que “las rebeliones subalternas sólo nos brindan efímeros momentos de desafío” (Prakash, 1997:5).

Otras formas de apropiación del espacio que se visibilizan en el Templo de San Hipólito, son las peregrinaciones y las danzas que ejecutan algunos devotos. Si bien la

peregrinación⁵⁰ es un ritual religioso, entendido como un: “viaje que se emprende para llegar a un lugar considerado sagrado” (como se cita en García, 2013:262). En el caso de la devoción a San Judas Tadeo, encontramos que los desplazamientos que realizan los jóvenes, desde sus colonias al Templo de San Hipólito, son más evidentes durante la noche del 27 de octubre y el transcurso del día 28, que es el día de la fiesta “grande” del santo.

Son las 22:00 horas del 27 de octubre, desde el interior del metro Hidalgo se escuchan los estallidos de cuetes que anuncian la festividad que comienza en el Templo de San Hipólito. Al salir del metro, observo que las avenidas principales han sido cerradas, ningún automóvil circula por ahí, de hecho se ha modificado la ruta del metrobús con la intención de ampliar el espacio para que los devotos puedan transitar con mayor facilidad, lo cual resulta casi imposible debido a la multitud de personas que van llegando. Por la avenida Paseo de la Reforma se escucha la tradicional porra dedicada a San Judas Tadeo, entonada por una voz femenina que dice: “Dame una ‘s’, dame una ‘a’, dame una ‘n’, dame una ‘j’ dame una ‘u’, dame una ‘d’, dame una ‘a’, dame una ‘s’ ¿qué dice? ‘sanjudas’ ¿qué dice? ‘sanjudas, sanjudas, sanjudas’” la cual anuncia la llegada de una peregrinación al templo, al frente llevan una figura de yeso del santo, de aproximadamente dos metros de altura, lo han colocado sobre una mesa que cargan cuatro personas, además cada una de las personas llevan una imagen del santo, comienzan a echar cuetes al aire, como señal de que han cumplido con su promesa: “llegar a visitar a San Judas Tadeo”. El camino para entrar al templo es cada vez más estrecho debido la cantidad de devotos, puestos de objetos religiosos y comida, a lo que se le suma los inmensos adornos florales, devotos que reparten comida, policías, servicios médicos, motocicletas, vochos, y bicicletas estacionadas. Conforme transcurren las horas van llegando más devotos buscando acercarse a la entrada del templo para que justo a la media noche entonen las tradicionales mañanitas dedicadas a San Judas Tadeo. Al dar las doce, el cielo se ilumina de múltiples colores, por doquier se escuchan aplausos, las mañanitas en versión mariachi, banda y música norteña, generando una atmósfera de fiesta (Nota de campo, 28 de octubre la fiesta del patrón, 28 de octubre de 2014).

⁵⁰ Para fines de esta investigación sólo contemplé como eje de análisis la apropiación del espacio del Templo de San Hipólito que hacen los jóvenes mediante la peregrinación, por lo que abordaré todas las aristas que componen este el ritual.

En este sentido, el espacio por el que transitan los devotos es resignificado como sagrado; en tanto que llegar al templo y entonar rezos y porras, es una forma de agradecer los dones concedidos, de ahí que en la acción de peregrinar esté implícito el deseo de establecer una conexión con la divinidad, por lo que en esta práctica el uso del cuerpo es esencial, pues en él se concentra la producción de sentido de pertenencia que los peregrinos experimentan durante el transcurso de su desplazamiento, ya que como señala Armando García: “el cuerpo aparece como un lugar de encuentro entre los seres humanos y otras dimensiones de la existencia” (García, 2013:266).

En lo observado en el trabajo de campo, pude constatar que si bien es mediante el cuerpo que los devotos establecen un lazo de conexión con el santo, esto implica un sacrificio corporal, ya que la de acción desplazarse desde distintos puntos de la Ciudad de México o incluso desde algún estado, conlleva cansancio físico, ayuno, desvelo, lesiones en el propio cuerpo –algunos devotos caminan descalzos–, de ahí que es a partir del sufrimiento que se establece una relación don el santo, por lo que dependerá del sacrificio, que el devoto haga, lo que validará la retribución que reciba por parte del santo.





Figura 20. Durante la madrugada del día 28 de octubre llegan miles de peregrinos al Templo de San Hipólito para agradecer los favores concedidos.

En las fotografías (figura 20) se pueden observar dos peregrinaciones realizadas la madrugada del 28 de octubre de 2015. En ellas se indica el nombre de las colonias de las que provienen, lo que permite a los jóvenes devotos reconocerse como parte un territorio específico, así mismo, el atuendo que portan los distingue e inscribe temporalmente como una colectividad; lo cual remite de los vínculos afectivos que une a los devotos, así como del sistema de creencias que comparten y los lleva a participar en la peregrinación.

En ocasiones durante el transcurso del peregrinaje recolectan dinero, mismo que es donado a la iglesia o utilizado para pagar una misa dedicada a San Judas Tadeo, conocida como misa de limosnas. También el desplazamiento de los peregrinos es el lugar propicio para difundir la devoción en el santo, por lo que en algunos casos reparten estampitas, rosarios, dulces acompañados de una hoja en la que se especifica lo que debe realizar aquel que la reciba.

La imagen de la figura 21 es un ejemplo de los exvotos escritos, que en ocasiones los peregrinos reparten a la llegada al Templo de San Hipólito, la cual es otra forma de propagar la devoción por San Judas Tadeo, al mismo tiempo que promete un efecto

instantáneo y positivo en la vida de quien lo realice; estas hojas se distribuyen en forma de cadena lo cual permite tener mayor alcance, sin embargo hay que señalar que son las menos aceptadas entre los devotos.

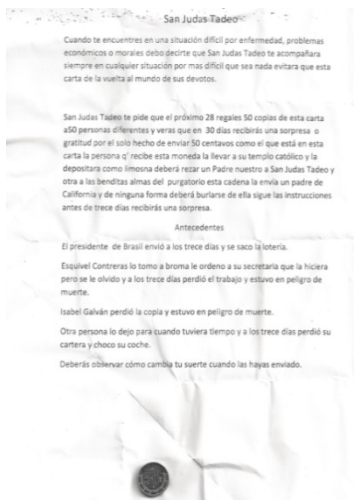


Figura 21. Cadenas de fe

Asimismo, los jóvenes devotos incorporan el uso de motocicletas, bicicletas y automóviles decorados para desplazarse, en estas prácticas también está implícito el sacrificio económico pues los devotos invierten gran cantidad de dinero en decorar sus vehículos, comprar las ofrendas florales y la pirotecnia que serán dedicadas al santo, así como los gastos que genera su traslado, aunque regularmente, en el camino se encuentran con otros devotos, que su ofrenda consiste en repartir comida y agua a los peregrinos.

En las expresiones de fe que manifiestas los jóvenes de manera pública en el espacio del Templo de San Hipólito, el cuerpo representa un papel importante, ya que en él se encuentran sincronizados los deseos, las necesidades, las promesas, las creencias y los afectos que cada uno de los devotos deposita a San Judas Tadeo. Por lo que dentro de las prácticas corpo-espaciales podemos ubicar las danzas que efectúan algunos devotos, en donde por medio del cuerpo el creyente lleva a cabo la ofrenda dedicada al santo, estas prácticas remiten a las danzas realizadas en el México prehispánico; donde por medio de ellas se obtenían los dones divinos, y al mismo tiempo que se sustentaba el poder de los dioses.

En el caso de la devoción a San Judas Tadeo, la danza, habla del sincretismo religioso que permea las prácticas devocionales y las cuales son resignificadas por los jóvenes, al incorporan nuevos elementos que les permiten relacionarse con las entidades divinas. Lo anterior se ve reflejado en el grupo *Danza San Judas Tadeo: Los cholos*⁵¹, quienes desde hace siete años ofrendan su baile al santo de las causas difíciles recorren distintas localidades de Reynosa Tamaulipas y anualmente se presentan en el Templo de San Hipólito.



Figura 22. Danza a San Judas Tadeo: *Los cholos de Reynosa*

⁵¹ *Los cholos* son un grupo de veintidos jóvenes, todos hombres. Sus edades van de los trece a los veintisiete años y todos son originarios de Reynosa Tamaulipas.

En las fotografías (figura 22) podemos observar cómo en la danza de *Los Cholos* se conjuntan tanto elementos intangibles (creencias, costumbres, cosmovisión) como elementos tangibles (vestimenta, tatuajes, accesorios) que hablan de la identidad que han adquirido dentro de la cultura en la que se desenvuelven y desde la cual han creado su danza. Así, este baile consiste en ejecutar movimientos lentos de cadera –similares a los del *reggaetón*–, brincos y piruetas acompañados por sonidos estridentes generados de tambores, maracas y cascabeles.

De manera que, las peregrinaciones y las danzas son formas transitorias en que las y los jóvenes crean para expresar su devoción por San Judas Tadeo, las cuales contribuyen en su construcción biográfica, ya que son ellos quienes eligen de manera voluntaria participar en ellas lo cual confronta a las prácticas rígidas dictadas por la iglesia ortodoxa. De ahí que, dichas prácticas les permiten a los jóvenes significar su experiencia y transmitir nuevas formas colectivas de vivir y ejercer la devoción. Sin embargo, es importante señalar, que en este tipo de prácticas la presencia de las mujeres es mínima, sobre todo cuando las peregrinaciones son por la noche.

Finalmente, es importante señalar que tanto las peregrinaciones y las danzas llevan implícito un proceso de comunicación que mediante el uso del cuerpo conectan con lo mágico-religioso en función de obtener una retribución simbólica y/o material que satisfaga sus necesidades y a su vez les permita sustentar su fe en el santo, lo cual contribuye considerablemente en su configuración identitaria como jóvenes y como devotos.

Capítulo V. A manera de cierre: conclusiones finales



Foto: Óscar Hernández.

Señor, yo creo en el estudio, haz que sea la bella y constructiva puerta que me lleve a amar más. Quiero ser libre, haz que crea más en la disciplina interior que en el exterior. Quiero ser sincero, haz que sólo exprese palabras que procedan de mi voz y que impida a otros apoyarse en mi silencio para legitimar sus pretensiones y comportamientos agresivos, quiero ser alegre, haz que cultive mi sentido del humor que quite las amarguras de mi alma.

Plegaria del estudiante a San Judas Tadeo.

Capítulo V. A manera de cierre: conclusiones finales

A lo largo de esta investigación he intentado conocer la manera en que las juventudes devotas de San Judas Tadeo se apropian de los signos religiosos en la producción de su cuerpo como parte de su proceso de configuración identitaria. De ahí que, el trabajo fue articulado en función de vislumbrar cómo la construcción de las identidades juveniles puede abordarse desde la comunicación y la cultura, en tanto que “la cultura no sólo presupone la comunicación, sino también es comunicación” (Giménez, 2011:121).

La información contenida en cada uno de los apartados de esta tesis, ha aclarado las inquietudes respecto a algunos temas, pero también ha generado nuevas inquietudes e interrogantes para futuras investigaciones. Por lo que, en estas conclusiones presento los hallazgos y reflexiones a las que llegué en esta investigación.

5.1. Breve recuento de la investigación

Debido a que los sujetos centrales en esta investigación eran las juventudes devotas de San Judas Tadeo, fue preciso contextualizar el panorama que viven los jóvenes en México, por lo que, a partir de consultar distintas encuestas en las que se aborda el tema de la juventud, pude constatar que, si bien instancias como el Instituto de la Juventud del D.F. (INJUVE) y el Instituto Mexicano de la Juventud (IMJUVE), trabajan en la atención a las problemáticas juveniles, los programas sociales que ofrecen no contemplan la multiplicidad de juventudes, pues para acceder a ellos los jóvenes tienen que estar en el rango de edad (14-29 años) además de cubrir una serie de requisitos, entre ellos ser estudiante, lo cual de entrada es una limitante para muchos otros jóvenes que por diversas razones realizan otras actividades.

Asimismo, indagué en el contexto histórico de la devoción a San Judas Tadeo, santo que dentro de la tradición católica es considerado como un santo salvador, que tiene la encomienda de promover la integración espiritual de la humanidad (Velasco, 2010), de ahí que los problemas que atiende son aquellas causas que parecen perdidas o difíciles de resolver, ya sean sociales, físicas o económicas.

A partir de la revisión de la condición juvenil en México y las problemáticas que atiende San Judas Tadeo; se pudo dar cuenta que la devoción juvenil por el santo de las causas difíciles no es fortuita, pues si se considera que más de la mitad de la población joven se encuentra desempleada, que algunos ya son padres o madres, que la mayoría de ellos no tienen acceso a servicios de salud, que en algunos casos sus prácticas transitan en la “paralegalidad” (Reguillo, 2010:408) refiere a que los jóvenes han encontrado en San Judas Tadeo las certezas para significar su día a día.

Respecto a la estrategia metodológica que utilicé fue cualitativa, en tanto que los objetivos apuntaban a conocer la subjetividad de las juventudes *sanjudas* en torno a su devoción, de ahí que la definí como biográfica-etnográfica, ya que me interesaba conocer tanto las experiencias subjetivas de los jóvenes así como las prácticas devocionales que realizan en el Templo de San Hipólito.

El uso de la etnografía como estrategia metodológica, sirvió para conocer el espacio donde se desenvuelven las juventudes *sanjudas*; un punto importante que resultó del trabajo etnográfico fue el despojarme de la relación que se establece entre jóvenes que se adscriben como *reggaetoneros* y comenzar a mirar la multiplicidad de jóvenes devotos desde distintos matices, pues en un principio se caía en el error de señalar esa relación, por lo que a partir de comprender la complejidad de las juventudes devotas modifiqué el perfil de la población joven con la que me interesaba dirigirme, ya que lo que había planteado en un principio no encajaba con lo que observaba.

Por otro lado, debido a que lo que me interesaba era conocer las trayectorias de vida de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, con el interés de reflexionar respecto a los significados que atribuían al santo y la manera cómo lo vinculaban a su vida, para de cierta forma contrarrestar las narrativas que sin fundamentos los estigmatizaban, fue necesario utilizar el método biográfico con la finalidad de obtener relatos de su vida mediante entrevistas semiestructuradas. Sin embargo, este proceso se tornó más prolongado de lo planeado, ya que para utilizar este tipo de técnica se requiere de un acercamiento con los sujetos y esto lleva tiempo, pues se necesitan tejer lazos de confianza en los que las personas se sientan seguras para hablar de su vida.

Debido a que otro de los objetivos de esta investigación estaba dirigido a conocer la manera en que las juventudes construyen su cuerpo, fue preciso utilizar la fotografía como herramienta para representar visualmente las corporalidades de las juventudes *sanjudas*, por lo que con el conocimiento que se tenía del trabajo etnográfico y la información recopilada hasta el momento, se formuló un discurso visual con la finalidad de mostrar a las juventudes *sanjudas* como protagonistas del espacio que ocupan cada día 28 de mes, como resultado se obtuvo una serie fotográfica que documenta la configuración corporal de dichos jóvenes.

Cabe señalar que el marco teórico conceptual que da sustento a esta investigación, se desarrolló durante el mismo proceso del trabajo de campo, ya que a pesar que había consultado algunas investigaciones que abordaban el tema de la devoción a San Judas Tadeo, no conocía el fenómeno de una manera próxima, por lo que decidí adentrarme a conocer lo que sucedía respecto al tema que estaba por investigar, pues no me interesaba incluir categorías teóricas que parecieran forzadas sino situarlas en los contextos que observaba.

Fue así que, a partir de lo observado previamente en el trabajo de campo articulé los conceptos y categorías teóricas, que desde una perspectiva sociocultural, me permitieron reflexionar en torno a las diversas juventudes que se dan cita mes con mes en el Templo de San Hipólito, por lo que para esta investigación fue central concebir a la juventud como una construcción social definida e influenciada por las características socioculturales del contexto donde se mueven y desde el cual las y los jóvenes son actores activos que producen, significan y resignifican diversas manifestaciones culturales que los definen y diferencian.

Asimismo, utilicé el concepto de identidad, en tanto que ésta define las diferencias de los sujetos a partir de una serie de atributos culturales (pertenencia y particularizantes) que propician el reconocimiento y diferenciación de los sujetos en un tiempo y espacio específicos. Por lo que, la identidad se constituye mediante una puesta en escena social en la que por medio de la interacción se negocian y disputan los significados que le confieren sentido al modo de ser y entender al mundo de los sujetos.

Respecto al concepto de cuerpo, fue importante trabajarlo desde la perspectiva latinoamericana (Muñiz, 2010), ya que en ella se contempla el cuerpo desde su carácter biológico y cultural con la finalidad de desestabilizar las posturas occidentales en las que su estudio está regido desde distintas dicotomías. Si bien se han desarrollado distintas categorías para el análisis del cuerpo: cuerpo territorio (Nateras, 2009), cuerpo lenguaje, cuerpo escenario (Finol, 2010). Las características de estas acepciones no se aniquilan entre una y otra, sino por el contrario se complementan y a su vez permite complejizar las percepciones que se tienen sobre el cuerpo. Por lo que, comprendí que el análisis del cuerpo debía ser desde la complejidad, en tanto que se debe considerar lo biológico, lo cultural y el contexto histórico del que emergen, sin olvidar que su materialización está dada en continuas disputas por su control.

El acercamiento a dichas categorías teóricas me permitió entender la manera en que los jóvenes significan y construyen su cuerpo al estar inmersos en contextos específicos y diferenciados, así mismo la apropiación que hacen de los objetos religiosos como símbolos instrumentales que les permiten concretar su fe en San Judas Tadeo. Cabe señalar que el trabajo teórico no se limitó a la comunicación, sino que fue necesario recurrir a otras disciplinas, como la antropología, la sociología y los estudios del cuerpo, con la finalidad comprender aquello de lo que desde la comunicación no podía explicarme.

5.2. La construcción corporal e identitaria de las juventudes *sanjudas*

El objetivo general planteado para esta investigación era indagar en la apropiación de los signos religiosos en la producción del cuerpo de las juventudes *sanjudas* como parte de su proceso identitario, por lo que a partir de analizar la información obtenida en el trabajo de campo pude llegar a los siguientes hallazgos:

- ***Ser joven: relatos biográficos y corporales de las juventudes sanjudas***

En este apartado, me propuse conocer cuáles eran las trayectorias de vida a partir de analizar los relatos de vida de tres jóvenes, con el interés de comprender la manera en

que cada uno de estos jóvenes inmersos en distintas circunstancias y contextos similares va configurando su identidad.

Un punto interesante que vale la pena resaltar, es la forma en que los jóvenes de los relatos se definen como jóvenes o no, esta pregunta se incluyó en la entrevista porque no interesaba tomar como referente la edad, pero cuando se hablaba con ellas y ellos en más de una ocasión señalaron no ser jóvenes, así que se decidió preguntarles ¿si eran jóvenes? Y ¿por qué? En las respuestas se observó, que su concepción de lo que los definía como jóvenes, por un lado estaba asociada a las prácticas de recreación: como bailar, salir con los amigos, y por el otro, refieren el ser joven al sentirse joven, por lo que lo atribuyen a cualidades como la energía, la fuerza, la vitalidad, la belleza que están relacionadas con la configuración de su cuerpo; de resalta que es un idea asociada a perpetuar la juventud por la apariencia.

Asimismo, en los relatos se observa la importancia que tiene la familia, hasta nuestros días, pues representa un lugar de pertenencia que influye considerablemente en la configuración identitaria de los jóvenes; ya que es ahí, donde encuentran anclados los afectos que les proporcionan seguridad en sus biografías, pese a las diferencias que puedan existir. Sin embargo, la ausencia de los padres, lo cual es una situación recurrente en los tres relatos, mueve las dinámicas de sus vidas al tener que asumir otros roles; por ejemplo en el caso de las mujeres cuidar a los hermanos, en el de los hombres contribuir económicamente.

Por otra parte, las vivencias corporeizadas de las y los jóvenes se desenvuelven en circuitos de poder en los que se van produciendo cuerpos violentados por la contingencia del contextos en el que se encuentran inmersos –la familia, el barrio– lo cual muestra las tensiones que experimentan en su día a día. Asimismo, las violencias narradas están enfocadas en las experiencias vividas en el anexo o en el reclusorio las cuales no sólo se manifiestan de manera física sino que éstas penetran en los cuerpos con la intención de controlarlos, de ahí que, las técnicas utilizadas en los anexos y el reclusorio destruyen la imagen que los jóvenes tienen sobre sí mismos; ya que les hacen creer que poco tienen que ofrecer a la sociedad. No obstante, el que los jóvenes sean sometidos a distintas

técnicas de disciplinamiento no significa que sean pasivos a los ejercicios de poder, ya que lo interpelan constantemente al resignificar la imagen que se tiene sobre ellos, y confrontar desde ella a quienes intentan controlarlos.

En este sentido, el cuerpo representa un lugar desde el cual los jóvenes disputan los significados, por lo que, la materialización de los cuerpos de los jóvenes se da a partir del conjunto de prácticas realizan en función de significar sus cuerpos, lo cual los empodera y constituye una identidad más sólida; de ahí que sea en su estética corporal donde se refleja con mayor nitidez la apropiación que hacen de su cuerpo al decorarlo, vestirlo, tatuarlo, controlar lo que comen, lo que consumen, el cuidado que le dan, etcétera.

Con lo anterior, intentar encasillar o clasificar a las juventudes *sanjudas* de una sola forma resulta inútil e insuficiente, ya que las mismas trayectorias y experiencias de vida los ha llevado a transitar por circunstancias que marcan de manera desigual sus tiempos sociales. Esto se puede observa en los tres relatos, ya que en cada una de las narraciones aparecen situaciones como la maternidad, el consumo de drogas y la incorporación al trabajo a temprana edad que los han llevado por caminos inestables y que han cambiando la dinámica de sus vidas; con ello, la percepción que tienen sobre sí mismos. De ahí que, en cada uno de los testimonios, se pudo corroborar que la configuración identitaria de las y los jóvenes se encuentra definida por la “situación” (Reguillo, 2010) en el sentido que ésta inestabiliza el curso de sus vidas a la vez que los mantiene enganchados haciéndolos sentir culpables de su propia condición de vida.

- ***San Judas y yo: experiencias devocionales en torno a San Judas Tadeo***

Después de conocer las trayectorias de vida de los jóvenes entrevistados, se busqué conocer el significado que le otorgan las y los jóvenes a San Judas Tadeo y la manera en que lo integran a su vida en la propia narrativa de los jóvenes; lo cual aportó una serie de conocimientos indispensables que permitieron abrir dos dimensiones respecto al tema: la primera responde al sentido de pertenencia y la segunda a las prácticas rituales que se derivan de ella.

En este sentido, en los tres casos se encontró una distinción entre el antes y el después de ser devotos de San Judas Tadeo, es decir, atribuyen un cambio en su vida a raíz de su creencia. Por lo que, en cada uno de los testimonios de los jóvenes se puede observar que hay una apuesta de sentido de sus vidas al santo, ya que por medio del contacto que establecen con él, logran cubrir los vacíos que les genera el no encontrar trabajo, la pérdida de un ser querido, de la libertad, pero al mismo tiempo “sanjuditas”, “el patrón”, “el manda más”, “el jefe” –nombres que le han asignado– se traduce en sinónimo de compañía, de cariño, escucha, protección, fuerza, esperanza, por lo que lo llegan a ver como un padre o un amigo, ya que tejen con él un vínculo de confianza.

Lo anterior se hace evidente en las frases: “él es quien me manda”, “me pongo a su disposición”, “le pedíamos a San Judas que nos echara la mano”, “hágame paro patrón”, “ayúdame a seguir conservando mi trabajo”, en ellas aparece anclado el discurso que los jóvenes están construyendo en torno a la relación que establecen con el santo. Por lo que, la búsqueda de certezas está guiada a partir de la pertenencia que les proporciona el ser parte del culto a San Judas Tadeo. De ahí que la tríada: bienestar-sentido-pertenencia (Reguillo, 2010) cobra sentido si tomamos en cuenta que es a través de su creencia, que estos jóvenes se relacionan directamente con el santo del santo y es en él en quien encuentran la posibilidad de transitar por senderos de esperanza que les permitan construir y reconstruir sus biografías.

Asimismo, la apropiación y usos que hacen los jóvenes del santo se distinguen y diferencian a partir de la experiencia que cada uno tiene en relación a sus vivencias. De esta manera, la subjetivación de la devoción de estos jóvenes está relacionada con un “involucramiento emocional” (Giménez, 2012:207), a partir del cual la experiencia vivida repercute en las acciones que realizan para mantener su creencia en San Judas Tadeo.

Así, lo que estamos presenciando es la apropiación que hacen los jóvenes de San Judas Tadeo al ser interpretado como un “dios-función” (Zamora, 1989), es decir, al ser considerado, el santo de las causas difíciles y desesperadas los devotos lo ven como un elemento simbólico, mediante el cual pueden resolver las problemáticas presentes en su vida que desde la inestabilidad de su contexto les resulta complicado, por lo que a partir

de sus prácticas generan nuevas de vivir la religiosidad; de ahí que los jóvenes practiquen de manera paralela cultos a otros santos: la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte y el Señor de Chalma, con la finalidad resolver sus problemas.

Por lo anterior, las narrativas de las experiencias de los devotos de San Judas Tadeo, analizadas en este apartado, confirman el sentido que tiene para ellos su creencia en el santo, ya que es en él, donde encuentran la protección y solución a sus problemas que se presentan en su día a día. De esta manera, observamos que la creencia representa un papel importante en la configuración biográfica de los jóvenes, lo cual interpela de manera crítica la lógica secular del proyecto moderno; ya que a partir de su experiencia como devotos posibilitan la creación de nuevos significados, los cuales son racionales, porque es a partir de sus conocimientos, recursos y contexto que toman la decisión de incorporar al santo en su vida para desde él significar su actuar en el mundo.

- ***Ser sanjudas: construcción y prácticas corporales***

Por último, articulé la producción fotográfica *el orgullo sanjudas* con los conceptos cuerpo, identidad y biorresistencia, para analizar los elementos que construyen las corporalidades de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, y al mismo tiempo, conocer el uso y significado que le dan a su cuerpo en torno a su devoción.

Por lo que, para dicho análisis se utilicé distintas acepciones de cuerpo –cuerpo lenguaje, cuerpo escenario, cuerpo referencia (Finol, 2010), las cuales no se ven por separado, sino que, en su conjunto remiten a la categoría cuerpo territorio (Nateras, 2009), ya que el cuerpo es el espacio que los jóvenes poseen y desde el cual se hacen visibles las subjetividades de cada uno; por lo que en aras de ubicar con mayor precisión todos aquellos elementos culturales que lo constituyen y que permiten conocer la manera de cómo los jóvenes lo significan y construyen su presencia social.

La puesta en escena de las juventudes *sanjudas* visualiza como en el cuerpo se encuentran anclados elementos identitarios que permiten a los jóvenes significarse y a su vez reafirmarse como parte de algo a partir de la apropiación del espacio público. En este sentido, en el cuerpo territorio de estas juventudes se hacen presentes emblemas que los

diferencian de otras adscripciones juveniles, de los cuales la vestimenta denota su presencia, la cual está complementada con la imagen de San Judas Tadeo, de ahí que el cuerpo sea el escenario donde visibilizan su devoción, es decir, al portar la imagen de San Judas Tadeo, ya sea en collares, estampitas, tatuajes, etcétera, los define y representa como devotos.

Tanto en el trabajo etnográfico como en las fotografías se pudo observar que el cuerpo se presenta como un punto referencial de la religiosidad, pues es desde él donde se vive y experimenta la fe; de ahí que los exvotos corporales concentran en sí la experiencia del sujeto y hacen visibles las técnicas empleadas para obtener una respuesta precisa a sus necesidades pues “es en el cuerpo, en tanto morada de uno mismo, que estas dualidades se conjugan, haciendo posible la inmanencia de lo sagrado en los individuos” (García, 2013:266).

De esta manera, la apropiación de los símbolos religiosos expuestos sobre el cuerpo que devienen en exvotos corporales, dan cuenta de los procesos de transformación de las formas de vivir la religiosidad, ya que las incorporaciones que hacen los jóvenes, no sólo representan el hecho de cumplir sus promesas sino que en ellos yace el deseo de obtener un bienestar –económico, espiritual, de salud–, que les ha sido negado socialmente.

No obstante, en cada una de las expresiones de fe mediadas por el cuerpo está implícito el dolor, el cansancio, la incomodidad; es decir, el sacrificio es la penitencia que el devoto debe experimentar para que su petición sea obtenida. De esta manera, los exvotos corporales contribuyen a la configuración identitaria de las y los jóvenes, pero a su vez representan un espacio de poder donde se definen individual y colectivamente al mismo tiempo que expresan creencias, sus tradiciones, sus sueños y deseos de bienestar, así como la seguridad que les genera el tener fe en “algo”, y es a partir de ello construyen su actuar cotidiano.

Por lo anterior, la puesta en escena de las corporalidades de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, hablan de la búsqueda de un reconocimiento social, a partir

de la significación que dan a su cuerpo se presentan en el espacio público del templo de San Hipólito mes con mes confrontan mediante su propuesta estética los estigmas sociales que los excluyen. De esta manera, el orgullo se presenta como una táctica de biorresistencia que permite a los jóvenes legitimar su lugar social y desde él desafiar las narrativas estigmatizantes.

5.3. Reflexiones finales

Desde el campo de la comunicación y la cultura se puede construir una plataforma que permita analizar e interpretar los significados que se producen e interactúan en los múltiples contextos sociales. Es así que, desde esta perspectiva se pudo estudiar la construcción corporal de las juventudes devotas de San Judas Tadeo, a partir de considerar su creencia religiosa, como un atributo de pertenencia que los distingue y diferencia socialmente.

Realizar esta investigación me permitió conocer, la manera en que las juventudes *sanjudas* configuran su visión del mundo. De ahí que, los jóvenes resignifican sus vivencias a través de su creencia en San Judas Tadeo, en tanto que encuentran en él, el apoyo y la protección para solucionar las situaciones que ellos mismos definen como difíciles, por lo que la creciente devoción por el santo evidencia las carencias diarias que enfrentan los jóvenes, y ante las cuales no han encontrado una respuesta terrenal.

Por lo que, puedo decir que ser joven y ser devoto de San Judas Tadeo, no es ser delincuente, ni drogadicto, ni naco, ya que conocer sus contextos y las causas que los han llevado a depositar su fe en el santo, permite reconocerlos socialmente, no de la manera en que se les ha representado mediáticamente, sino como jóvenes inmersos en circunstancias y estructuras que los han dejado fuera.

Asimismo, con esta investigación pude comprender que, la creencia en San Judas Tadeo, les permite a los jóvenes devotos recuperar lo que por momentos han perdido: la esperanza. Por lo que experimentan su fe como una fuerza en la que pueden confiar. De esta manera, se pone en evidencia que las promesas de la modernidad están lejos de responder a los ideales y necesidades de los jóvenes, pues por el contrario han alimentado

el sentimiento de culpa haciéndolos sentir como los únicos responsables de lo que sucede en su vida, es por ello que actualmente los jóvenes están en constante búsqueda de fuentes de sentido que les permitan explicar su mundo, pero también que les otorgue pertenencia y seguridad.

Finalmente, me gustaría reflexionar sobre algunos aspectos que no fueron abordados en esta investigación, pero que abren algunas preguntas e inquietudes que quizá puedan ser atendidas en el futuro. Un aspecto que no se desarrolló a profundidad en esta investigación fue el ritual de la peregrinación, por lo que valdría la pena indagar en conjunto el tema de la peregrinación, asimismo, el significado que adquieren los espacios por los que transitan los peregrinos, la manera en que los jóvenes transforman estas prácticas, qué dinámicas de socialización que se gestan en ellas, las diferencias entre peregrinación y procesión. En esta misma lógica, sería pertinente realizar un mapeo de las manifestaciones religiosas presentes en la Ciudad de México, para poder ubicar a qué santos recurren las personas y qué malestares sociales tratan de resolver mediante ellos.

Por último, otra interrogante tiene que ver con la violencia y criminalización hacia las expresiones juveniles, concretamente hacia los devotos de San Judas Tadeo, que se ejerce desde las redes sociales y en otros portales de internet, ya que si bien hice una revisión de los comentarios que se emiten hacia los *sanjudas*, no llegué a profundizar en ellos, por lo que me parece pertinente analizar las prácticas discursivas que emergen desde esos lugares y que contribuyen a reforzar la imagen estereotipada con la que se representa a estos jóvenes.

Bibliografía

- Aguado, José Carlos (2004). "Cuerpo humano, identidad e imagen corporal", en: *Cuerpo humano, identidad e imagen corporal: notas para una antropología de la corporalidad*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM, pp. 31-63.
- Aguayo, Fernando y Roca, Lourdes. (2005) "Estudio introductorio" en Fernando Aguayo y Lourdes Roca (coords.) *Imágenes e investigación social*. México: Instituto Mora. [Documento WWW] disponible en: http://durito.nongnu.org/docs/Aguayo_Roca_2.html (Consultado 23 de noviembre de 2015).
- Ávila R., José Luis (2012). "Estigma, discriminación y criminalización de la juventud". En: *Actas del Coloquio Los Jóvenes y la devoción a san Judas Tadeo "voces nuevas en la urbe"*, (Mejía, Ernesto 25 de agosto de 2012). Documento [WWW] disponible en: <http://es.scribd.com/doc/143343362/estigma-discriminacion-y-criminalizacion-de-la-juventud> (Fecha de consulta: 20 de octubre de 2013).
- Ávila, José Luis y Erick Serna (2011), "Los de la esperanza marchita: Apuntes sociológicos sobre la devoción juvenil por san Judas Tadeo", en Romero Cora, Miguel Ángel (compilador), *Libro Anual del ISEE (Instituto Superior de Estudios Eclesiásticos)*, Segunda Época, No. 13, diciembre, Editorial del Seminario Conciliar de México A. R. México, pp. 285-312.
- _____ (2013), "En busca de esperanza: características de la devoción juvenil por San Judas Tadeo", en J. A. Serrano Sánchez (coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*. México: San Pablo, pp. 83-138.
- Bautista, M., Beltrán, A., Hernández, S., Mancera, C. Tolsá, R. (2010). *Jóvenes y religión: devoción a San Judas Tadeo*, Tesis de licenciatura en Comunicación Social, Universidad Autónoma Metropolitana.
- Bastian, Jean-Pierre (1997). *La mutación religiosa de América Latina*, México: Fondo de Cultura Económica.
- Berger, John (2000). *Modos de ver*. Traducción de Justo G. Beramendi. Barcelona: Gustavo Gili.

Bourdieu, Pierre (2002). "La juventud no es más que una palabra", en *Sociología y cultura*. México: Grijalbo/CONACULTA.

Bourdieu, Pierre. (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Butler, Judith. (Diciembre, 1988). "Actos Performativos y Construcción del género: un ensayo sobre la fenomenología y teoría feminista" en *Debate feminista*, No. 18, pp. 296-314. Documento [WWW] Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf> (Consultado el 30 de mayo de 2013).

_____ (2002). *Cuerpos que importan*. Buenos Aires: Paidós.

Castañeda, María del Carmen (2011). "El cuerpo grita lo que la boca calla" en *Razón y Palabra*, Número 77, agosto-octubre. Documento [WWW] disponible en: http://www.razonypalabra.org.mx/varia/77%205a%20parte/61_Castaneda_V77.pdf (Fecha de consulta: 30 de noviembre de 2014).

Castellanos, L., Hernández A. & Nateras, A. (2012), "Jóvenes San Judas: el México desesperado" en *Revista Anfibia*. Documento [WWW] disponible en <http://www.revistaanfibia.com/cronica/jovenes-de-san-judas-el-mexico-desesperado/> (Fecha de consulta 29 de noviembre del 2013).

Carrillo, Aldo R., (2013), *San Judas Tadeo: un santo para los jóvenes*. Tesis de licenciatura en Sociología. México: Universidad Nacional Autónoma de México

Castro, Hazael M. (2011). *Abogado ante Cristo en las causas difíciles: fanatismo religioso, moda y popularidad entre jóvenes reggaetoneros*. Tesis de licenciatura en Comunicación y Periodismo. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Castro-Gómez, Santiago (2010). "Michel Foucault: Colonialismo y Geopolítica", en Josebe Martínez e Ileana Rodríguez (Eds.) *Estudios transatlánticos postcoloniales. I. Narrativas comando/sistemas mundos: colonialidad/modernidad*. Barcelona: Anthropos, México: Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 271-292.

Cisneros, José Luis y Villamil, Raúl (2011). "De la Niña Blanca y la Flaquita, a la Santa Muerte. (Hacia la inversión del mundo religioso)" en *El Cotidiano* [en línea], (Septiembre-Octubre) Disponible

en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32519776004> (Fecha de consulta: 29 de noviembre de 2014)

Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal (2012). *Informe Especial Sobre los Derechos Humanos de las y los jóvenes en el Distrito Federal 2010-2011*. Documento [WWW] disponible en: www.cdhdhbeta.cdhdh.org.mx/informeiovenes (Fecha de consulta: 12 de septiembre de 2013).

Comisión Nacional de Derechos Humanos, (2012). *Diagnóstico Nacional de Supervisión Penitenciaria*. Documento [WWW] Disponible en: http://www.cndh.org.mx/sites/all/fuentes/documentos/programas/DNSP_2012.pdf (consultado 13 de marzo de 2015).

Cornejo, M., Mendoza, F., y Rojas, R. (2008). *La investigación con relatos de vida: pistas y opciones del diseño metodológico*. Documento [WWW] disponible en: <http://www.scielo.cl/pdf/psykhe/v17n1/art04.pdf> (Fecha de consulta: 12 de abril 2014).

De Buen, N., Ley, S. y Solís, L. (2013, agosto). "La cárcel en México: ¿Para qué?", en *México Evalúa, Centro de Análisis de Políticas Públicas*. Documento [WWW] Disponible en: http://mexicoevalua.org/2013/10/mex-eva_indx-carcel-mexico_10142013/ [consultado 13 de marzo de 2015].

De Certau, Michel (2000). "Culturas Populares", en *La Invención de lo cotidiano. Artes del Hacer*. México: Universidad Iberoamericana/Cultura Libre, pp. 19-34.

De la Torre, Renée (2013). "La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)" en revista electrónica, *Ponto Urbe*: 12, año 7, agosto. Documento [WWW] Disponible en: <http://www.pontourbe.net/edicao12-artigos/278-la-religiosidad-popular-encrucijada-de-las-nuevas-formas-de-la-religiosidad-contemporanea-y-la-tradicion-el-caso-de-mexico> (Fecha de consulta: 14 de mayo de 2014).

Desmarais, Danielle (2010). *El enfoque biográfico*. Traducción de Francesca Salva. Documento [WWW] Disponible en: http://institucional.us.es/revistas/cuestiones/20/art_02.pdf (Fecha de consulta 12 de abril de 2014).

- Díaz, Rodrigo (2002). "La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles", en Alfredo Nateras (coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: UAM-I/Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-41.
- Durkheim, Émile (2000). *Las formas elementales de la vida religiosa*. México: Colofón.
- Dussel, Enrique (2007). "Dignidad: negación y reconocimiento en un contexto concreto de liberación", en *Materiales para una política de la liberación*". México: Universidad Autónoma de Nuevo León / Plaza y Valdez Editores, pp. 137-144.
- Ernesto, Ricardo (2014). *Las juventudes en la escena del reggaetón: Chakas y Combos en el Distrito Federal y Zona Metropolitana del Valle de México*. Tesis de licenciatura en Antropología Social y Sociología. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.
- Feixa, Carles (1998). *El reloj de arena, Culturas juveniles en México*, México: SEP/Causa Joven.
- _____ (2014). "Discurso" en *De la generación @ a la # generación. La juventud en la era digital*. Barcelona: Biblioteca de Infancia y Juventud/NED, pp. 25-128.
- Finol, José Enrique (2002). "Cuerpo y rito: la estructura del gesto en ceremonias públicas" en *Los gestos, sentidos y prácticas*. deSigns, N° 3. Barcelona: Gedisa. Pp. 81-90. Documento [WWW] disponible en: www.joseenriquefinol.com/v4/index.php/corposfera (Fecha de consulta: 12 de marzo 2015).
- _____ (2008). "Discurso, Isotopía y neo-Narcisismo: Contribución a una Semiótica del cuerpo" en *Telos*, Vol. 10, No. 3, septiembre-diciembre, pp. 383-402. Universidad Rafael Belloso Chacín, Maracaibo, Venezuela. Documento [WWW] Disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=99318197003> (Fecha de consulta: 10 de enero de 2015).
- _____ (2010). "Corposfera. Para una cartografía del cuerpo", en *Conferencia en el VI Congreso Venezolano de Semiótica*. Trujillo, Venezuela, 14-16 de julio 2010. Documento [WWW] Disponible en: http://www.joseenriquefinol.com/images/stories/corposfera/publicaciones/corposfera_semioticas_del_cuerpo.pdf (Fecha de consulta: 10 de enero de 2014).

Foucault, Michel (1976). "Cuerpos dóciles" en *Vigilar y Castigar*. Nacimiento de la prisión. México: Siglo XXI.

_____ (1979). "Las relaciones de poder penetran en los cuerpos" en *Microfísica del poder*, Madrid: La piqueta, pp. 153- 162.

_____ (1999). "Diálogo sobre el poder" en *Estética, ética y Hermenéutica*, Obras Esenciales volumen III, traducción de Ángel Gabilondo, Barcelona: Paidós, pp. 59-72.

Fuentemayor, Víctor (2005). (Conferencia) "Entre cuerpo y semiosis: La corporeidad" en *Revista de Ciencias Humanas y Sociales*, N° 48, octubre 2005, Documento [WWW] Disponible en: <file:///C:/Users/User/Downloads/Dialnet-EntreCuerpoYSemiosis-2476946.pdf> (Fecha de consulta: 4 de junio de 2014).

Gama, Federico (2002). "Mexican pride: retratos de la vida loca", en Alfredo Nateras (coord.) *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México: UAM / Porrúa, pp. 75-89.

García, Armando (2013). "Peregrinación y procesión. Itinerarios religiosos diferenciados en su espacialización y corporeización" en M. A. Aguilar y P. Soto (coords.) *Cuerpo, espacio y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México: Porrúa / Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa, pp. 251-276.

García, Elvira G. y Martínez, Talía G. (2011). *Una mirada sociológica a la devoción de los jóvenes hacia San Judas Tadeo*. Tesis de Licenciatura en Sociología. México: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco.

García, José Luis (1989) "El contexto de la religiosidad popular", en Carlos Álvarez Santaló, M. J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular*. Vol. I, Barcelona: Anthropos, pp. 19-29.

García, María Inés., (2006). "Poder, Violencia y Palabra", en *Tramas. Subjetividad y procesos sociales*, N° 25, 2006, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco. Pp. 113-128. Documento [WWW] disponible en: http://148.206.107.15/biblioteca_digital/estadistica.php?id_host=5&tipo=ARTICULO&id=857

[&archivo=6-64-857jpy.pdf&titulo=Poder,%20violencia%20y%20palabra](#) (Fecha de consulta: 3 de agosto de 2013).

García, Néstor (2009). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*, México: Debolsillo.

Gianturco, Giovana y Laura Velasco (2012). "Migración internacional y biografías multiespaciales: una reflexión metodológica" en Marina Ariza y Laura Velasco (coord.) *Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. México: Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM/El Colegio de la Frontera Norte, pp. 115-150.

Giménez, Gilberto (2000), "Materiales para una teoría de las identidades sociales", en Valenzuela, José Manuel., (coord.) *Decadencia y auge de las identidades. Cultura nacional, identidad cultural y modernización*. 2da. Ed. Tijuana, Baja California: El Colegio de la Frontera Norte, pp. 45-78

_____ (2009), *Identidades sociales*. México: CONACULTA.

_____ (2011), "Comunicación, cultura e identidad. Reflexiones epistemológicas", en *Cultura y Representaciones Sociales*. Año 6, núm. 11, septiembre. México: Universidad Autónoma de México, pp. 109-132. Documento [WWW] disponible en: <http://www.journals.unam.mx/index.php/crs/issue/view/2259/showToc> (Fecha de consulta: 10 de octubre de 2015).

_____ (2012). "Introducción al estudio de las identidades urbanas". En A. H. Treviño Carrillo (coord.), *Subjetividad y ciudad*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 181-237

Goffman, Erving (2012), *Estigma. La identidad deteriorada*, 2da. Ed. Buenos Aires-Madrid: Amorrortu.

Greathouse, L., Hartog, G. y Tinoco, A. (coord.) (2009). *Religión y pensamiento social. Una mirada contemporánea*. México: BUAP/Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades "Alfonso Vélaz Pliego"/UAM Iztapalapa.

- Hall, Stuart (1996). "Introducción: ¿Quién necesita «identidad?»" en Stuart Hall y Paul du Gay (comps.), (2003) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu, pp. 13-39.
- Hernández, Alfonso (2011). "Devoción a la Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas", en *El Cotidiano*, núm. 169, septiembre-octubre, pp. 39-50.
- Hernández, Karla (2013). *El cuerpo, la vida y la fotografía*. México: CONACULTA/CENART/Centro de la Imagen.
- Hervieu, Danièle (1996). "Nuevas formas religiosas", en Gilberto Giménez (coord.) *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Universidad Nacional Autónoma de México, pp. 23-45.
- Hobsbawm, Eric J (1998). "La caída del liberalismo", en *Historia del siglo XX*, traducción de Juan Faci, Jordi Ainaud y Carmen Castlles. Buenos Aires: Grijalbo.
- Huffschnid, Anne (2013). "La otra materialidad: cuerpo y memoria en la vida pública", en M.A. Aguilar, P. Soto (coord.) *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México: Porrúa / Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 111-138.
- Instituto Mexicano de la Juventud, (2015, marzo 25). *Introducción*. Disponible en: http://www.imjuventud.gob.mx/pagina.php?pag_id=1 (Fecha de consulta 27 de septiembre 2015).
- Jaime, Carlos (2011). *Culto a San Judas Tadeo en el templo de san Hipólito 2008-2010 "significación de objetos religiosos y comercios de la fe como sentido de pertenencia"*. Tesis de Licenciatura en Sociología. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Martha (2005). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.
- Le Breton, David. (2002). "La condición corporal" en *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Era. pp. 7-14.
- Loos, Federico (2013). "Mi experiencia con los chavos que siguen a San Juditas", en J. A. Serrano Sánchez (coord.) *Atención Pastoral a la Devoción a San Judas Tadeo*. México: San Pablo, pp. 153-157.

- López, Rubén. (2012). "Performatividad y narratividad musical en la construcción social del género. Una aplicación al tango queer, timba, regueton y sonideros" en: Delgado, M. & Ramírez, M. (coords.) *Sonideros en las aceras, vengace la gozadera*. Documento [WWW] disponible en: [http://www.tumbonaediciones.com/descargas/SONIDEROS EN LAS ACERAS-lo.pdf](http://www.tumbonaediciones.com/descargas/SONIDEROS_EN_LAS_ACERAS-lo.pdf) (consultado 23 de noviembre 2013).
- Mandianes, Manuel. (1989). "Caracterización de la religión popular" en en Carlos Álvarez Santaló, M. J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular*. Vol. I, Barcelona: Anthropos, pp. 44-54.
- Marcus, George (2001). "Etnografía en / del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal" en *Alteridades*, Vol. II, núm. 22. Mexico: Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco, pp. 111-127. Documento [WWW] disponible en: <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=74702209> (Fecha de consulta: 23 de agosto de 2013).
- Martín-Barbero, Jesús (2010). *De los medios a las mediaciones. Comunicación, cultura y hegemonía*. Barcelona: Anthropos/Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco.
- Medina, Gabriel (2009). "Amplitud, fragmentación y articulación de saberes. A modo de presentación", en: Gabriel Medina (coord.), *Juventud, territorios de identidad y tecnologías*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 11-56.
- _____ (2010). "Tecnologías y subjetividades juveniles". En Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica, pp. 154-183.
- Muñiz, Elsa (2008). "La historia cultural del cuerpo humano" en Elsa Muñiz (coord.) *Registros corporales*. México: Universidad Autónoma Metropolitana / CONACYT, p.p. 15-32.
- _____ (2010). "Las prácticas corporales. De la instrumentalidad a la complejidad", en Elsa Muñiz (coord.) *Disciplinas y prácticas corporales. Una mirada a las sociedades contemporáneas*. México: Anthropos / UAM-Azcapotzalco, pp. 17-50.
- Nateras, Alfredo (1999). "De cuerpos urbanos violentados. México y sus identidades urbanas". *Jóvenes. Revista de Estudios sobre Juventud*, No. 8, enero-junio. México, Nueva época, pp. 136-153.

_____ (2009). "Territorios juveniles: identificaciones y significación corporal" en: Gabriel Medina (edit.) *Juventud, territorios de identidad y tecnologías*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 107-145.

_____ (2010). "Performatividad. Cuerpos juveniles y violencias sociales" en: Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: CONACULTA / Fondo de Cultura Económica, pp. 225-261.

_____ (2013). "Los lugares de las violencias: cuerpos juveniles, la 'pandilla' del Barrio 18 (B-18) y la Mara Salvatrucha (MS-13)", en M.A. Aguilar, P. Soto (coord.) *Cuerpos, espacios y emociones. Aproximaciones desde las Ciencias Sociales*. México: Porrúa / Universidad Autónoma Metropolitana, pp. 169-196.

Navarro, Javier (2007). "La construcción de un enemigo: seguridad, maras y derechos humanos de los jóvenes" en A. Nateras, R. Reguillo y J. M. Valenzuela (coords.) *Las maras. Identidades juveniles al límite*. México: Universidad Autónoma Metropolitana/Colegio de la Frontera Norte/Casa Juan Pablos, pp. 187-208.

Pedraza, Zandra (2004). *Intervenciones estéticas del Yo. Sobre estético-política, subjetividad y corporalidad*. Documento [WWW] disponible en: <https://etnografica.files.wordpress.com/2009/03/intervenciones-esteticas-del-yo.pdf> (Fecha de consulta: 26 de junio de 2014).

Peñaloza, Karina Guadalupe (2015). *La construcción de la identidad en torno a la devoción a San Judas Tadeo en los habitantes de la Colonia Consejo Agrarista Mexicano*. Tesis de licenciatura en Comunicación y Cultura. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Prakash, Gyan (1997). "Los estudios de la subalternidad como crítica post-colonial", en Rivera Cusicanqui y Barragán Rossana (comp.), *Debates poscoloniales: una introducción a los Estudios de la Subalternidad*, Sepsis-Aruwiyiri, Bolivia. Documento [WWW] Disponible en: <file:///C:/Users/User/Downloads/50479171-09-Los-estudios-de-la-subalternidad-como-critica-postcolonial.pdf> (Fecha de consulta: 13 de octubre de 2014)

Programa de Juventud de las Naciones Unidas, (2015). "Preguntas frecuentes", en *La juventud y las Naciones Unidas*. Documento [WWW] Disponible en

http://www.cinu.mx/minisitio/UNjuventud/preguntas_frecuentes/ (Fecha de consulta 27 de septiembre de 2015).

Ramírez, Paz Xóchitl. (2001). "El templo de San Hipólito: el lugar de lo posible" en Miguel Á. Aguilar, Amparo Sevilla y Abilio Vergara (coords.) *La ciudad desde sus lugares. Trece ventanas etnográficas para una metrópoli*. México: CONACULTA/UAM-I. pp. 423-453.

Reguillo, Rossana (2002). *La construcción del enemigo, jóvenes y medios*. Documento [WWW] disponible en: <https://huerquenweb.files.wordpress.com/2014/04/reguillo-los-jovenes.pdf> (Fecha de consulta 23 de noviembre de 2015).

_____ (2010). "La condición juvenil en el México contemporáneo. Biografías, incertidumbres y lugares" en Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: FCE / CONACULTA, pp. 395-429.

_____ (2012). *Culturas Juveniles. Formas políticas del desencanto*, Buenos Aires: Siglo XXI.

Roca, Lourdes (2004). "La imagen como fuente: una construcción de la investigación social" en *Razón y Palabra*, N° 37, febrero-marzo. Documento [WWW] disponible en: www.razonypalabra.org.mx/anteriores/n37/lroca.html (Consultado 15 de mayo de 2014).

Rodríguez, Ileana (1998). "Hegemonía y dominio: Subalternidad, un significado flotante", en Santiago Castro-Gómez y Eduardo Mendieta, (edit.) *Teorías sin disciplina (latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate)*. México: Miguel Ángel Porrúa. Documento [WWW] Disponible en: <http://www.ensayistas.org/critica/teoria/castro/rodriguez.htm> (Fecha de consulta: 15 de mayo de 2014).

Rodríguez, Salvador (1989). "Formas de religiosidad popular. El exvoto: su valor histórico y etnográfico" en C. Alvarez, Ma. J. Buxo, S. Rodríguez (coord.) *La Religiosidad Popular. Antropología e Historia* Vol. I. Barcelona: Anthropos, pp. 123-142.

Sabido, Olga (2012). "El problema del extraño desde el sentido y el cuerpo", en *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del otro. Una perspectiva sociológica*. Madrid: Sequitur / Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco, pp. 127-176.

- Sánchez, Débora (2014). "Los santos de la gente", en *Memoria del XVII Encuentro RIFREM (Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México)*. México: Universidad Autónoma Metropolitana, 9, 10 y 11 de julio 2014, pp. 993-1001.
- Sanguino, Laurencia y Tenorio, Mauricio. (2007). *Orígenes de una ciudad mexicana: Chicago y la ciencia del Mexican Problem (1900-1930)*. Número 47 México, CIDE Centro de Investigación y Docencia Económicas. Documento [WWW] disponible en: <http://www.libreriacide.com/librospdf/DTH-47.pdf> (Fecha de consulta 23 de septiembre de 2013).
- Secretaría de Desarrollo social (2015). *La juventud mexicana en cifras*. Documento [WWW] disponible en <http://www.gob.mx/sedesol/articulos/la-juventud-mexicana-en-cifras?platform=hootsuite> (Consultado 23 de noviembre de 2015).
- Secretaría de Salud (2009). *Norma Oficial Mexicana NOM-028-SSA2-2009 Para la prevención, -tratamiento y control de las adicciones*. México: CONADIC. Documento [WWW] disponible en http://www.conadic.salud.gob.mx/pdfs/norma_oficial_nom.pdf (Consultado 15 de febrero de 2015).
- Sontag, Susan (2009). "En la caverna de Platón", en *Sobre la fotografía*. Barcelona: Debolsillo, pp. 13-33.
- Tercero, Magali (2010). *San Judas Tadeo, santería y narco*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Tuirán, Rodolfo. (2010). *Los jóvenes y la educación. Encuesta Nacional de Juventud*. México: Secretaría de Educación Pública. Documento [WWW] disponible en: <http://www.sep.gob.mx/work/models/sep1/Resource/2249/1/images/vf-juvenes-educacion-ninis.pdf> (Fecha de consulta: 21 de noviembre de 2014).
- Turner, Víctor. (1999). "Símbolos en el ritual Ndembu" en *La selva de los símbolos*. Traducción de Ramón Valdés del Toro. Madrid: Siglo XXI. pp. 21-52.

Urteaga, Maritza (2010). "Género, clase y etnia. Los medos de ser joven", en Rossana Reguillo (coord.) *Los Jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica / CONACULTA, pp. 15-51.

_____ (2011). *La construcción juvenil de la realidad. Jóvenes mexicanos contemporáneos*, México: Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa.

Valenzuela, José Manuel (1998). "Acción social e identidades juveniles", en *El color de las sombras: chicanos, identidad y racismo*, México: Colegio de la Frontera Norte, pp. 247-97.

_____ (2009). *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*. México: El Colegio de la Frontera Norte / Casa Juan Pablos.

_____ (2010). "Juventudes demediadas. Desigualdad, violencia y criminalización de los jóvenes en México" en Rossana Reguillo (Coord.) *Los jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica, CONACULTA, pp. 316-349.

Valdez, Mónica (2010). "Jóvenes en cifras. Mirada entre siglos" en Rossana Reguillo (coord.) *Los jóvenes en México*. México: Fondo de Cultura Económica / CONACULTA, pp. 445-464.

Velasco, Antonio (2010). *San Judas Tadeo. Apóstol de las causas perdidas*. México: Debolsillo.

Vergara, Gabriela (2009). Un "retrato de la vergüenza en Simmel, Elias y Giddens, como excusa para interpretar las prácticas en contextos de expulsión", en Figari, C., & Scribano, Adrián. (Compiladores). *Cuerpo(s), Subjetividad(es) y Conflicto(s)*. Documento [WWW] disponible en: <http://bibliotecavirtual.clacso.org.ar/ar/libros/coedicion/scribano/> (Fecha de consulta 14 de mayo de 2014).

Villamil Uriarte, R. R. & Cisneros, J. L. (2011). "De la Niña Blanca y la Flaquita, a la Santa Muerte. (Hacia la inversión del mundo religioso)". *El Cotidiano*, (169) 29-38. Documento [WWW] Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32519776004> (Fecha de consulta: 25 de enero de 2013).

Volli, Ugo (2001). "¿Semiótica de la moda, semiótica del vestuario?" en *deSinis I La moda: representaciones e identidad*. Barcelona: Gedisa / Revista deSignis, pp. 57-69.

Wacquant, Loïc (2000). *Las cárceles de la miseria*. Traducción: Horacio Pons, Buenos Aires: Manantial.

Zamora, Elias (1989). "Aproximaciones a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla", en Carlos Álvarez Santaló, M. J. Buxó i Rey y S. Rodríguez Becerra (coords.) *La religiosidad popular*. Vol. I, Barcelona: Anthropos, pp. 527-544.

Referencias electrónicas

Efeko Tv. Noticias [Efeko Televisión] (2010, octubre 29). *28 de octubre día de San Judas Tadeo* [Archivo de video]. Disponible en <https://www.youtube.com/watch?v=yoEsO7rDFoA> (Fecha de consulta: Consultado 3 de octubre de 2015).

Esquizofrenia T.V. (2012, diciembre 18). *6ta Temporada: San Judas Fest* [Archivo de video]. Disponible en: <https://www.youtube.com/watch?v=2BLgbF39Vlc> (Fecha de consulta: 25 de marzo de 2013).

Guzmán, Sharenii. (2012, julio 30). San Judas "impone" la moda; la lucen cada 28. El Universal. Disponible en: <http://www.eluniversaldf.mx/cuauhtemoc/nota48981.html> (Consultado 23 de noviembre de 2013).

Hechos_Tv (2009, octubre 28). Acuden más de 10 mil peregrinos a visitar a San Judas Tadeo [Archivo video]. Disponible en https://www.youtube.com/all_comments?lc=72zsyM1WbPYURoCucpYpJp8aH4G7-ICnfeS_wRowFJY&v=rnUCv5luHig (Consultado 3 de octubre de 2015).

La Jornada. (2008). Juventud y desempleo. 17 agosto 2008, de La Jornada. Disponible en: <http://www.jornada.unam.mx/2008/08/17/index.php?section=opinion&article=002a1edi> (Fecha de consulta: 10 marzo 2014).

Mancera, C. y Tolsá, R. San Judas: devoción, monas y reggaetón I, II y III. [Archivo de video] Disponible en: <http://clon.uam.mx/spip.php?article1265> (Consultado el 20 de septiembre de 2013).

- Marín, Bernardo (2012). "Los 28, San Judas", en *Periscopio Chilango* [Blog] <http://blogs.elpais.com/periscopio-chilango/2012/10/san-judas-tadeo-mexico-df-san-hipolito.html> (Consultado 3 de octubre de 2015).
- Morán, Iker., (2014) Entrevista a Sebastiao Salgado "Para que la fotografía tenga sentido hay que tener un compromiso" Disponible en: http://www.guesabesde.com/noticias/sebastiao-salgado-entrevista-genesis_11814 (consultada el 28 de mayo de 2014).
- Noticieros Televisa. (2014, febrero 12). "El Noticiero del 12 de febrero de 2014", en *El Noticiero*, con Joaquín López-Dóriga [Archivo de video]. Recuperado de: <http://noticieros.televisa.com/programas-noticiero-con-joaquin-lopez-doriga/1402/noticiero-12-febrero-2014/> (Fecha de consulta: 13 de febrero de 2014).
- Rodríguez, Aldebarán (2012). "Análisis (casi) antropológico de este amigo. Desglosando al reggaetonero" en *Chilango*, Documento [WWW] disponible en: <http://www.chilango.com/ciudad/nota/2012/07/19/nuestro-analisis-sobre-el-reggaeton> (Consultado 18 de marzo de 2014).
- Santuario Nacional de San Judas Tadeo. (2011). "Santuario" en *Santuario Nacional de San Judas Tadeo. Santiago de Chile*. Sitio web: <http://www.sanjudas.cl/santuario/> (Consultado: 23 de abril de 2015).
- Threemonkeys100 producciones (2010, noviembre 12). *San Judas: devoción, monas y reggaetón* [Archivo en video] Disponible en https://www.youtube.com/all_comments?v=jN9hOTSWDXQ&lc=TLkQiBNn5FZXYo_OD_2tXygLwXYjGURfH1TBUqnm0rc (Consultado 3 de octubre de 2015).

ANEXOS

Bitácora de observación ⁵²			
Fecha:	Lugar:	Hora de inicio:	Hora termino:
	Descripción subjetiva	Interpretación (cómo relaciono la descripción objetiva con la teoría y mi subjetividad, etc.)	
Espacio físico			
Servicios (transporte, puestos, comercio, etc.)			
Objetos (mobiliarios o cosas en venta)			
Actores			
Interacciones			
Estéticas corporales			
Gestos / posturas			
Usos del cuerpo			
Lenguaje / tonos de voz			
Género			

⁵² Esta bitácora de observación se formulo con base en la guía de trabajo de campo propuesta por la Mtra. Walys Becerril dentro de las sesiones de trabajo del Centro de Análisis Cultural UACM-Plantel Cuauhtepc. Para los fines de esta investigación incluí como línea de observación el cuerpo.

Guía entrevista relatos de vida juventudes sanjudas ⁵³	
Tema	Pregunta
Biografía	<ol style="list-style-type: none"> 1. ¿Cuál es tu nombre? 2. ¿Cuántos años tienes? 3. ¿En dónde vives? 4. ¿Cuánto tiempo llevas viviendo ahí? 5. ¿Cómo está conformada tu familia? 6. ¿Qué recuerdas de tu infancia? 7. ¿Qué es lo que más te gustaba de la escuela?
Vida cotidiana/referentes culturales	<ol style="list-style-type: none"> 8. Pláticame de ti, ¿Qué haces de lunes a viernes? 9. ¿Y los fines de semana? 10. ¿Qué es lo que haces en el día? 11. ¿Quién es tu mejor amigo (a)? 12. ¿Dónde lo conociste? 13. ¿A qué lugares te gusta asistir a divertirte? 14. ¿Qué haces en tu tiempo libre? 15. ¿Qué música escuchas? 16. ¿Dónde la escuchas? 17. ¿A qué lugares te gusta ir? 18. ¿Qué programas de televisión ves? 19. ¿Cuál ha sido tu película favorita? 20. ¿Qué lugares frecuentas con tus amigos? 21. ¿Qué te imaginas estar haciendo en diez años?
Creencia en San Judas Tadeo	<ol style="list-style-type: none"> 22. ¿Cómo fue que comenzaste a creer en San Judas Tadeo? 23. ¿Tu familia cree en él? 24. ¿En qué te ha ayudado? 25. ¿Con que frecuencia vienes a San Hipólito? 26. ¿Tienes amigos que sean devotos de San Judas Tadeo? 27. ¿Qué le pides a San Judas Tadeo? 28. ¿Cómo se lo pides? 29. ¿Qué haces para festejar a San Judas Tadeo? 30. ¿Qué ha significado para ti San Judas Tadeo en tu vida?
Estética corporal	<ol style="list-style-type: none"> 31. ¿Cómo describirías tu manera de vestir? 32. ¿Por qué te vistes de esa forma? 33. ¿Tus amigos se visten así? 34. ¿Qué ropa es la que más te gusta? 35. ¿Dónde la compras? 36. ¿Te gustan los tatuajes?, ¿Tienes alguno? 37. ¿Cuál es tu deporte favorito?, ¿Prácticas alguno? 38. ¿Qué piensas sobre tu cuerpo? 39. ¿Qué haces por él? 40. ¿Alguna vez te han dicho algo por la manera en que vistes? 41. ¿Te has sentido discriminado?, ¿por qué?

⁵³ Estas preguntas sólo fueron planteadas como guía, por lo que al realizar la entrevista se agregaron otras de acuerdo a la propia narración de los jóvenes. Una pregunta que fue esencial agregarla en todas las entrevistas fue saber si se consideraban jóvenes y ¿por qué sí? o ¿por qué no?



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.



Marlene Vizuet. *El orgullo sanjudas*. Ciudad de México.