



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

FACULTAD DE CIENCIAS POLÍTICAS Y SOCIALES

**EL CATOLICISMO POPULAR DE LA PARROQUIA
NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO
FLORIDO”, DE LA COL. DOCTORES DE LA CIUDAD DE
MÉXICO**

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL GRADO DE

LICENCIADO EN SOCIOLOGÍA

PRESENTA:

JOSÉ ARMANDO LÓPEZ RODRÍGUEZ

DIRECTOR DE TESIS:

DR. BOLFY EFRAIN COTTOM ULÍN



Ciudad Universitaria, Cd. Mx, 2018



Universidad Nacional
Autónoma de México



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México, en especial a la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales por brindarme todas las facilidades para desarrollar el pensamiento sociológico desde que ingresé a su sistema educativo.

A mis padres, Armando y Ruperta, por todo el amor y cariño que me han brindado a lo largo de mi vida. Lo que soy es gracias a ustedes.

A mis hermanos, Amanda, Rosy, David y Kary, por estar siempre conmigo y respetar mis decisiones.

A Martín, por brindarme consejos acertados en los momentos que más los necesitaba.

Mi entera gratitud al Dr. Boly E. Cottom Ulín, asesor de estas tesis, quien con su paciencia, dedicación y detalle enriqueció con sus comentarios críticos esta investigación.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN.....	5
CAPÍTULO I. CONCEPTUALIZACIÓN Y DISCUSIÓN TEÓRICA DEL CATOLICISMO POPULAR	12
1.1. CONCEPTUALIZACIÓN Y DISCUSIÓN TEÓRICA: RELIGIÓN E IGLESIA	12
1.1.1. <i>Etimología de la palabra “religión”</i>	12
1.1.2. <i>El concepto de religión desde las ciencias sociales</i>	13
1.1.3. <i>Etimología de la palabra Iglesia</i>	16
1.1.4. <i>El concepto de Iglesia desde las ciencias sociales</i>	17
1.2. LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO PROBLEMA	19
1.2.1. <i>¿Religiosidad o religiosidades?</i>	21
1.3. EL CATOLICISMO POPULAR E INSTITUCIONAL	22
1.4. EL SINCRETISMO RELIGIOSO	27
CAPÍTULO II. LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO EXPRESIÓN DE LA CULTURA.....	29
2.1. CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR	29
2.1.1. <i>Etimología del término cultura</i>	30
2.1.2. <i>La cultura en un sentido socio-antropológico</i>	30
2.2. DEFINICIÓN DE CULTURA Y LA CULTURA POPULAR.....	34
2.2.1. <i>Cultura popular como cultura subalterna</i>	36
2.2.2. <i>¿Cultura hegemónica vs. Cultura popular?</i>	39
2.3. CULTURA Y RELIGIOSIDAD POPULAR BAJO LOS CONDICIONAMIENTOS SOCIALES.....	43
CAPÍTULO III. LA COLONIA DOCTORES: RECORRIDO HISTÓRICO Y SITUACIÓN ACTUAL.....	47
3.1. ANTECEDENTES HISTÓRICOS	47
3.1.1. <i>Época prehispánica</i>	47
3.1.2. <i>Época colonial</i>	49
3.2. DESIGNACIÓN DE LA COLONIA: INDIANILLA-HIDALGO-DOCTORES.....	50
3.2.1. <i>Los terrenos de la Indianilla y sus garitas</i>	50
3.2.2. <i>Surgimiento de la colonia Hidalgo –hoy Doctores-</i>	53
3.2.3. <i>El surgimiento de la colonia Doctores</i>	55
3.3. LA COLONIA DOCTORES EN LA ACTUALIDAD.....	61
3.3.1. <i>Ubicación</i>	61
3.3.2. <i>Población y espacio urbano</i>	63
3.3.3. <i>Sistema educativo y marginación</i>	65
3.3.4. <i>Población económicamente activa</i>	66
3.3.5. <i>Sistema de salud</i>	66
3.3.6. <i>Práctica religiosa</i>	67
CAPÍTULO IV. EL MUNDO SIMBÓLICO DEL CATOLICISMO POPULAR DE LA PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”	71
4.1. EL CATOLICISMO POPULAR EN LA PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”	71
4.2. UBICACIÓN, ADMINISTRACIÓN, CONFORMACIÓN ESTRUCTURAL E HISTORIA DEL TEMPLO NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”	72

4.2.1. Ubicación de la parroquia.....	72
4.2.2. Administración de la parroquia NSD.....	73
4.2.3. Conformación estructural e historia de la parroquia.....	74
4.3. LAS FIESTAS RELIGIOSAS DEL CATOLICISMO POPULAR EN LA PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”	80
4.3.1. El mundo simbólico de la práctica religiosa católica en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”.....	82
4.4. LAS FESTIVIDADES DEL JUSTO JUEZ “SEÑOR DEL TRABAJO”	87
4.4.1. Primera festividad del Justo Juez “Señor del Trabajo”: Semana Santa	87
4.4.2. Segunda festividad del Justo Juez “Señor del Trabajo”: Día de los abogados	96
4.5. CONSIDERACIONES SOCIOLOGICAS DEL CATOLICISMO POPULAR EN LA PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”	107
4.5.1. Religiosidad en un contexto urbano	107
4.5.2. Catolicismo: popularizante y sincrético.....	108
CONCLUSIONES	116
ANEXOS.....	119
ANEXO FOTOGRÁFICO	132
BIBLIOGRAFÍA.....	142

Introducción

Hoy somos testigos de un mundo con profundas transformaciones en los diferentes ámbitos y dimensiones en los que transcurre la vida social. Política y sociedad, economía y cultura experimentan cambios que con insólita intensidad manifiestan la especificidad de cada dimensión, así como sus interacciones y traslapes. En el caso de México, los modelos productivos han sido transformados por la innovación tecnológica, las formas de organización del trabajo, los patrones de localización, las políticas del Estado, así como de los procesos culturales.

De la amplia gama de transformaciones que se dan en escenarios locales, regionales y globales, ciertamente aquellas que acompañan al fenómeno religioso han adquirido una creciente centralidad para las ciencias sociales. Al menos así se viene planteando tanto en México como en América Latina, donde hoy existe un fuerte interés por replantearse los temas de las expresiones culturales; y dentro de éstas se encuentran las religiosidades populares en las urbes. Este interés proviene del hecho de que, para muchos investigadores, ello constituye una de las creaciones culturales más originales de América Latina (Cfr. Báez-Jorge, 1998; Broda, 2009; Cottom, 1992).

Hasta hace muy pocos años se había mantenido la creencia de que la religión iría paulatinamente perdiendo vigor, llegando incluso a desaparecer, conforme las diferentes sociedades fueran alcanzando la fase de la modernidad.¹ Desde la mentalidad moderna, encarnada específicamente en las teorías sociales y culturales de la secularización, se entendía que tanto la religión como la religiosidad constituían meros vestigios del pasado, expresiones de una realidad tradicional carente de sentido o funcionalidad social.

¹ Esta propuesta se corresponde con la teoría clásica de la secularización, donde no sólo llamó la atención la diferenciación estructural y la emancipación moderna de las esferas seculares de las normas e instituciones religiosas en el mundo, sino que también predecía lo inevitable: la privatización y desaparición de las religiones. Este tópico surge en los albores del siglo pasado (con raíces en la Ilustración) referida a la «función» de la religión en la formación de la nueva sociedad industrial, así lo hacen notar algunos sociólogos en sus investigaciones: Emilio Durkheim (1982), Max Weber (1978 y 2006) y Peter Berger (2004).

Con el advenimiento del fenómeno de la modernidad y la secularización, hoy en día no se tiene que pensar, irreparablemente, que en México se dé un rompimiento, una ruptura e inclusive una pérdida de la religiosidad (Sota, 2010); sino que hay que sumarse a los planteamientos de Peter Ludwig Berger (2004) cuando dice que “hay que desterrar la idea de que la modernidad y el declive de la religión son fenómenos inseparables”, y prosigue “lo que la modernidad favorece es más bien el fenómeno del ‘pluralismo’; esto, “no hace que la gente abandone sin más sus creencias, lo que sucede es que ahora las elige” (p. 65), dando como resultado una religiosidad libre, autónoma e individual que se adapta, se reconstruye y se dinamiza; pero en ocasiones genera espacios en torno a los cuales las instituciones religiosas, como la Iglesia Católica Romana (de aquí en adelante se designará: Iglesia católica a dicha institución), se regeneran transformándose internamente para adaptarse paulatinamente a las nuevas exigencias de la sociedad.

Con la celebración del Concilio Vaticano II (1963-1965), la Iglesia católica fue diversificando sus modelos de pastoral y con ello surgió una diversidad de movimientos laicales y de carismas religiosos. La pluralidad doctrinal e ideológica de las agencias y actores eclesiales también se manifestó en los distintos niveles de pertenencia y posicionamiento objetivo en la institución eclesial. La pertenencia a grupos y movimientos católicos diferentes entre sí, que representan una diversidad de modelos de religiosidad católica, provee esquemas de representación y acción que se manifiestan en distintas formas de participación social, cultural y política.

Hay que mencionar que con la pluralidad de movimientos y modelos de pastoral al interior de la Iglesia católica se ha complejizado el modelo de institución que conjuga relaciones institucionales de tipo vertical con la promoción de relaciones comunitarias de tipo horizontal. Con este tipo de relaciones el pueblo manifiesta lo establecido por la ortodoxia cristiana, pero a través de un proceso de reelaboración y apropiación. A su vez, la religiosidad popular y la religión oficial se desarrollan aparentemente de manera paralela, pero sin deslindarse la una de la otra. Ejemplo de ello es la doble festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”

(JJST) que se llevan a cabo en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, lo cual produce un rico campo simbólico de la religiosidad popular en la colonia Doctores de la Ciudad de México, espacio elegido para realizar esta investigación.

Si bien es cierto que en la celebración popular de la Semana Santa toma en cuenta actos que la liturgia oficial tiene como elementos propios de la religión católica, tales como los días en que se realizan las celebraciones: Domingo de Ramos, Jueves, Viernes y Sábado Santo, Domingo de Resurrección, o ciertos actos representados en vías públicas como El Viacrucis, Procesión del Silencio, Pésame a la Virgen María, etc., todas estas prácticas no se pueden entender sin la creencia del consentimiento del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la parroquia ya mencionada.

Bajo este escenario, se afirma que la religiosidad católica popular tiende hacia un utilitarismo de los elementos dominantes, que bien pueden ser desde una celebración eucarística o de las festividades parroquiales hasta, en su defecto, a partir del corazón mismo del “ser católico”: *los sacramentos*, para darle una nueva interpretación a dichos elementos. Cabe mencionar que los intercambios simbólicos de las prácticas religiosas se realizan también en la confluencia de espacios físicos como el templo, nichos, capillas, etc., donde el catolicismo popular recrea y reinterpreta la práctica institucional para generar un fenómeno inédito, al cual los sociólogos y antropólogos de la cultura han denominado: sincretismo cultural y religioso. Es precisamente en este intercambio religioso-cultural donde la práctica institucional católica convive con el catolicismo popular para poder sobrevivir y no perecer como lo habían propuesto los sociólogos de la secularización una vez que el secularismo incidiera en los países en desarrollo.

Con todo lo dicho hasta este momento, se puede afirmar que la religión es un fenómeno sociocultural que tiene la capacidad de abarcar muchos ámbitos de la realidad social. Debido a ello, la sociología se ha interesado por estudiar los sistemas religiosos que se expresan en múltiples aspectos de la realidad: la cultura material, la organización social, la identidad, etc., y más en una sociedad de constantes cambios. Bajo este escenario, se escogió como campo de

observación a la colonia Doctores y en específico a la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” de la CDMX, debido a que ésta presenta características relevantes para un estudio sociológico como son: 1) una sociedad que se encuentra inmersa en un pluralismo religioso propio de una sociedad postsecular (cfr. Berger, 2004; Sota, 2010 y Suárez, 2015); 2) una población donde sus condicionamientos socioculturales la delimitan con un grado de marginación medio -según EVALUA, DF., 2013-, esto es, una sociedad que transita hacia la modernización capitalista propia de América Latina (cfr. Parker, 1996); 3) una sociedad donde la mayoría de sus practicantes se dicen católicos (INEGI, 2000-2010) pero a nivel nacional está pasando por una desafiliación a dicha práctica para sumarse a otros credos e inclusive dejar de practicar alguna religión (De la Torre, 2007 y Suárez, 2015); por último, y el más relevante, una entidad que después de vivir la disgregación de sus colonos por el sismo de 1985, hoy no sólo está pasando por un proceso de redensificación urbana en su población (Órgano del Distrito Federal, 2013), sino que también de sus prácticas religiosas que se dan bajo un proceso sincrético (cfr. Marroquín, 1989; Giménez, 1978; Báez-Jorge, 2013) que va de lo moderno a lo tradicional y viceversa, generando una identidad no solo para la parroquia sino que también para la colonia misma.

Con las características que ya se han mencionado en líneas anteriores, la práctica religiosa en la colonia Doctores presenta elementos valiosos y viables para un estudio sociológico, por ello se ha trazado tres objetivos generales: 1) Aportar elementos de análisis sociológico y antropológico, a fin de comprender cómo se da la relación entre la práctica religiosa popular y la religión oficial; 2) Realizar una aproximación a las nuevas formas de expresión religiosa católica popular, en el marco de las culturas populares urbanas; por último, 3) Analizar desde la perspectiva sociológica el mundo simbólico del catolicismo popular, a partir de la doble festividad del *Justo Juez* en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” de la colonia Doctores en la Ciudad de México.

Para lograr dicha tarea se tratará de responder, a lo largo de la investigación, las siguientes preguntas: ¿Por qué el hecho religioso es un hecho

social y a su vez cultural?, ¿es lo mismo hablar de religiosidad popular que de catolicismo popular?, ¿cómo se presenta la confluencia entre la práctica institucional católica y el catolicismo popular en las sociedades modernas?, ¿qué elementos y características presenta la religiosidad popular católica en el marco de las culturas populares urbanas?

Las hipótesis que detonaron este trabajo fueron las siguientes: a) En la urbe las prácticas religiosas católicas se diversifican pero todas ellas se corresponden sin perder su referencia de unidad institucional; b) El catolicismo popular urbano nace y se desarrolla en medio de una dialéctica con la cultura institucional de la Iglesia católica bajo una confluencia en los espacios físicos, como sucede en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”; c) Las expresiones cristianas de la élite eclesiástica-católica y las del pueblo son profundamente diferentes en conceptos, símbolos, lenguaje, etc., porque las primeras responden a los condicionamientos económicos, políticos, sociales y culturales de un lugar dado.

Con respecto al cuerpo del trabajo, el capítulo primero se ha intitulado *Conceptualización y discusión teórica del catolicismo popular*, ya que en éste se problematizarán algunos conceptos clave en el estudio de la religiosidad popular y que aquí se utilizarán; a fin de que el lector pueda comprender lo que se ha venido discutiendo —desde la sociología y la antropología— en materia de la religión y lo religioso. Los conceptos por revisar serán: *religión, iglesia, religiosidad popular, religión oficial, catolicismo popular y sincretismo*.

Una vez que se han enmarcado los conceptos pertinentes a la investigación, en el mismo apartado se procederá discutir la dialéctica que existe entre la religión institucional católica y la confluencia de las prácticas religiosas populares que se vienen generando en la actualidad. Para lograr este objetivo se recurrirá a teóricos como Luis Maldonado (1985) y Otto Maduro (1979), ambos estudiosos del fenómeno de la religiosidad popular y quienes han aportado muchos elementos de orden filosófico, antropológico y sociológico para el análisis del fenómeno ya mencionado.

En el segundo capítulo, *La religiosidad popular como expresión de la cultura popular*, se definirán los conceptos de *cultura* y *cultura popular*, para ahondar en los intercambios que se dan en los procesos de la cultura hegemónica y popular, y poderlas ubicar en un contexto más concreto desde los condicionamientos sociales como lo son lo económico, lo político y lo social. Para lograr este punto se echará mano de teóricos como Mario Cirese (1979), Lombardi Satriani (1978) y Guillermo Bonfil (1991).

Con respecto al tercer capítulo, *La colonia Doctores: recorrido histórico y situación actual*, se describirá de manera general el surgimiento de la colonia Doctores y su transformación hacia la modernidad mediante el cambio del uso de suelo y la reconfiguración social a raíz de los sismos de 1985, para poder llegar a un proceso de redensificación en que se encuentra la colonia ya citada. Para dicho objetivo me sirvo de los archivos y programas que está llevando a cabo la Delegación Cuauhtémoc en pro de su transformación y modernización de las colonias que se encuentran en el corazón de la Ciudad de México, como es el caso de la colonia Doctores.

Una vez que se han asentado los elementos fundamentales de la conceptualización y la discusión teórica de la religiosidad popular, y además de analizar el contexto histórico y actual de los condicionamientos sociales y culturales de la colonia Doctores, se procederá a analizar el catolicismo popular de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” en un cuarto capítulo, intitulado: *El mundo simbólico del catolicismo popular de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”*.

Para dicho apartado, el capítulo se ha subdividido, a su vez, en tres momentos: en el primero se ubicará el espacio geográfico y la administración de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”. En el segundo se realizará una revisión histórica del origen, transposición y difusión de la celebración del *Justo Juez*. A su vez, se expondrán algunos elementos simbólicos de la doble festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la parroquia NSD. Para el caso de la primera festividad, ésta coincide con el inicio de la Semana Santa, esto es, el Domingo de Ramos; mientras que la segunda celebración se

conmemora en el mes de julio en la ya tradicional celebración del *Día de los abogados*. Cabe mencionar que, para el estudio de caso, esta investigación tomó en cuenta las dos festividades –del *Justo Juez* en Semana Santa y el día de los abogados- en su versión 2016.

Con respecto al tercer momento, se expondrá los elementos sociológicos que se encuentran entre las prácticas institucionales de la religión católica con el catolicismo popular de la parroquia NSD. Cabe mencionar que los trabajos de Gilberto Giménez (1978) y Enrique Marroquín (1989) son los indicados para desarrollar este punto, ya que sus aportaciones son importantes en tanto que han abordado el sincretismo religioso en el valle central de México y en la región de Oaxaca, respectivamente.

Por último, esta investigación cierra con algunas ideas finales que se enmarcarán a manera de conclusiones. Sin más preámbulos que considerar, se prosigue a desarrollar la investigación: *El catolicismo popular en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, de la Col. Doctores de la Ciudad de México*.

CAPÍTULO I. CONCEPTUALIZACIÓN Y DISCUSIÓN TEÓRICA DEL CATOLICISMO POPULAR

1.1. Conceptualización y discusión teórica: Religión e Iglesia

Al momento de abordar el tema de la religión —no se diga de temas como la religiosidad popular, el catolicismo popular, etcétera—, es entrar a un campo escabroso, al igual que en su conceptualización. A la maraña de la conceptualización de los términos se operará bajo una selección relativamente arbitraria². Se dice “relativamente arbitraria” porque la experiencia en el terreno de “lo religioso”, junto con los estudios realizados desde el campo de la sociología y de la antropología —como se verá en apartados más adelante—, permitirá reducir un poco esa inevitable arbitrariedad. Suficientemente, al menos y eso se espera, como para que el resultado de esta selección sea adecuado a los propósitos de este estudio.

Bajo el panorama antes planteado, se tratarán de precisar —en este capítulo— los siguientes conceptos: *religión*, *iglesia*, *religiosidad popular*, *catolicismo popular* y *sincretismo*, ya que dichos conceptos ayudarán a entender el desarrollo del trabajo.

1.1.1. Etimología de la palabra “religión”.

El filósofo Jesús Avelino de la Pienda (1998) considera que Marco Tulio Cicerón fue uno de los primeros autores que intentó aclarar la etimología de la palabra religión en el siglo I a. C. Para ello, el autor citado partió de una distinción que recogió de la tradición entre “superstición” y “religión”.

[Así] (...) quienes durante días enteros hacían preces e inmolaciones para que sus hijos sobrevivieran, fueron llamados ‘supersticiosos’. [Por otra

² El fenómeno de la religión permite abordarse desde varias áreas y disciplinas como son: la psicología, la filosofía, teología, la antropología, la sociología, entre otras. Para nuestros fines, sólo se pretende hacerlo desde un ámbito social, esto es, socio-antropológico.

parte], “a quienes volvían a tratar con diligencia y -por así decirlo- ‘releían’ todo lo referente al culto a los dioses, se les llamó ‘religiosos’, de ‘releer’ (Cicerón, 1999, p. 218).

Más adelante, el mismo Avelino de la Pienda (1998) refiere que en el siglo I d. C., Lucio Lactancio consideró que la religión derivó del verbo latino *religare* en el sentido concreto de religarse a los dioses; esto es, obligarse ante ellos, o estar unido a alguien. Bajo esta última acepción, el verbo conlleva una idea de grupo. En la misma dirección, Prisciliano Cordero (2007), afirmó que “la palabra ‘religión’ refiere a *relegere*, algo así como volver a leer o interpretar al pie de la letra” (p. 67). Esta última interpretación comprende la idea de rezos en auxilio de algún texto escrito o de alguna liturgia.

En suma, se puede asegurar que la palabra “religión” es de origen latino, anterior al cristianismo; además de implicar las características de grupo y de liturgia. Si se parte del significado de *religare*, se puede desprender dos ideas que guarda el concepto religión y que diferentes científicos sociales han considerado al proponer definición alguna: por una parte, toda religión contiene actos, cultos y ritos; por otra, la religión es un fenómeno social.

1.1.2. El concepto de religión desde las ciencias sociales.

En la obra *Manual de sociología de la religión* (2008), el sociólogo Roberto Cipriani señala las convergencias y divergencias entre los teóricos de la sociología de la religión acerca de la definición de la ‘religión’. En la introducción de dicha obra, Cipriani realizó una clara distinción entre las diversas definiciones y señala que existen dos maneras de englobarlas: *sustantivas* y *funcionales*. Para el caso de las primeras definiciones, el autor citado considera a Emilio Durkheim y Max Weber como los mejores representantes de dicha postura; puesto que éstas se refieren a elementos sustantivos como el culto, lo sobrenatural, lo invisible, el rito, etc. En las segundas se acentúa la connotación funcional, esto es, el papel de la religión en la

sociedad; siendo, según Roberto Cipriani, Thomas Luckmann y Niklas Luhmann como los mejores representantes de estas definiciones.

Con respecto a las definiciones sustantivas, Emilio Durkheim (1982) considera que “una religión es un sistema solidario de creencias y de prácticas relativas a las cosas sagradas, es decir, separadas, prohibidas; creencias y prácticas que unen en una misma comunidad moral, llamada iglesia a todos los que se adhieren a ella” (p. 42). Bajo esta consideración, se puede señalar que los contenidos básicos o sustantivos de una religión son las creencias, las prácticas, las inalcanzables entidades sacras.

En el caso de Max Weber no existe una definición precisa de religión. Sin embargo, en su análisis sobre la ética económica de las religiones mundiales, habla de “sistemas de reglamentación de la vida los cuales han sabido reunir a su alrededor a grandes cantidades de fieles” (Weber, 1978, p. 5). Para este autor, entonces, actuar de modo religioso tiene su origen en un proceso mundano, donde estas acciones deben ser realizadas para que todo vaya bien. En consecuencia, se puede indicar que para Weber (1978) la religión es un “sistema de reglamentación donde la dimensión religiosa se une a la dimensión terrenal, dando como resultado una ética” (p. 118); donde, además, la idea de religión lleva implícitos otros conceptos importantes como: las instituciones, los símbolos y rituales.

En cuanto a las definiciones de tipo funcional, Luckmann (1973) define el fenómeno religioso como “la trascendencia de la naturaleza biológica de parte del organismo humano” (p. 258). De modo que este fenómeno descansa en la relación funcional que existe entre un Yo y la sociedad. Por lo tanto, se considera el proceso social que lleva a la formación del Yo como un proceso fundamentalmente religioso. Además, para Luckmann, la religión es definible como una concepción del mundo, es decir, como una realidad social objetiva (Luckman, 1973).

Mientras que para Luhmann (2009) la función de la religión consiste en “reducir la incertidumbre y la complejidad; en determinar lo que se presenta como indeterminado, en hacer accesible lo inaccesible” (p. 150). La misma dimensión

sobrenatural es útil en tanto sirve para reducir la complejidad. Pero, sobre todo, “la religión es un sistema donde el elemento de referencia a lo divino falta; el dador de significado está ausente, ya que la única referencia al sistema religioso se encuentra en él mismo” (Luhmann, 2009, p. 153).

Con lo que se ha mencionado hasta este punto, se puede afirmar que toda religión debe contener, al menos, los siguientes elementos: 1. Toda práctica religiosa se mueve entre lo sagrado y lo profano; 2. Las creencias se presentan como sistemas de símbolos; 3. Las prácticas rituales (simbólicas) para comunicarse con ese algo sobrenatural generalmente conllevan un alto contenido emocional o una experiencia subjetiva; 4. Toda práctica del creyente genera una ética y una moral (normativa) que trascienden a la esfera religiosa; 6. Una explicación que dé sentido al mundo real y a la vida; 7. Un espacio físico o simbólico en donde se construye una comunidad de pertenencia, que conlleva a la legitimación de lo propio y a la desregulación de lo “otro”; y por último, 8. Toda religión contiene elementos culturales de una sociedad históricamente dada.

Con este último inciso, se parte la idea de que toda religión es una realidad situada en un contexto específico; es decir, “ninguna religión opera en el vacío” (Maduro, 1979, p. 78); ya que, los autores de una religión —cualquiera que esta sea y se entienda por religión— no se mueven dentro de alternativas sociales, políticas, económicas, culturales abstractas, sino que están sujetos a determinadas disyuntivas de su contexto para pensar, formular y practicar su religión. Donde, además, no todas las alternativas (concretas) presentes de concebir, expresar y/o practicar una religión son, ni tienen por qué ser equivalentes entre sí. Así lo confirma Gilberto Giménez (1978) cuando dice que “la religión no constituye nunca un campo ideológicamente homogéneo, sino estratificado, discontinuo y heterogéneo” (pp. 43-44). En consecuencia, toda religión se asienta en un campo social con una forma determinada de producción —rural o urbana—, con una división social de clase específica y que a su vez está en permanente conflicto; dando como resultado, una religión con una cierta producción y consumo de bienes simbólicos determinados.

Dos ideas para concluir este apartado: la primera, como se ha podido observar, en las ciencias sociales no existe una definición universal de religión sino, más bien, toda definición que pueda existir ha sido creada para abordar una realidad determinada en un tiempo limitado. Por otra parte, y para fines de esta investigación, se entiende por *religión* el sistema de creencias y prácticas que relacionan a las personas entre sí y con una divinidad. Dichas prácticas y creencias se dan en un espacio y en un tiempo determinado, puesto que toda religión descansa sobre una estructura mítica fundamental, donde los creyentes disponen de un núcleo de representaciones simbólicas que les sirve para organizar su *mundo* y poder manejarse consecuentemente en él. Asimismo, toda religión no constituye un campo ideológicamente homogéneo, sino que se presenta -en cualquier contexto dado-, bajo una estratificación, heterogéneo y en constante conflicto.

1.1.3. Etimología de la palabra Iglesia.

El diccionario de la *Real Academia Española* (2010) considera que la palabra 'iglesia' proviene del latín *eclesial*, y ésta, a su vez, del griego *ἐκκλησία*, asamblea. Mientras que Leonardo Boff (1992) considera que en la Grecia antigua la palabra "ekklesía significaba la reunión de los ciudadanos —hombres libres—, convocados por un mensajero, con el fin de discutir en la plaza pública los problemas de la comunidad" (pp. 246-250). Y prosigue el autor citado, "el concepto *ekklesía* se tornó al latín *ecclesia* que significaba *asamblea*" (Boff, 1992, p. 251). Más tarde, "la palabra "ecclesia" fue retomada por las primitivas comunidades cristianas para designar el hecho de la congregación de los fieles cristianos" (p. 252). De ahí que se pueda decir que la palabra iglesia tiene como fundamento el acontecimiento y el momento de la reunión de personas en torno a una invitación.

1.1.4. El concepto de Iglesia desde las ciencias sociales.

El sociólogo Emilio Durkheim (1982) consideró que “cualquier persona, para pertenecer a una religión y llevar una vida religiosa, tendría necesariamente que pasar de un mundo profano a otro, —siendo— lo sagrado” (p. 33). A pesar de que estos dos términos son totalmente opuestos, ninguno existiría sin el otro, es decir, una persona no podría pertenecer al mundo sagrado sin haber pertenecido antes al profano:

Esta heterogeneidad es tal que con frecuencia degenera en un verdadero antagonismo. No se conciben los dos mundos tan sólo como separados, sino además como hostiles y celosamente rivales entre sí. Puesto que no se puede pertenecer a uno de ellos sino con la condición de desaparecer enteramente del otro, el hombre es exhortado a retirarse totalmente de lo profano para llevar una vida exclusivamente religiosa. [...] La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. [...] Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia (Durkheim, 1982, pp. 35-36).

Entonces, al pasar al mundo profano al sagrado, nos dice Durkheim, se adquieren ciertas creencias religiosas, las cuales son siempre comunes a una colectividad que declara adherencia a ellas y practicar los ritos que les son solidarios. Estas creencias se vuelven parte del grupo y constituyen su unidad. Así, se gesta “una sociedad cuyos miembros están unidos porque representan de la misma manera el mundo sagrado y sus relaciones con el mundo profano, y porque traducen esta representación común con prácticas idénticas” (Durkheim, 1982, p. 39). A dicha unidad es lo que se le puede denominar Iglesia.

Por otro lado, hay que mencionar que la Iglesia es un órgano de orden administrativo que regula y mantiene su poder bajo la dominación espiritual, así como su monopolio tanto en el conjunto de los hombres como en su articulación

burocrática y jerarquizada dentro de su propio contexto eclesial³. Ejemplo de ello es la Iglesia católica, donde ésta puede presenciar dos polos distintos con relaciones diferenciadas; por un lado, está el conjunto sacerdotal y su jerarquía, instalados en los templos de culto. Según Max Weber (1978), “el depositario del poder es llamado funcionario, y dicho personaje puede ejercer el poder de mando mientras sea el administrador de la institución, nunca a nombre propio” (Weber, pp. 46-47). Mientras que, en el otro polo, se suman los fieles adscritos por sus creencias en los dogmas y por haber cumplido la ritualidad inherente sacramental (bautismo, confirmación, etc.).

Bajo este escenario, la Iglesia surge y existe para satisfacer ciertas necesidades de los individuos quienes le dotan de legitimidad institucional; además de que ésta se beneficia de una licitud histórica y modela los valores y comportamientos religiosos del conjunto del abanico social. Con esto, la Iglesia como institución y al ser parte de la estructura social, mantiene cierto vínculo con otras instituciones —el Estado, la familia, etc.— ya que sin la unión existente con la sociedad no podría existir por sí misma. Al respecto, Emilio Durkheim considera que “la religión es inseparable de la idea de Iglesia (Durkheim, 1982, pp. 42), puesto que casi no es posible alguna distinción. Así, los adscritos tanto de una religión como de una iglesia son los causantes de que éstas logren mantenerse

³ Cabe mencionar que la diferencia entre iglesia, magia y secta estriba en la mayor o menor cohesión social además de una ruptura, manifiesta o latente, con las instituciones dominantes. Al menos así lo hacen notar los sociólogos E. Durkheim (1982) y M. Weber (1978 y 2002). En el caso del primero, considera que iglesia y magia son dos fenómenos sociales diferentes, puesto que hay una fuerte repugnancia de la iglesia por la magia y, a la vez, la hostilidad de la segunda para con la primera. Sus diferencias se caracterizan por la siguiente tipología. Las creencias de una iglesia son siempre comunes a una colectividad o grupo social determinado, que declara adherencia a ellas y practica los ritos que les son solidarios; los individuos se sienten ligados unos a otros por el sólo hecho de tener una fe común; supone la existencia de una Iglesia; además, existe una comunidad moral entre fieles y sacerdotes.

Por otra parte, las creencias mágicas carecen de cierta generalidad e incluso, muy a menudo están difundidas en extensas capas de la población; los individuos no se sienten acompañados entre sí por estas creencias; no existe una Iglesia mágica; conjuntamente, no existe un cuerpo moral que vincule el mago con la clientela y a ésta entre sí. Por su parte, la cofradía de magos, de existir, no incluye a los laicos. Para Weber (2002), la diferencia entre iglesia y secta estriba en el mayor vínculo que esta última impone, mediante una fuerte pertenencia, una adhesión voluntaria a un líder carismático y un riguroso control social, que garantizan la lealtad de los miembros y su solvencia, es decir, la confianza ético-económica. Esto es, en la secta hay una ruptura latente o manifiesta con los valores y los comportamientos dominantes que puede ser de la Iglesia Católica, protestante, etcétera.

activas, por lo que no se puede concebir instituciones religiosas sin adeptos. Esto confirma que tanto la iglesia como la religión, y otras instituciones, son un producto de la sociedad que se enmarcan en una colectividad (Durkheim, 1982).

1.2. La religiosidad popular como problema

Antes de conceptualizar el término 'religiosidad popular' es necesario decir que dicho concepto presenta y plantea algunos problemas. A esta consideración, el antropólogo brasileño Rubem César Fernandes al analizar la bibliografía de su natal país, señala las dificultades inherentes al concepto —que bien se pueden aplicar aquí—, éste considera que la religiosidad popular: 1) es un concepto demasiado amplio, que asiente diferencias regionales y variaciones según tradiciones religiosas; 2) no es un término nativo y se presenta como ajeno a su objeto, pues no sólo nadie se identifica como “practicante de religión popular”, sino que la designación oscila entre la acusación y la admiración; 3) es utilizado con sentidos diversos que no siempre coinciden, refiriendo a veces a la mayoría, otras al “pueblo”, o aun, a lo ajeno a la jerarquía eclesial (Fernandes 1984, citado por Martín, 2007).

Por otra parte, la antropóloga y socióloga Eloísa Martín realizó en el 2007 una monografía de los estudios, producidos y publicados en los últimos veinticinco años, en torno al tema de la religiosidad popular en la Argentina. Dicha autora englobó los resultados en cuatro grupos, cada uno de ellos se caracteriza por una definición específica de religiosidad popular: 1) la religiosidad del “pueblo”, presentándola en un eje de análisis vertical donde aparece en el polo “dominado”, mientras la Iglesia, el Estado o la burguesía capitalista se presentan como “dominantes”; 2) como un modo de enfrentarse con situaciones de carencia educativa, material y espiritual; 3) la religiosidad popular como la “otra lógica”, esto es, como una práctica creadora, por último; 4) lo sagrado como una textura diferencial del mundo-habitado, al mismo tiempo reconocida en su autonomía y creada por la agencia humana (Martín, 2007).

Respecto a las consideraciones y problemáticas que presenta Fernandes (1984) así como los resultados de la monografía de la investigadora Martín (2007), el concepto 'religiosidad popular', como se pudo observar en líneas anteriores, es flexible e inclusive puede llegar a confundir a todo lector que no esté imbuido en el fenómeno de la religiosidad; puesto que no es lo mismo hablar de religión que de religiosidad, y este último, a su vez, tampoco debe confundirse con el fenómeno del catolicismo popular.

Bajo el panorama previamente trazado, y antes de llegar a proponer una posible definición de religiosidad popular es preciso distinguir los conceptos de *religiosidad* y *pueblo* para poder tener una mejor aproximación al fenómeno de la religiosidad popular y que, a su vez, dicha conceptualización permitirá comprender que la religiosidad popular es más amplio que el catolicismo popular, pues envuelve todas las formas de religiosidades populares que existen en la actualidad, como es el caso del catolicismo pero también del protestantismo popular, los sincretismos afroamericanos, remanentes de religiones indígenas, entre otros.

Para Luis Maldonado (1990) son dos las posiciones que puede abordar el concepto de pueblo: la primera postura hace referencia al conjunto de personas que conviven en un mismo espacio geográfico; mientras que la segunda establece una distinción entre la minoría que posee y las mayorías desposeídas. En todo caso, para la primera postura no se hace distinción tanto a nivel socioeconómico y ni siquiera en lo cultural sino en lo político; puesto que se parte del conglomerado de personas que pertenecen a un mismo país y viven bajo las mismas leyes. Para el caso de la segunda distinción, ésta sí parte de una clara distinción entre pueblo y el no pueblo; este último sería considerado como la o las élites que detentan el poder de una nación, es decir del pueblo, el de las mayorías desposeídas.

De estas dos acepciones, la primera insiste en los factores unificadores e integradores de la pertenencia social a un mismo cuadro de solidaridad. La segunda, en cambio, destaca el fenómeno de la segregación y diferenciación social en relación con sus fundamentos económicos y sociales; es decir, las desigualdades respecto del saber y del tener. En esta última postura, se pueden

encontrar los elementos necesarios para afirmar y entender que *pueblo* equivaldría a los sectores marginados del ejercicio del poder como tal y de los grandes proyectos políticos y económicos. En este sentido puede verse que aquéllos que marginan pasan a ser minoría y los marginados la gran mayoría.

1.2.1. ¿Religiosidad o religiosidades?

En el capítulo 1, apartado 1.1.2, se dijo que la religión se entiende como un sistema de creencias y prácticas que relacionan a las personas entre sí con una divinidad; y que dicha sistematización de prácticas y creencias se dan en un espacio y en un tiempo determinado. Cuando ese tiempo y espacio confluyen se vive la práctica religiosa, es entonces cuando se puede hablar de religiosidad. Se puede entender a ésta como la expresión, la vivencia o la práctica de esas creencias religiosas⁴, las cuales para manifestarse utilizan una serie de signos y símbolos que son fruto de un contexto cultural (Cotton, 1992). Así, la religiosidad es pues un elemento de la cultura de un pueblo.

Con esto, la religiosidad popular supone “realidades y experiencias que abarcan a grandes sectores de una sociedad” (Bravo, 2004, p. 34), donde el sujeto que produce una religiosidad popular genera —a su vez— un proceso productivo tanto de bienes materiales como de bienes simbólicos (Bourdieu, 1971; citado por Maduro, 1979) y que permanece en constante transformación. De igual manera, dicha producción no distingue grupos, ni ideologías, ni posiciones económicas⁵, ya que la práctica religiosa popular en América Latina, en especial del pueblo

⁴ Algunos autores como Hourtart (1997), Sota (2010) y Luckmann (1973) hablan de creencias, moral, ética, prácticas y emociones, como los elementos que caracterizan a la religiosidad. Para otros científicos como Maldonado (1990) y Parker (1996) hablan de sentimientos y rituales; otros más como Broda (2009), incluyen devociones, doctrinas, etcétera.

⁵ Pareciera que esta afirmación se contrapone con la propuesta de Gilberto Giménez (1978), José Maldonado (1990) y Cristian Parker (1996). Estos consideran que la religiosidad popular es exclusiva de los sectores marginados; sin embargo, considero que el sujeto de la producción y reproducción de una religiosidad no es exclusivo de un solo sector —campesinos, obreros; es decir, las capas bajas de la población—, sino que dicho fenómeno se produce y reproduce en todos los sectores sociales. Además, hay que añadir que, si se produce una práctica popular en un sector, su existencia es polisémico y polifuncional. De lo que sí puede variar es el fin último de dicha práctica, esto es, el sentido.

mexicano, tiene un gran sentido de las cosas sagradas. Sabe dar en la cotidianidad un lugar especial a todo lo que se relaciona con lo sagrado. Esto se comprueba al ver su simpatía por las imágenes, las devociones, los santuarios, las bendiciones, las peregrinaciones y un sin fin de manifestaciones religiosas que se gestan en el seno familiar y en el núcleo social donde se vive.

Con esto, la religiosidad ayuda a entender cómo y cuándo se manifiestan las diversas creencias religiosas en la realidad social dentro de lo que se llama el campo socio-religioso. Al respecto, el sociólogo francés François Houtart (1997) define al concepto, antes mencionado, como “la porción del espacio social constituida por el conjunto de instituciones y de actores religiosos en interrelación” (p. 77). Es importante señalar que las manifestaciones religiosas en tanto que se dan en una sociedad forman parte de las relaciones sociales establecidas, pero al mismo tiempo crean otro tipo de relaciones como la identidad, sentido de pertenencia, etc.

Asimismo, y bajo el escenario que antes se ha trazado se entiende por *religiosidad* a las creencias y prácticas religiosas que corresponden a formas particulares de experiencias, sentimientos, representaciones racionales y actitudes, que confluyen en un tiempo y en un espacio con la mediación del ritual. Con ello, todas las formas de religiosidades populares actuales están enmarcadas dentro de un contexto histórico bajo ciertos condicionamientos culturales propias de la región, ya sea urbana o rural.

1.3. El catolicismo popular e institucional

De acuerdo con el texto *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (1978), Gilberto Giménez delimitó en tres coordenadas⁶ la práctica religiosa popular; dichas

⁶ Hay que decir que las tres categorías que utilizó Gilberto Giménez (1978) son de suma importancia para el estudio tanto de la religiosidad popular como del catolicismo popular. En primera instancia nos encontramos con que el punto de vista eclesiástico es fundamental debido a que la religiosidad siempre estará ligada a la religión oficial; la coordenada sociocultural mostrará las relaciones de la religiosidad popular con los sectores populares y marginados de alguna religión; por último, la historia nos dará bases para comprender el proceso que han tenido las formas de religiosidad en la historia hasta nuestros días.

coordinadas se han convertido en líneas de reflexión para el tema del catolicismo popular, siendo:

- El *eclesialístico-institucional*: donde se hace hincapié en la autonomía de la religiosidad popular respecto a la institución eclesial en cuanto a normas y control pastoral.
- La *sociocultural*: hay una relación marcada entre los estratos populares marginados con la religiosidad popular porque es en el campo, los suburbios y las zonas urbanas populares donde florecen las expresiones populares en lo religioso.
- La *histórica*: la religiosidad popular suele presentarse como la forma de religiosidad resultante del cruce de las religiones indígenas precolombinas con el catolicismo español de la contrarreforma.

Con dicha información, y antes de pretender arribar al concepto que guiará el trabajo: el *catolicismo popular*, es necesario considerar que: 1. Éste se desprende del catolicismo como religión oficial, aludiendo a las prácticas de la gente; 2. “El catolicismo popular es una práctica con un movimiento dialéctico de afirmación de identidad y de la no-identidad” (Boff, 1992, p. 148); 3. No hay una sola forma de vivir el catolicismo.

Con respecto al primer punto, Masferrer (2004) refiere que la Iglesia católica “es una institución, una unidad colectiva, organizada mediante *estatus* religioso, con normas articuladas y actividades programadas puesto que se centra alrededor de un sistema de cargo de base sacramental” (pp. 41-47). Con esto, el catolicismo oficial tiene como fin último cumplir los sacramentos: a) *Sacramentos de iniciación cristiana* que se corresponde con el Bautismo, la Comunión o Eucaristía y la Confirmación; b) *Misterios de sanación o curación*, como el caso de la Penitencia (confesión-absolución de los pecados) y Unción de enfermos (extremaunción, llamado así antes del Concilio Vaticano II), y por último; c) *Sacramentos de orden de estado de vida* como el Matrimonio (asociado al beneficio de los cónyuges y de su descendencia) y Orden Sacerdotal (a través de la cual, la misión confiada por

Cristo a sus Apóstoles y que sigue siendo ejercida en la Iglesia hasta nuestros días). En contraste, el catolicismo popular se caracteriza por el “escaso contenido litúrgico y sacramental de sus prácticas, en comparación con los parámetros de la religiosidad oficial” (Giménez, 1978, p. 14); además de una constelación devocional y/o protectora que implica el énfasis en ciertas prácticas propiciatorias (mandas, procesiones, peregrinaciones, etc.) con miras a obtener beneficios de carácter empírico y utilitario.

Por otra parte, en un segundo punto, se puede decir que el catolicismo popular es un fenómeno de afirmación y negación a la religión institucional, pero nunca independiente; ya que ambas prácticas se necesitan recíprocamente, puesto que la religión oficial necesita de los fieles que son aquellos individuos que hacen que la Iglesia siga siendo una religión hegemónica; mientras que los adeptos al catolicismo necesitan de la religión institucional, ya que aquélla es quien brinda explicación y consuelo a ciertos hechos característicos de los hombres como el sufrimiento o la muerte.

Asimismo, el catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de una dialéctica que se genera entre la cultura de los especialistas (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultura están unidos por ciertos lazos de real identidad religiosa, las experiencias cristianas de la élite eclesiástica y las del pueblo son profundamente diferentes en conceptos, símbolos, lenguaje, actitud ante el poder sagrado, etc. Es la brecha cultural que en el límite se puede esquematizar como el catolicismo oficial que a modo de fuerza centrípeta centraliza sin encarcelar en una uniformidad asfixiante; y el catolicismo popular que a modo de fuerza centrífuga diversifica lo cristiano, mantiene una autonomía relativa en la conducción de sus tradiciones multiculturales y dispersos, pero sin perder su referencia de unidad institucional católica.

En consecuencia, y entrando en materia del tercer punto, es importante comprender que los católicos, aunque están agrupados dentro de una estructura institucional única no son una realidad homogénea puesto que la Iglesia católica constituye un campo religioso diversificado. Esto quiere decir que “dentro de la

misma institución hay un pluralismo de prácticas y que a su vez se gesta una relación de fuerzas entre los agentes o las instituciones que intervienen en la lucha” (Bastian, 2003, p. 10). En el caso de México, Elio Masferrer (2004) conceptualiza el pluralismo de prácticas católicas en diferentes tipologías. A continuación, se citan algunas de estas manifestaciones:

- *Católicos indígenas*: Han desarrollado lecturas singulares del catolicismo a partir de la visión del mundo étnico. En muchos casos sirven de base para sistemas de cargos políticos-religiosos basados en sistemas de autoridad étnica tradicional.
- *Católicos tradicionales indios*: Similares a los anteriores, pero con la peculiaridad de que el peso de las religiones étnicas es dominante sobre la parte católica.
- *Católicos mestizos*: Desarrollaron una visión del mundo a partir de reelaborar ideologías de dominación y supremacía racial en el periodo colonial e independentista. Para el autor, este tipo de catolicismo tiene un peso institucional fuerte debido a sus capacidades económicas y sus relaciones políticas, sin olvidar de su alianza con la Teología de la Prosperidad.
- *Católicos mexicanos*: La inmensa mayoría de los católicos tiene un perfil mariano, un gran énfasis en cuestiones devocionales y tienden a separar preferencias religiosas de comportamientos políticos.
- *Católicos de la Teología de la Liberación*: Organizados en comunidades eclesiales de base y se parte de la noción de pecado social.
- *Católicos de la Teología india o Iglesia autóctona*: Están vinculados a los anteriores, pero se caracterizan por configurar una síntesis de los catolicismos étnicos con la Teología de la Liberación Latinoamericana. El planteamiento central de estos grupos está orientado hacia el desarrollo de una Iglesia católica de rito indígena y no de rito latino.

- *Católicos del Bajío*: Predominan en el Occidente y centro-norte de México, se caracterizan por asumir la doctrina de la Iglesia católica como la base estructural de su sistema de vida.
- *Católicos integristas de clase alta o de la Teología de la Prosperidad*: Se caracterizan por desarrollar teologías y prácticas sociales que combinan la adhesión a la doctrina de la Iglesia con ideologías clásicas de la alta burguesía.
- *Católicos de minorías extraamericanas*: En México los católicos de origen francés, alemán y libanés tienen sus propios templos y sacerdotes que predicán en su lengua materna.
- *Católicos carismáticos*: Desarrollan concepciones del mundo semejantes a la de los pentecostales. Tienen renacimiento en el Espíritu Santo, dones de la palabra, curación y profecía.
- *Católicos influidos por el Concilio Vaticano II*: Esta corriente proviene de los del Bajío, pero asume los planteamientos renovadores del Concilio, sin llegar a los extremos de la Teología India ni de la Teología de la Liberación, aunque pueden dialogar con estos sectores y llegar a acuerdos.

Como se puede apreciar a lo largo de este apartado, hablar del catolicismo es hablar de un campo religioso que se manifiesta en un pluralismo, producto de una dialéctica: cultura local-cultura universal. Además de los contextos regionales y étnicos, en donde los diversos agentes compiten por la hegemonía o la oficialidad de sus posturas, y que no siempre llegan a conflictos abiertos; las más de las veces se encuentran en tensión, lo que no quiere decir que el campo sea estático. Por el contrario, las recomposiciones⁷ son constantes y en ellas intervienen tanto factores internos como externos. Por lo tanto, se entiende por *catolicismo popular* a la sistematización del conjunto de prácticas y creencias, normatividad ética y rituales, cosmovisión y *ethos* elaborados desde el modo peculiar de apropiación

⁷ Para ahondar en el tema de las recomposiciones de la práctica religiosa en América Latina en el siglo XX y por qué decirlo del siglo XXI, véase el texto de Jean-Pierre Bastian en su obra *La mutación religiosa de América Latina*, 2003.

de lo cristiano, puesto que desde la misma religión católica “no existe un modelo oficial sino más bien la oficialización de alguna de las tendencias existentes, cuya condición puede variar en el tiempo y en el espacio” (Marroquín, 2007, p. 63), producto de la contraposición —al menos conceptualmente— al catolicismo oficial.

1.4. El sincretismo religioso

Al momento de hablar de ‘catolicismo popular’ en el siglo XXI, es necesario decir que éste es resultado del largo proceso sincrético que se ha generado a lo largo de la historia de México, puesto que tanto la religiosidad popular como el catolicismo popular son productos de una constante apropiación y reelaboración de lo establecido por la práctica religiosa de la ortodoxia oficial. Así, el sincretismo es una característica esencial de las fiestas religiosas de los espacios tanto en las zonas rurales como en las urbanas.

El sociólogo Cristian Parker (1996) considera que etimológicamente el término “sincretismo significa actuar como cretenses” (p. 366). Dicho concepto se usaba en el mundo helenístico para denominar la inclusión de dioses extraños en el propio panteón, es decir, se adoptaban dioses que por mucho tiempo habían sido ajenos y desconocidos.

Trasladando el concepto antes mencionado a la realidad de América Latina, se puede entender que desde un punto histórico-cultural la religión católica en México tuvo su proceso de formación -sin temor a equivocarme- en dos momentos clave: el primero fue la suma de experiencias culturales, religiosas y políticas del reino de Castilla en Europa; en un segundo momento, fue la suma de las prácticas políticas, religiosas y culturales del mundo mesoamericano en América.

Se sabe que cuando dos contendientes han pasado largo tiempo combatiendo, terminan por influirse mutuamente. Es el caso de España con los moros: ocho siglos de guerra político-religiosa. A esto le sumamos que el catolicismo español estaba conformado por una teología neo-tomista (dualista entre cuerpo y alma), una espiritualidad cluniacense, esto es, el amor por las procesiones y romerías, pasión por los santos, sin olvidar la creación de la figura

del diablo. Además, no hay que pasar por alto la espiritualidad penitencial y el gusto por el sufrimiento proveniente del espíritu de la religión irlandesa (Cfr. Marroquín, 1989 y Masferrer, 2004).

Retomando a Cristian Parker (1996), éste comenta que cuando llegaron los españoles al continente americano se estaba elaborando una síntesis entre la religión de los pueblos nómadas y cazadores del Norte (Aridoamérica y Oasisamérica), y la de las antiguas civilizaciones sedentarias del centro y sureste (Mesoamérica). El impacto que provocó en los misioneros en su primer encuentro con lo diferente se resolvió con la destrucción del Otro. Una forma de destruirlo era reducirlo a lo ya conocido, reinterpretando sus formas religiosas desde el cristianismo. Pero este proceso pasó por lo menos por cuatro etapas: 1. La actitud rebelde que buscaba reivindicar las antiguas divinidades; 2. La sumisión e integración a la cristiandad colonial; 3. La resistencia activa al orden colonial con connotaciones mesiánicas; 4. La sumisión parcial que acepta el cristianismo, pero asegurando la pervivencia de creencias ancestrales por vía del sincretismo.

Con los elementos que se han aportado a lo largo de este apartado, se puede decir que el *sincretismo*: es la combinación transitoria de dos o más tradiciones religiosas culturales, en las que hay una integración incompleta de los componentes que las constituyen (Marroquín, 1989); si consideramos que tanto la cultura popular como la religiosidad popular no son procesos cerrados, puesto que en todo momento se están reconstruyendo; con ello se puede afirmar que el catolicismo popular es una clara manifestación del sincretismo; en la actualidad, el sincretismo religioso católico mexicano se sigue reconstruyendo con nuevos elementos y aportaciones de la cultura moderna, y por último; cualquiera que sea el camino y la modalidad con que se cristalice un proceso sincrético en la práctica religiosa, el resultado queda como marca de unas relaciones interculturales asimétricas que en el pasado fueron causa de enfrentamiento, pero que hoy son claros procesos que se complementan y se enriquecen constantemente para dar un rica manifestación de la religiosidad popular en América Latina y en México.

CAPÍTULO II. LA RELIGIOSIDAD POPULAR COMO EXPRESIÓN DE LA CULTURA

2.1. Cultura y religiosidad popular

En este capítulo se tiene por objetivo enmarcar los condicionamientos sociales en que se encuentra toda religión o religiosidad —ya sea en un contexto rural o urbano—; puesto que, al momento de hablar de práctica religiosa, necesariamente se evoca el concepto de cultura. Hay que decir que adentrarse a este último término —cultura—, no es tarea fácil ya que todo aquel que pretenda desentrañar dicho concepto se enfrentará con dos dificultades: por una parte, su polivalencia semántica sobre la que se han escrito libros enteros, además de la discusión de definiciones que han acompañado incesantemente la historia de la formación de este concepto. Por otra parte, es un hecho que tanto en el campo de la filosofía como en el de las ciencias sociales el concepto de cultura forma parte de una familia de conceptos totalizantes⁸. Es aquí donde se origina un problema de delimitación de fronteras y de homologación de significados.

Esta concepción sitúa una doble tarea: en un primer momento se discutirá una posible definición y desarrollo del concepto *cultura* —desde la sociología, retomando algunos elementos de la antropología—; además de caracterizar la *cultura popular* y su confrontación con la *cultura hegemónica*. En un segundo instante, se expondrá el proceso dinámico de la producción y transformación de toda práctica religiosa bajo los condicionamientos sociales que se presentan en una cultura dada.

⁸ Entendemos por conceptos *totalizantes* todos aquellos conceptos que tienen una idea colectiva que abarca la totalidad de las acciones humanas, además de que son adquiridos o aprendidos en la sociedad.

2.1.1. Etimología del término cultura

El diccionario de la RAE (2010) considera que la cultura es un término latino derivado de *cultura*, que significa 'cultivo, crianza'. Bajo esta consideración, se puede afirmar que el término cultura admite dos grandes familias de acepciones: 1. Las que se refieren a la acción o proceso de cultivar donde caben significados como formación, educación, socialización, *paideia*, *cultura vitae*; 2. Las que se refieren al estado de lo que ha sido cultivado en la crianza, que pueden ser, según los casos, *estados subjetivos* como las representaciones sociales, mentalidades, buen gusto, acervo de conocimientos, *habitus* o *ethos* cultural en el sentido que lo usa Pierre Bourdieu; o *estados objetivos*, como cuando se habla de "patrimonio" artístico, de herencia o de capital cultural, de instituciones culturales, de "cultura objetiva", de "cultura material".

2.1.2. La cultura en un sentido socio-antropológico

En el texto *Teoría y Análisis de la Cultura* (2008), el sociólogo Gilberto Giménez considera que el tema de la cultura se puede abordar desde cuatro vertientes: *la filosófica-literaria*; *la antropológica*; *la marxista*; por último, *la simbólica*. En lo que compete a los fines de este trabajo, la segunda vertiente será el camino por desarrollar. Para ello, se realizará un breve recorrido histórico del concepto de cultura, ya que con dicho ejercicio permitirá comprender la relación que existe entre sociedad y cultura.

Gilberto Giménez (2008) considera que el momento fundacional del concepto de cultura coincide con la aparición de la obra del antropólogo Edward Burnet Tylor, quien publicó en 1871 la obra *Primitive Culture*. En dicho trabajo, se introdujo por primera vez la "concepción total" de la cultura, definida como "el conjunto complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, la costumbre y cualquier otra capacidad o hábito adquiridos por el hombre en cuanto miembro de la sociedad" (Giménez, 2008, p. 41).

Con respecto al concepto totalizante tyloriano, son dos las consideraciones que hay que tomar en cuenta que: la propuesta antes mencionada no sólo abarca las actividades tradicionalmente referidas a la esfera de la cultura como la religión, el arte o el saber científico, sino también la totalidad de los modos de comportamiento adquiridos o aprendidos en sociedad. La segunda consideración es que el concepto de Tylor se inscribe en un contexto teórico evolucionista —propio del clima intelectual de su tiempo (Darwin, Spencer, Morgan)—, puesto que éste considera que la cultura está sujeta a un proceso de evolución lineal y progresiva según etapas bien definidas y sustancialmente idénticas por las que tienen que pasar, obligadamente, todos los pueblos, aunque con ritmos y velocidades diferentes (González, 1990).

Bajo el escenario antes expuesto, Giménez (2008) infiere que la definición por parte de Tylor tiene tres ventajas: la primera, la de ser una palabra imparcial que permite pensar toda la humanidad y romper con cierto enfoque de los “primitivos” que los convertía en seres aparte; la segunda, no establece jerarquía alguna entre componentes materiales y componentes “espirituales” o intelectuales de la cultura; por último, se descarta el modelo platónico-agustiniano⁹ de la relación alma/cuerpo que sirvió durante siglos como norma ideológica para medir el grado de nobleza de las manifestaciones culturales.

Por otra parte, Jorge González (1990) considera que Franz Boas —etnólogo alemán de principios del siglo XX y considerado el padre de la antropología estadounidense—, rechazó las tesis evolucionistas tayloriana, pero conservó el carácter totalizador de ésta; puesto que intentó pensar la especificidad de lo cultural en los estados mentales de los individuos. Con ello, “el estudio de una cultura no puede ser hecho solamente mediante la descripción de sus productos; éstos son resultados de modelos o pautas culturales aprendidas y compartidas por un mismo grupo social” (González, 1990, p. 28).

⁹ Gilberto Giménez (2008) considera que el modelo platónico-agustiniano se basa en el código de jerarquización, esto es, los productos culturales son tanto más valiosos cuanto más “espirituales” y más próximos a la esfera de la interioridad; y tanto menos cuanto más cercanos a lo “material”.

Retomando el texto de Gilberto Giménez (2008), éste considera que, a partir de F. Boas el concepto de cultura atravesó por tres fases sucesivas: la *concreta*, la *abstracta* y la *simbólica*. Todas ellas caracterizadas por otros conceptos clave: costumbres, modelos y significados.

En la fase concreta, Gilberto Giménez (2008) considera que se extrajo de la definición de Tylor el elemento de los hábitos o costumbres. Con esto, la cultura tiende a definirse como el conjunto de las costumbres, es decir, de las formas o modos de vida que caracterizan e identifican a un pueblo. Bajo esta caracterización, la cultura se enmarca desde un ámbito universal.

Giménez (2008) discurre que entre 1930 y 1950 se instauró la fase abstracta. En dicha fase, la atención de los antropólogos se desplazó de las “costumbres” a los “modelos de comportamiento”. Con ello, el concepto de cultura se restringió; puesto que éste se circunscribió a los sistemas de valores y a los modelos normativos que regulan los comportamientos en las personas pertenecientes a un mismo grupo social. A los antropólogos que se sumaron a esta corriente, dice Giménez, se les han enmarcado como culturalistas¹⁰, como fue el caso de Margaret Mead, Ruth Benedict, Ralph Linton, Melvill J. Herkovits, entre otros (Giménez, 2008).

En el caso de la fase simbólica, ésta se instauró más o menos en 1973 cuando apareció la obra *The interpretation of cultures* del antropólogo Clifford Geertz donde se enfatizó el papel del signo en la constitución de la cultura, para ello:

La cultura es una urdimbre y que el análisis de la cultura ha de ser, por lo tanto, no una ciencia experimental en busca de leyes, sino una ciencia interpretativa en busca de significaciones. Lo que busco es la explicación,

¹⁰ Para Gilberto Giménez (2008), los culturalistas, en general, consideran que la cultura se adquiere mediante el aprendizaje, esto es, como hábito inconscientemente adquirido, y que se logra mediante dos procesos: “inculturación” y “aculturación”. Para la primera, el aprendizaje de la cultura se da dentro del propio grupo; para el segundo, el aprendizaje se logra mediante vías externas. Bajo esta concepción, según los culturalistas, la actitud de los individuos respecto de su propia cultura está lejos de ser puramente pasiva, ya que los hombres no son solamente portadores y criaturas de la cultura, sino también creadores y manipuladores de esta.

interpretando expresiones sociales que son enigmáticas en su superficie (Geertz, 1996, p. 20).

La posición simbólica fue criticada por su relativismo radical y su extremo solipsismo, puesto que constituyó uno de los factores de la “crisis de identidad”¹¹ de la antropología cultural norteamericana que parece prolongarse hasta nuestros días. Pero, paradójicamente, en el mismo momento en que se declara esta crisis, y a pesar de ella, la concepción simbólica de la cultura se libera del monopolio de la antropología y comienza a suscitar un enorme interés en casi todos los demás ámbitos de las ciencias sociales.

Con respecto a la tradición marxista, el concepto de cultura es ajeno a dicha tradición, pero hay un fuerte interés en el paradigma materialista histórico de incorporar dicho concepto y que no ha cesado de alimentar la reflexión contemporánea sobre la cultura y que son de utilidad para comprender el fenómeno de la cultura hegemónica y el de la cultura popular. Ejemplo de ello fueron los trabajos de Lenin y Gramsci. El primero, dice Giménez, describe la cultura como una totalidad compleja que se presenta bajo la forma de una “cultura nacional” (Giménez, 2008, p. 56). Dentro de esta totalidad, dice el autor citado, se distingue una cultura dominante que se identifica con la cultura burguesa erigida en punto de referencia suprema y en principio organizado de todo el conjunto de las culturas dominadas, como la del campesinado tradicional en los diferentes marcos regionales, y los “elementos de cultura democrática y socialista”, cuyos portadores son las masas trabajadoras y explotadas (el proletariado). Con esto, en la cultura también hay un ejercicio antagónico de lucha de clases.

Para el caso de Gramsci (1975), éste considera que la cultura se homologa a la ideología como concepción del mundo. Así, la cultura es una “visión del

¹¹ La crisis de los paradigmas de la antropología aparece como un momento de la crisis más general de la modernidad, un episodio del enfrentamiento entre lo moderno y lo posmoderno. Un ejemplo del momento de esta problemática es la relación entre sociedad y cultura. Para dicho tópico, la antropología cultural norteamericana pretende acentuar hasta donde sea posible la distinción entre sociedad y cultura, con el propósito evidente de asegurar la autonomía de esta última y poder proporcionar un objeto propio y específico a la antropología cultural que la distinguiera de las demás disciplinas sociales.

mundo interiorizada colectivamente como norma práctica o ‘premisa teórica implícita’ de toda actividad social” (Giménez, 2008, p. 59). Con ello, la cultura -en sus distintos grados-, es un agente que unifica a una mayor o menor cantidad de individuos en estratos sociales; puesto que “las ideologías ‘organizan’ a las masas humanas, forman el terreno dentro del cual se mueven los hombres y adquieren conciencia de su posición, lucha, etcétera” (Giménez, 2008, p. 60).

Por otra parte, el vínculo entre el concepto de cultura con el de hegemonía está estrechamente unido con el de poder dado que la cultura —al igual que la ideología— se convierte en instrumento privilegiado de la hegemonía por medio de la cual una clase social logra el reconocimiento de su concepción del mundo y, en consecuencia, de su supremacía por parte de las demás clases sociales (Gramsci, 1975). Así, la posición de clase subalterna y/o dominante determina una gradación de niveles jerarquizados en el ámbito de la cultura, que van desde las formas más elaboradas, sistemáticas y políticamente organizadas, como las filosofías hegemónicas y, en menor grado, la religión, a las menos elaboradas y refinadas, como el sentido común y el folklore, que corresponde, de manera general, a la que suele denominarse cultura popular (Giménez, 2008).

2.2. Definición de cultura y la cultura popular

Como se ha logrado percibir en el apartado anterior, el tema de la cultura, aún desde las áreas de la sociología y la antropología —que supuestamente trabajan con conceptos contruidos en función de paradigmas teóricos muy precisos— ha sido y sigue siendo objeto de definiciones muy diversas según la amplia gama de los intereses teóricos y metodológicos en juego. Pero hay que decir que la revisión antes propuesta no se trató de un derroche de tiempo, sino todo lo contrario, dicho reconocimiento permite trazar algunas líneas que a su vez ayudarán a delimitar el concepto de *cultura* y *cultura popular*, conceptos que servirán como hilos conductores de esta investigación.

Por ello, tanto para los antropólogos como para sociólogos el concepto de cultura...

Es el complejo de las actividades y de productos intelectuales y manuales del hombre en sociedad, cualesquiera que sean las formas y contenidos, la orientación y el grado de complejidad o de conciencia, y cualesquiera que sean las distancias que guarden con respecto de las concepciones y comportamientos que en nuestra sociedad son más o menos oficialmente reconocidas como verdaderas, justas, buenas, y —más en general— culturales (Cirese, 1979, p. 43).

Siguiendo esta línea, Gilberto Giménez (2008) considera que la cultura organiza lo social del sentido como saberes, creencias, valores, etc., puesto que ésta es interiorizada por los sujetos (individuales o colectivos) y se objetiviza en formas simbólicas¹², todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados de una sociedad dada. En este sentido, son cultura también ciertas prácticas que en otros contextos se calificarían como formas de “ignorancia” con las supersticiones; puesto que ellas constituyen un modo de concebir y de vivir en el mundo y la vida (Cirese, 1979). Este denominador o código común es el que hace posible un diálogo entre las distintas culturas, la interacción creativa y la convivencia de todos los pueblos.

Bajo este contexto, Guillermo Bonfil Batalla (1991) afirma que “todos los pueblos tienen cultura” (p. 130); puesto que todas las culturas poseen y manejan un acervo de maneras de entender y hacer las cosas —la vida— según a un esquema que les otorgue un sentido y un significado particular, que además son compartidos por los actores sociales. En consecuencia, y siguiendo al autor citado, “la cultura es dinámica” (Bonfil, 1991, p. 129), pues ésta se transforma

¹² De acuerdo con Juan Carles Mèlich (1998), éste considera que el símbolo proviene del vocablo griego *symbolé*, *symbolom* que significa acuerdo, encuentro, reunión. El símbolo es portador de sentido, evoca un significado que no está presente. En el ámbito del imaginario social el símbolo ocupa un lugar privilegiado. Lo significativo del símbolo es su función: es una ‘cosa’ que no hace referencia a sí misma, sino que remite a otra. Así, el símbolo construye el mundo, este surge siempre a través del símbolo, de las formas simbólicas. No hay, en consecuencia, dos mundos: el real y el simbólico, sino uno solo. El mundo ‘real’—por llamarlo de algún modo— es siempre ‘simbólico’, porque en todo momento es un ‘mundo construido’.

constantemente: cambia hábitos, ideas, formas lingüísticas, las maneras de hacer las cosas y las cosas mismas, para ajustarse a las transformaciones que ocurren en la realidad y para transformar a la realidad misma. Las causas de esta dinámica cultural son diversas y tienen un peso relativo diferente en cada situación concreta de cambio.

Asimismo, la producción de la cultura es un proceso incesante que obedece a factores internos y/o externos y que se traducen en la creación o la apropiación de bienes culturales de diversa naturaleza (materiales, de organización, de conocimiento simbólico, emotivos, etc.) que se añaden a los preexistentes o los sustituyen, según las circunstancias concretas de cada caso. Así, cada individuo tiene su cultura, que puede diferir en ciertos aspectos de la cultura común de su sociedad, pero nunca al grado de llegar a ser una cultura diferente, porque entonces deja de existir la posibilidad de interactuar y convivir con los demás.

Con todo lo dicho, se puede afirmar que la cultura tiene, al menos, tres ingredientes básicos: *un conjunto de sistemas de creencias* (sistemas simbólicos), en donde se pueden integrar los diversos mitos, arquetipos, tradiciones, relatos, leyendas, romances, sueños, símbolos, emblemas, entre otros; *un conjunto de reglas sociales* (sistema de instituciones), en que se dictan los sistemas de parentesco, de matrimonio, de propiedad, de producción, de autoridad, etc.; por último: *un conjunto de reglas del saber-hacer* como las diversas técnicas, las habilidades y destrezas artesanales, las artes manuales.

2.2.1. Cultura popular como cultura subalterna

En el texto: *Ensayos sobre las culturas subalternas* (1979), el antropólogo italiano Alberto Mario Cirese introduce el concepto de “desniveles culturales”. Dicho concepto se interpreta como la relación de las distancias culturales que existen entre la cultura propia y las ajenas. Al respecto, el autor distingue dos tipos de relaciones que se suelen dar entre los desniveles: externos e internos. Los desniveles *externos* son prácticas ajenas a la propia, de donde se tienen claras diferencias culturales, étnicas, lingüísticas, etc. En México, por ejemplo, serían las

etnias indígenas, para el que ve desde la perspectiva de la llamada cultural nacional. En cuanto a los desniveles *internos*, son las diferencias culturales que se presentan al interior de un mismo grupo étnico que están marcadas por una formación económica-social, además de una situación de clase.

En el caso de la sociedad mexicana se presentan tanto los desniveles internos como los externos. Los primeros penetran a los segundos, ya que la forma en que se dan las relaciones fundamentales en esta nación hace que se tengan una estructura clasista. La participación desigual de los bienes culturales, los modos de vida diferentes que se crean necesariamente por la posición diferente en la trama de las relaciones sociales generan y recrean una diferenciación de clase.

En el capítulo primero se dijo que tanto la religión como la religiosidad son representaciones (punto 1.1.2 y 1.2.2, respectivamente) y como todo sistema de representación se inserta en la formación social según una doble dialéctica: una vertical, que tiene que ver con la problemática de los condicionamientos sociales, y otra horizontal, que se relaciona con el proceso histórico de diferenciación social en clases. Esta segunda dialéctica cruza la primera, puesto que le confiere peso específico y circunscribe su alcance en el plano histórico-social (Giménez, 1978). Así, la dialéctica vertical postula que las situaciones sociales determinan, condicionan o “dominan” las correspondientes representaciones, y no al revés; puesto que “no es la conciencia de los hombres la que determina su existencia sino, por el contrario, es su existencia social la que determina su conciencia” (Giménez, 1978, p. 41).

Siguiendo el orden de ideas, se entiende por *situación* al lugar que ocupan los agentes sociales en la red de las relaciones sociales, las prácticas ligadas al mismo y las experiencias sociales que de allí se derivan. Con esto, la dialéctica vertical incluye la consistencia y la relativa autonomía de las representaciones colectivas, reconociendo su eficacia específica y su acción en retorno sobre la propia situación social. Si bien es cierto que las situaciones suscitan en última instancia representaciones, también éstas, una vez constituidas en campos relativamente autónomos, producen y configuran situaciones. En otros términos, el

imaginario social no se presenta solamente como constituido, sino también como constituyente, como capaz de construir una realidad social. Cabe afirmar que sucede lo mismo de las representaciones religiosas que por definición son sistemas modulantes que proponen modelos del mundo. Con ello, es cierto que “la sociedad crea siempre de algún modo sus dioses, pero es también cierto que los dioses crean de algún modo la sociedad” (Giménez, 1978, p. 42).

Como se mencionó en líneas anteriores, la dialéctica situación-representación se halla sobredeterminada por otra dialéctica que introduce la diferenciación de clases sociales como efecto de un largo proceso histórico de división social del trabajo, esto es, una dialéctica horizontal. Esta diferenciación de clases repercute, obviamente, sobre el conjunto de las representaciones sociales y se traduce en diferenciaciones y desniveles culturales dentro de una misma formación social, dando así lugar no sólo a una pluralidad de subculturas de clase sino también de relaciones de contraposición, de resistencia o de dominación entre las mismas. Las clases sociales no se definen exclusivamente por su posición en las relaciones sociales de producción sino también por sus respectivos sistemas de identificación cultural. El “pueblo” —que en apartados anteriores se identificó como “el conjunto de las clases subalternas e instrumentales”— es portador y, no necesariamente productor, de ciertos comportamientos y concepciones culturales diversas y contrapuestos a los de las clases hegemónicas. Al respecto, Gilberto Giménez (1978) menciona:

En la medida en que millones de familias viven bajo condiciones económicas de existencia que las distinguen por su modo de vivir, por sus intereses y por su cultura de otras clases y las oponen a éstas de un modo hostil, aquéllas forman una clase. Sobre las diversas formas de sociedad y sobre las condiciones sociales de existencia se levanta toda una superestructura de sentimientos, ilusiones, modos de pensar y concepciones de vida diversos y plasmados de un modo peculiar. La clase entera los crea y los forma derivándolos de sus bases materiales y de relaciones sociales correspondientes (p. 43).

Por lo tanto, se entiende por *cultura popular* a toda práctica de las clases subalternas y que éstas se definen por su posición con respecto a la clase hegemónica, no por el valor de su contenido o por sus cualidades estéticas e inclusive por su grado de coherencia (Giménez, 2012); sino por sus respectivos sentidos de identidad.

2.2.2. ¿Cultura hegemónica vs. Cultura popular?

A lo largo de este capítulo se logra percibir que son dos las ideas que conducen el tema y que éstas a su vez permiten comprender mejor el fenómeno de la cultura popular, o al menos se sigue la propuesta teórica gramsciana¹³ de lo *hegemónico* y lo *subalterno*. Gramsci reflexiona la cultura en términos de dominación; por eso, la dicotomía entre *alta cultura* y *baja cultura* reescribe en su línea de pensamiento con categorías como clase dominante y clases subalternas (Giménez, 2008).

Para Gramsci las clases subalternas conforman lo que se ha dado en llamar “pueblo”, ya que éste tiene una concepción del mundo no elaborada y asistemática. En él aparece el registro de lo múltiple —como se ha visto anteriormente—, lo diverso y yuxtapuesto. Frente a esto aparece la *clase dominante*, justamente lo es porque posee una concepción de mundo elaborada, sistemática, políticamente organizada y centralizada, y que muchas de las veces se imponen al resto del entramado social.

En este orden de ideas, Gramsci (1975) utilizó el concepto hegemonía como un proceso en el que una clase logra que sus intereses sean reconocidos como suyos por las clases subalternas, incluso si van en contra de los propios intereses. Con ello, la hegemonía es la capacidad de un sector o grupo de sectores de una clase social de generar consenso favorable para sus intereses y

¹³ La teoría de Antonio Gramsci nos llega a nosotros gracias a los estudios de los antropólogos italianos Alberto Mario Cirese con las obras: *Ensayo sobre las culturas subalternas* (1979) y *Cultura hegemónica y cultura subalterna* (1976) y de Luigi María Lombardi Satriani, con *Antropología Cultura. Análisis de la Cultura Subalterna* (1975) y *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalternas* (1978). Así que para este estudio se dará seguimiento a los autores antes mencionados.

hacerlos equivaler como intereses generales. Resulta pertinente mencionar una cita de dicho autor:

Todo estrato social tiene su propio sentido común y su juicio; en el fondo, son la concepción de la vida del hombre más difundidas. Toda corriente filosófica deja un sedimento de sentido común: es el documento demostrativo de su efectividad histórica. El sentido común no es algo rígido e inmóvil, sino que se transforma continuamente, se enriquece con las nociones científicas y las opiniones filosóficas que han pasado a formar parte de la costumbre. El *sentido común* es el folklore de la filosofía y está siempre a medio camino entre el folklore propiamente dicho (es decir, tal como se lo entiende habitualmente) y la filosofía, la ciencia y la economía de los científicos. El sentido común crea el futuro folklore, es decir, una fase relativamente rígida de los conocimientos populares de una determinada época y un determinado lugar (Gramsci, 1975, IV, 239; citado en Giménez, 2008, pp. 60-61).

Pero la hegemonía no se da de modo pasivo como forma de dominación, ni se constituye de una vez para siempre; sino que ésta continuamente se renueva, redefine y se modifica, porque es continuamente resistida, limitada, alterada, desafiada por presiones que no le son propias (Cirese, 1978). La hegemonía, dice Cirese, está siempre en un equilibrio muy frágil y precario, y tiene que mantenerlo a expensas de cambiar, incorporar, neutralizar y excluir aquellas prácticas que pueden ponerlo en cuestión. Por lo tanto, la hegemonía es dominante pero jamás lo es de un modo total o exclusivo (Cirese, 1978). Formas alternativas u opuestas siempre existen en el seno de las prácticas culturales. Hay relaciones de poder y zonas de resistencia. La función hegemónica es controlar, neutralizar, transformar e, incluso incorporar las formas de oposición, dice Gramsci (1975). La hegemonía es vista, así como un proceso activo, no como una dominación inmodificable.

Por otra parte, las clases subalternas (y, por ende, la categoría de pueblo y lo popular) pueden ser tanto progresistas como reaccionarias, como lo planteó

Luigi María Lombardi Satriani en su texto *Apropiación y Destrucción de la cultura de las clases subalternas* (1978). Dicho autor considera que “la función que el folklore desarrolla frente a la cultura “oficial” es contestataria¹⁴, a veces de manera consciente y explícita, otras veces a nivel inconsciente e implícito” (Satriani, 1978, p. 28). Ya que dicha contestación puede darse con su sola existencia, puesto que los valores folklóricos muestran los límites de la universalidad de los valores “oficiales” de cualquier cultura. Además, las clases subalternas no pueden ser vistas como homogéneas, ni puede pensarse en algo así como una “esencia” de la cultura popular (y del pueblo) fuera del tiempo y el espacio, como son tan proclives a enunciar los pensamientos de corte nacionalista, sino que se debe de interpretar como una cultura específica, elaborada con diversos grados de fragmentariedad y de conocimientos (Satriani, 1978).

Tomando en cuenta las excepciones y atenuaciones requeridas por la notable variedad de las situaciones concretas, queda siempre en pie el hecho de que, “en las sociedades “superiores”, las distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones sociales entre clases o grupos con diverso poder político-económico, encuentran una correspondencia general en ciertas distinciones, separaciones, estratificaciones y oposiciones culturales” (Satriani, 1978, pp. 30–33). Las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo de las “elites”, de las clases o grupos sociales “dominantes” y “hegemónicos”, ciertamente no son iguales a las concepciones, comportamientos y patrimonio cognoscitivo del así llamado “pueblo”, puesto que de las clases o estratos sociales “dominados” y “subalternos”: la diversidad de la condición social (política, económica, etc.), viene acompañada por una diversidad cultural (conocimientos y convicciones, usos y costumbres, observancias y gustos) en la que se manifiesta la desigual participación de la producción y goce de los bienes culturales.

¹⁴ Satriani (1978) considera que el término ‘contestación’ asume el sentido de “alegar testimonios contrapuestos”. En esta acepción es contestataria cualquier forma de contraposición de documento, de textos, de testimonios, con intención antagónica implícita o explícita (al margen de la necesaria diferenciación de los niveles contestatarios). Hay, por lo tanto, también una contestación que el autor llama “por oposición”, propia de cualquier producto cultural que se contraponga a otra con su sola presencia.

Esto lleva a plantear una serie de preguntas: ¿la cultura hegemónica siempre está en constante lucha con la cultura popular y viceversa?, ¿hay puntos de confluencia donde se compartan los procesos culturales? Para responder dichas interrogantes hay que sumarse a la propuesta de Alberto Cirese (1978) cuando dice que “entre la cultura hegemónica y la cultura popular hay una circulación entre los desniveles” (pp. 55-56), puesto que, si por una parte hay una resistencia y reacciones de la segunda con respecto a la primera, también hay entre ellas una circulación cultural. Esto es, entre los desniveles culturales ocurre todo un proceso de inter-culturación que permite la hibridación, la interpretación, la red de intercambios, prestamos entre las culturas de clases diferentes y las “formaciones intermedias” (Cirese, 1978).

Así también lo considera Gilberto Giménez (2012) cuando cita a Wendy Leeds-Hurwitz al considerar que la circulación entre desniveles culturales puede revestirse de tres formas:

- La *asimilación*, cuando el significado no cambia al menos substancialmente. Por ejemplo, la pizza italiana que fue asimilada por la cultura norteamericana.
- La *apropiación*, cuando el significado cambia substancialmente por su incorporación a un código diferente, v.g., un objeto sagrado convertido en objeto artístico al exponerse en un museo.
- El *sincretismo*, cuando se produce nuevos significados culturales a partir de la hibridación de tradiciones diferentes.

Con esto, Giménez (2012) considera que la circulación entre desniveles de la asimilación y la apropiación, generalmente, terminan en *sincretismo*. Ejemplo de ello es cuando los indios americanos decoran con diseños antiguos mocasines producidos por la industria del calzado y del zapato. O en su defecto, la misma práctica de la religiosidad popular.

2.3. Cultura y religiosidad popular bajo los condicionamientos sociales

Al momento de afirmar que, en una realidad cultural específica donde la estructura y el sistema social presentan una gran desigualdad en las relaciones entre las personas, y siendo la Iglesia (en tanto que fenómeno religioso) sólo una de las instituciones del complejo social no puede hablarse del fenómeno religioso si no se tienen en cuenta los otros aspectos que también conforman el todo social. Ello entonces nos adentra al campo de los condicionamientos sociales por los que toda religión pasa a lo largo de su historia, compartiendo un lugar en la estructura social de nuestros pueblos.

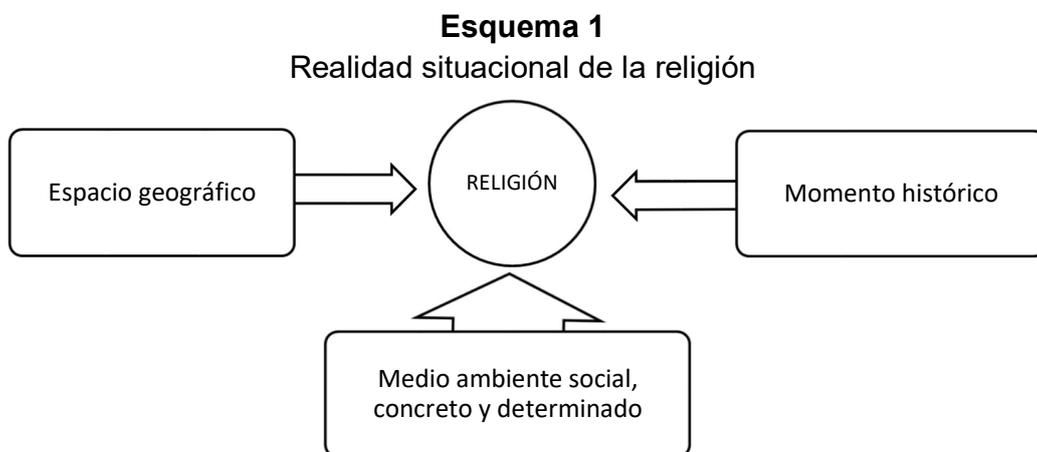
Cuando se habla de los condicionamientos sociales de las prácticas religiosas —cualquiera que éstas sean—, hay que referirse a los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales con los que éstas tienen que convivir en una sociedad determinada, de tal forma que cualquier práctica religiosa se encuentra inmersa en una cultura en la que se hace presente un nivel económico determinado, una organización de las distintas instituciones y una conducta política definida, lo cual se lleva a establecer unas relaciones sociales con características peculiares. Al respecto, Otto Maduro (1979) considerar que “toda religión —cualquier religión— sea lo que fuere lo que entendamos por religión, es una realidad situada en un contexto específico” (pp. 80–82). Con esto, toda religión está sujeta, necesariamente, a un espacio geográfico, a un momento histórico y a un medio ambiente social concreto y determinado. Así se muestra en el Esquema 1 donde se puntualiza los condicionamientos sociales con que tiene que convivir toda religión.

Con estos elementos, toda religión es pensada, practicada y elaborada por seres humanos que:

- Comparten múltiples relaciones.
- Tienen aspiraciones.
- Con una biografía, intereses, problemas y expectativas particulares.

- Sienten temor, cansancio, hambre, frío y trabajan para satisfacer sus necesidades.
- Sienten la necesidad de compañía, de saber que lo que hacen importa a alguien y sobre todo de saber que son personas o en última instancia seres vivos.
- Distinguen lo bueno de lo malo, lo feo de lo bonito, lo útil de lo inútil.
- Viven también la actual crisis y por lo tanto asumen posiciones (algunas explícitas y otras tácitas) ante ésta.

Esto explica el por qué los actores de una religión no se mueven dentro de alternativas sociales, políticas, económicas, culturales infinitas, sino que están sujetos a determinadas alternativas de su contexto para: pensar, formular y practicar su religión.



FUENTE: Tomado de Bolfy Cottom Ullín, 1992.

Por otra parte, no todas las alternativas (finitas) presentes de concebir, expresar y/o practicar su religión son, ni tienen por qué ser equivalentes entre sí. Puesto que en el ámbito cotidiano hay una íntima relación entre la forma de producción de la vida misma y las demás actividades socioculturales de las personas, siendo las siguientes razones:

- Porque la actividad material de producción y reproducción de la vida humana es una actividad permanente e indispensable en cualquier sociedad (quizás la única actividad indispensable en cualquier sociedad);
- Porque en esta actividad están ligados (directa o indirectamente) todos y cada uno de los miembros de cualquier sociedad;
- Y porque es esta actividad la que sostiene y posibilita la realización de cualquier otra actividad (la que guste y quiera).

Bajo este contexto, el individuo se inserta en una forma de organización social y con ella una serie de condicionamientos sociales, políticos, económicos y culturales como se muestra en el Esquema 2.

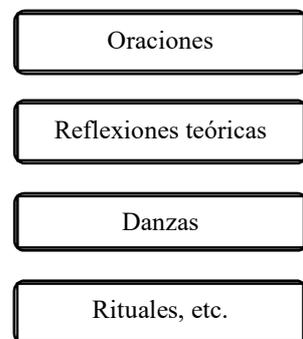
Esquema 2

Condicionamientos sociales y la forma de producción de la práctica religiosa

Condicionamientos sociales



La forma de producción



FUENTE: Tomado de Bolfy Cottom Ullín, 1992.

Con el esquema antes mencionado, se puede observar que las oraciones religiosas, los rituales, las danzas, las reflexiones teóricas, etc., de cualquier religión son necesariamente el resultado de los condicionamientos sociales de una

realidad dada, esto es, toda religiosidad popular y, por consiguiente —para el caso de este estudio- el catolicismo popular, son expresiones creadas por sectores subalternos que están enmarcados bajo una estructura que se encuentra determinada —ya sea en un contexto rural o urbano- por los condicionamientos sociales de una región en específico. Bajo esta consideración, revisar la práctica religiosa en la colonia Doctores —y en especial la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”— desde sus condicionamientos sociales es un punto central para comprender el fenómeno del catolicismo popular de un lugar dado como se verá en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO III. LA COLONIA DOCTORES: RECORRIDO HISTÓRICO Y SITUACIÓN ACTUAL

En el capítulo anterior se indicó que los aspectos sociales, políticos, económicos y culturales son los principales condicionamientos sociales con los que tiene que convivir cualquier religión; de tal forma que en cualquier práctica religiosa se encontrará una cultura en la que se hace presente un nivel económico determinado, una organización de las distintas instituciones y una conducta política definida.

Así, en el presente capítulo tiene por objetivo realizar un rápido recorrido histórico del surgimiento de la colonia Doctores y de sus condicionamientos sociales (económicos, sociales, culturales y políticos), a fin de empezar a dibujar la práctica religiosa que se desprende de las mediaciones antes citadas.

3.1. Antecedentes históricos

3.1.1. Época prehispánica

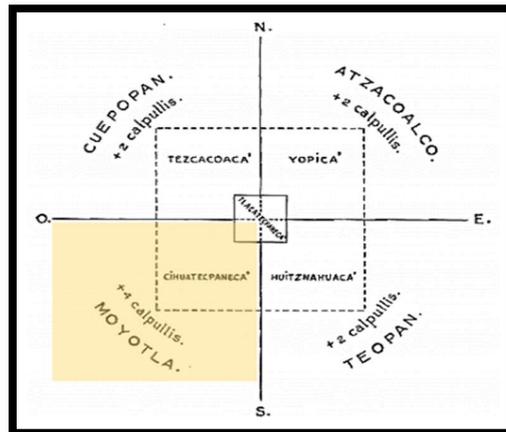
De acuerdo con Rudolf van Zantwijk (1963), la ciudad de Tenochtitlan estuvo dividida en cuatro parcialidades¹⁵ o *altepexexeloliz*; estas se corresponden con los cuatro rumbos de los vientos o del universo. Dichas parcialidades fueron: Moyotla, Teopan, Atzacolco y Ceupopan. Los terrenos que hoy comprende la colonia Doctores formaron parte de la parcialidad Moyotla (véase la Ilustración 1 y 2). El mismo Zantwijk (1963) considera que los habitantes del *altepexexeloliz* Moyotla tenían como principal actividad económica la pesca lacustre y el comercio,

¹⁵ Tanto Rudolf van Zantwijk (1963) como Rebeca López Mora (2010), ambos investigadores consideran que los mexicas dividieron el mundo y sus barrios principales de acuerdo con los cuatro rumbos del viento o del universo (Cfr. Van Zantwijk, R. "Principios organizadores de los mexicas. Una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca", en *Estudios de Cultura Náhuatl*, 4 (48), p. 197-198 y López, R. "Entre dos mundos: los indios de los barrios de la Ciudad de México. 1550-1600", en Felipe Castro Gutiérrez (coord.), *Los indios y las ciudades de Nueva España*, México, UNAM, p. 59-50).

ocupaciones que mantuvieron durante el periodo novohispano, hasta que la desecación de los lagos y acequias los obligaron a cambiar de actividad, para dedicarse a los servicios.

Ilustración 1

Los cuatro barrios de México-Tenochtitlan en la época prehispánica



FUENTE: Tomado de Rudolf Van Zantwijk, 1963.

Ilustración 2

Ubicación del barrio Moyotlan del México-Tenochtitlan



FUENTE: Tomado de Manuel Aguirre Botello, 2003

3.1.2. Época colonial

Consumada la Conquista, 1521, Hernán Cortés decidió asentar la capital de la nación recién conquistada sobre las ruinas de Tenochtitlan y ordenó que se hiciera una traza de la ciudad: a partir del Templo Mayor se delimitó una circunferencia con una radio de 13 cuadras que se reservó para uso exclusivo de los españoles (Valero de García, 1991). Con ello, el *altepexexeloliz* Moyotla quedó fuera de la traza urbana, puesto que pasó a formar parte de una de las parcialidades de indios, denominada barrio de San Juan Moyotlan (López, 2010). Esto lo confirma Sánchez (2004) cuando nos dice que...

Esta separación política (...), adquirió forma urbana mediante la delimitación de la *traza* –inicialmente una superficie de 13 leguas cuadradas- en la parte central de la antigua capital. Ejecutada mediante calles organizadas ortogonalmente por Alonso García Bravo, en 1521, esta área se reservó para la población española, toda vez que se obligó a la población indígena a trasladarse al espacio denominado por los españoles “barrios” o parcialidades de indios (p. 65).

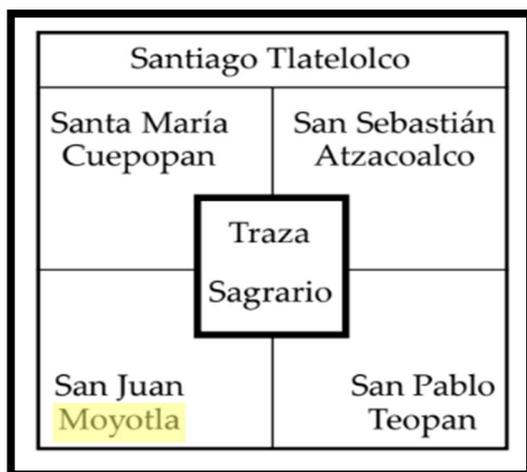
Ya entrada la evangelización, Ernest Sánchez Santiró (2004) afirma que para el año de 1534 ya existían en la ciudad de México cinco doctrinas,¹⁶ cuatro de indios: Santiago Tlatelolco, San Pablo Teopan, San Juan Moyotlan, San Sebastián Atzacolco y Santa María Cuepopan; y una parroquia de españoles, llamado el Sagrario, como se muestra en la Ilustración 3. Asimismo, durante la

¹⁶ Ernest Sánchez (2004), considera que el uso del término *parroquia* y *doctrina* de indios constituyeron realidades dispares. Puesto que desde la Imperial Romana hasta el año de 1624 las parroquias eran demarcaciones territoriales que ordenaban a las poblaciones para la administración de los sacramentos, las cuales eran provistas al clero secular a perpetuidad por el titular de la diócesis, el obispo. Por el contrario, y en sus orígenes, las doctrinas indianas eran entidades dotadas de una forma precaria al clero regular por los encomenderos, en la mayoría de los casos. Dicha disparidad se regularizó después del año citado, puesto que las doctrinas indianas de Nueva España pasaron a convertirse en verdaderas parroquias.

Colonia, los terrenos que hoy comprende la colonia Doctores quedaron bajo la prescripción de la parroquia San Juan Moyotlan.

Ilustración 3

Las cinco doctrinas de la Ciudad de México, 1534



Con amarillo se identifica la ubicación de la parroquia de San Juan Moyotla, espacio que comprende lo que hoy son los terrenos de la colonia Doctores. FUENTE: Tomado de Roberto Moreno de los Arcos, 1982.

3.2. Designación de la colonia: Indianilla-Hidalgo-Doctores

Con respecto al espacio geográfico de la colonia Doctores, éste pasó por tres denominaciones: la primera fue Indianilla, le siguió colonia Hidalgo hasta transformarse en lo que hoy conocemos como colonia Doctores. Cabe mencionar que cada designación se corresponde a una etapa histórica que sufrió la Ciudad de México hacia la modernidad.

3.2.1. Los terrenos de la Indianilla y sus garitas

Para el caso de la primera designación, el barrio de San Juan Moyotlan -hoy Doctores- tomó el nombre de Indianilla porque éste estuvo ocupado por indios (Sánchez, 2004). Con ello, Manuel Vidrio (1978) cuenta que...

Una india llamada María Clara, quien tenía varias propiedades, vendió algunas al padre Domingo Pérez Barcia, quien alrededor de 1675 construyó una pequeña capellanía en el rumbo hoy conocido como Indianilla. Lo mismo hicieron las indias María Concepción y María Paula; por esta razón, con el tiempo le llamaron Indianillas al lugar (p. 215).

Con respecto a la pequeña capilla que se mencionó en el relato de Manuel Vidrio, éste hace suponer que la ermita se encontraba ubicada en el camposanto del Campo Florido y que más tarde fue sustituida por lo que hoy conocemos como templo de Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”. De acuerdo del texto *México pintoresco. Artístico y monumental* de Manuel Rivera Cambas (1880) cuenta que...

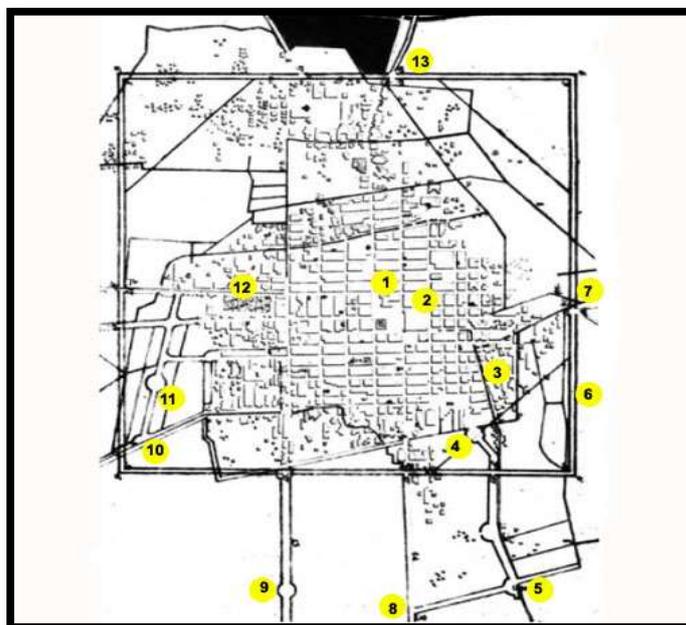
La pequeña capilla [Campo Florido] estaba bordeada de chinampas en el que se cultivaban muchas flores, le cercan pantanos y es sumamente cenagoso todo que formaba el panteón, al grado de tener que levantar artificialmente el piso porque el agua brotaba a las pocas pulgadas de excavación (Tomo II, p. 251).

Para el siglo XVIII, la col. Doctores no se había concebido todavía como tal, pero los terrenos eran de suma importancia para el corazón de la Ciudad de México por ser un punto de acceso, resguardo y cobro de impuestos de las mercancías que se transportaban hacia la capital (Orozco, 1856). Dicho control estuvo resguardado bajo la figurada de garitas¹⁷. Así lo hace notar, el ingeniero

¹⁷ En el Apéndice al *Diccionario Universal de Historia y de Geografía*, Tomo II (1856) coordinado por Manuel Orozco y Berra, en la narración cronológica de La Batalla de Chapultepec de 1847 el autor citado saca a colación el tema de las garitas que se establecieron al sur de la Ciudad de México para retener el avance del ejército estadounidense. Por otra parte, Philip F. Rose, en su obra “Mexico Redux” describe y ubica 5 garitas: la de San Cosme que corría al noreste, hacia al este de Chapultepec; garita de Belén que se ubicaba al norte de Chapultepec; garita de la Piedad que corría hacia el norte de la Piedad; garita del Niño Perdido que corría de norte a mil metros al este y paralela a la calzada de la Piedad; por último, la garita de San Antonio, ésta corría hacia el norte desde la garita de Churubusco paralelo con la calzada del Niño Perdido. En la misma obra, el

Manuel Aguirre Botello en su página electrónica "México máximo" (2015). Éste cuenta que hacia 1793 el arquitecto y urbanista del siglo XVIII, Ignacio Castera, bajo la administración del segundo conde de Revillagigedo, presentó a dicho personaje el proyecto de *La Zanja Cuadrada*, la cual consistía en una doble fosa que asediara la ciudad para protegerla de las frecuentes inundaciones y de posibles intrusos, evasores y contrabandistas que serían obligados a transitar a través de 13 garitas de control (véase Ilustración 4).

Ilustración 4
Zanja cuadrada de la Ciudad de México, 1793



En la ilustración se puede observar con amarillo la ubicación y distribución de las trece garitas que funcionaban como puntos de control, resguardo y cobro de impuestos con respecto a las mercancías que se transportaban a la capital.

FUENTE: Tomado de Manuel Aguirre Botello, 2003.

autor hace referencia de que las garitas estaban defendidas con buenas obras de fortificación. Ejemplo de ello fueron las garitas de San Antonio y la del Niño Perdido. Para el caso del primero, había seis piezas de artillería de grueso calibre; en el segundo había en sus fortificaciones dos piezas de campaña, además de ser custodiada por los cuerpos de La Guardia Nacional (Rose, 2012).

El proyecto de Castera fue archivado y no fue hasta el inicio de la Guerra de Independencia, en 1810, cuando fue desempolvado e iniciada su construcción. La obra, que de haberse terminado formaría un cuadrado perfecto, sólo llegó a adquirir la forma de una letra “L” invertida; las garitas en cambio sí se conservaron hasta finales del siglo XIX como fue el caso de la garita del Niño Perdido que es señalado en el punto 9 del mapa ya citado.

Para junio de 1869, el ingeniero Tito Rosas muestra en un mapa la conformación de la Ciudad de México a finales del siglo XIX (Aguirre, 2003). En éste se puede apreciar la ubicación de las diferentes garitas que circundaban al primer cuadro de la ciudad. En la misma proyección se puede observar, en el cuadrante inferior izquierdo, los terrenos de la colonia Hidalgo —hoy Doctores— bajo el resguardo de tres garitas: al poniente se encontraba la garita de La Piedad, al oriente (en lo que hoy es la avenida Eje Central Lázaro Cárdenas) la garita del Niño Perdido; y al norte, la Garita de Belén (véase Anexo A, Ilustración 5). Todas ellas funcionaban como puntos de control, resguardo y cobro de impuestos con respecto a las mercancías que se transportaban a la capital.

3.2.2. Surgimiento de la colonia Hidalgo –hoy Doctores-

De acuerdo con el Boletín Municipal de 1922, Tomo VIII, contenido en el Archivo Histórico del Ayuntamiento fechado en 1979 y que aquí se reproduce se dice que...

El 12 de febrero de 1889 el C. Pedro Serrano pide al ayuntamiento se le autorice el establecimiento de una colonia en terrenos comprendidos entre Niño Perdido y la Piedad, él mismo pide dispense los impuestos municipales por diez años a los propietarios de la colonia Hidalgo. [El señor Serrano] solicitó permiso para ocupar en la colonia, las fracciones de la calle Sur 10 Av. Poniente números 28, 40, 42 con excepción de la faja que ocupa el canal de derivación, cuya faja se le indemnizará conforme a un arreglo especial, todo el demás que se necesite para las calles lo cederá a

la ciudad sin indemnización alguna, pidiendo únicamente a cambio que la Dirección de Obras Públicas trace los lineamientos de las calles y que el Ayuntamiento le ceda la mitad de la Glorieta que continúa a la garita del Niño Perdido, que colinda con la propiedad del interesado y por último pide que a la colonia se le denomine colonia Hidalgo”.

[Y prosigue el texto], “La Dirección de Obras Públicas opina que siendo una necesidad el ensanche de la población, por la parte sur de las Calzadas de Niño Perdido y de La Piedad conviene fraccionar los terrenos, entre ellos comprendidos, estableciendo calles que en lo posible se relacionen con las de la ciudad y que a la vez entren en combinación con el trazo que ligue el Canal de Derivación” (López, 1986, pp. 8-10).

Los acuerdos tomados por el Sr. Pedro Serrano y el Ayuntamiento para realizar el fraccionamiento de la colonia Hidalgo, del documento antes mencionado, se corresponden con los siguientes lineamientos:

1. Se autoriza el establecimiento de la colonia propuesta por el C. Pedro Serrano en terrenos de la propiedad ya citada bajo la siguiente consideración: De la cesión que hace a la ciudad el C. Pedro Serrano para las calles de la colonia, sin indemnización alguna y con excepción de la faja que ocupa el canal de derivación y que será motivo de un arreglo especial, la Dirección de Obras Públicas marcará los alineamientos de las calles conforme vayan siendo precisos para el establecimiento de la colonia.
2. Formada ya la colonia, a este expediente se refiere, se le denominará “Colonia Hidalgo”.
3. Estando a cargo de la Secretaría de Fomento, la Calzada del Niño Perdido, se le comunicó al C. Pedro Serrano que no corresponde al Ayuntamiento, hacer la cesión de la parte de la Glorieta que solicita (López, 1986, p. 18).

El dictamen antes mencionado fue aprobado el 22 de marzo de 1889 en la Ciudad de México, quedando establecido la nueva colonia que llevaría por nombre oficial “Colonia Hidalgo”.

3.2.3. El surgimiento de la colonia Doctores

Una vez que entró la modernidad a la colonia Hidalgo, tres hechos hicieron que cambiara el rumbo del uso del suelo de ésta y por ende el nombre mismo de la colonia: el primero acontecimiento fue el uso primigenio por la que se creó la colonia, siendo la vivienda; el segundo fue la creación de grandes complejos tanto para el sector público como para la iniciativa privada; y, por último, el fenómeno natural de dos sismos en el año 1985 y que desolaron la capital de la Ciudad de México. A continuación, se describe *grosso modo* los cambio por los que pasó la colonia Hidalgo para transitar a lo que hoy se conoce como la colonia Doctores.

3.2.3.1. Uso de suelo para la vivienda

En la obra *Pasado y presente de la colonia Santa María la Ribera* (2005), del arquitecto Guillermo Boils Morales, éste menciona que a mediados del siglo XIX dos clases de nuevas colonias se fueron formando fuera del trazo de la ciudad colonial y que, a su vez, tenían una doble finalidad: por una parte, la conformación de colonias de tipo residencial para las familias acomodadas que comenzaban a salir del centro de la ciudad como: Arquitectos, Santa María la Ribera, Juárez, Roma y Condesa. Por otra parte, surgieron las colonias de tipo medio y popular destinadas para la creciente clase obrera que se inició con el surgimiento de las primeras industrias, ejemplo de estas colonias fueron: Morelos, Obrera, Tránsito, Esperanza, Hidalgo —hoy Doctores— (Boils, 2005), entre “otras más de 40 nuevas colonias, muchas de las cuales no alcanzaron importancia urbanística” (Pawley, 1997, p. 21), hasta ese momento. Las primeras edificaciones de este segundo grupo de colonias contaban con viviendas modestas con características

de casas semirurales e inclusive eran jacales o presentaban otras formas habitacionales (Boils, 2005).

Con respecto a la vivienda en la colonia Hidalgo, ésta pasó por una serie de cambios en su interior. María Lilia López Hernández (1986) los enmarcó en cuatro tipologías: la vivienda unifamiliar, los departamentos, la vecindad y los grandes conjuntos habitacionales. La conformación y transformación -en su mayoría de manera desorganizada- de las edificaciones de los inmuebles antes mencionados se debió a las necesidades de su población como se denotará a continuación.

La *vivienda unifamiliar* hace referencia a la vivienda única que ocupa un predio siendo en su mayoría casas de dos pisos. Mientras que la *vecindad* fueron habitaciones de un solo cuarto de hasta 25m². Dichos espacios no contaban con servicios de agua ni drenaje por lo que estas necesidades eran satisfechas a través de lavaderos, baños y letrinas comunitarias y concentradas en una sección del predio. En algunos casos los propios inquilinos adaptaban un baño en el interior del inmueble mientras que también incrementaban el espacio de la habitación con la construcción de un tapanco.

Con respecto a los *departamentos*, éstos son viviendas plurifamiliares de dos tipos en general: el primero retoma las principales características de la vecindad, pero en dos o tres pisos con pasillos y vista al patio interior, cada uno de ellos dotado de servicios sanitarios. Para el segundo caso, los departamentos fueron desarrollados en un esquema que agrupa las habitaciones en torno a diminutos cubos de iluminación, con una o dos escaleras y pasillos integrados al edificio. Estos edificios por lo general son de cuatro o cinco niveles y, en la actualidad, cada uno cuenta con una altura máxima de tres niveles con uno o dos patios. En el caso de tener más de un nivel, el acceso a las viviendas era por medio de una o dos escaleras y corredores volados. La construcción de estos espacios no fue edificada en una sola etapa, sino que se fue construyendo poco a poco hasta densificar al máximo el predio.

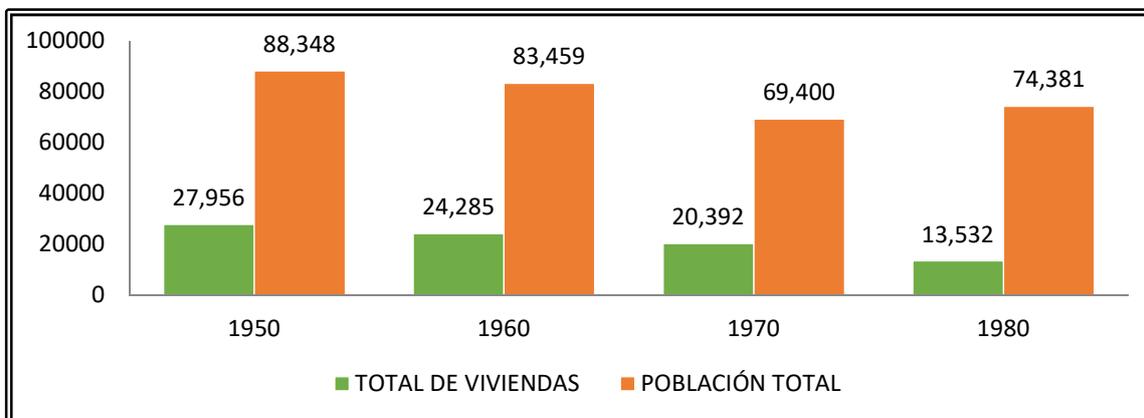
Los *conjuntos habitacionales* son un grupo de edificios con departamentos construidos posteriormente a 1960 y que en la actualidad se siguen edificando gracias a las inversiones de privados, generalmente apoyadas por el programa

financiero de vivienda y de organismos públicos. Ejemplo de ello es la Unidad Habitacional Morelos, más conocida como “Los Soldominios”, que sus torres alcanzan una altura de 14 pisos. Dichos edificios se construyeron entre 1968 y 1972 por el arquitecto Guillermo Rossell de la Lama (véase Anexo B, Imagen 1).

Con respecto al crecimiento de la población y en relación con la vivienda en la colonia Hidalgo, los diferentes censos que van de los años de 1950 a 1980 muestran que la habitación en la colonia, ya mencionada, era inferior a la alta demanda de las necesidades de la población. Aunque la población y la vivienda fueron decreciendo durante los 50, 60 y 70, del siglo pasado, la habitación no logró satisfacer las necesidades básicas de la alta demanda de su población. Para 1980 la población en la colonia empezó a tener un crecimiento habitual, pero no fue así para el caso de la vivienda ya que ésta sufrió un fuerte deterioro e inseguridad como lo demuestra la Gráfica 1.

Gráfica 1

Crecimiento poblacional y vivienda de la col. Doctores, 1950-1980



FUENTE: Elaborado por José Armando López Rodríguez (JALR) con base a los datos de: López Hernández, Ma. Lilia, *Programa de vivienda y reorientación urbana colonia Doctores*, Tesis de Licenciatura, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, 1986.

Esto se debió a la falta de mantenimiento y a la poca atención de los arrendatarios, puesto que además de usar los edificios para uso habitacional éstos también se acondicionaron para generar fuentes de trabajo mediante las modalidades de talleres, bodegas, tiendas, entre otros. Asimismo, la baja renta y

la poca atención de los arrendatarios —hacia la habitación— hizo que los multifamiliares entraran en un proceso de renta congelada, quedando éstos en malas condiciones orillando a los inquilinos a desalojar las viviendas y trasladarse a la periferia de la ciudad o en todo caso a alquilar inmuebles con el mismo estado de deterioro, puesto que éstos se ajustaban a la economía del condómino (Ovalle, 1990).

3.2.3.2. Uso de suelo para grandes complejos del sector público y privado

El segundo acontecimiento que hizo que la colonia Hidalgo -hoy Doctores- transformara el uso de su suelo a principios del siglo XX fue un doble acontecimiento; por una parte, la edificación de grandes complejos al suroeste de la misma colonia para el sector público en la especialidad de la salud como fue el Hospital General de México y el Hospital Nacional; por otra, se erigieron al norte de la colonia grandes inmuebles de capital privado talleres de tranvías, áreas de entretenimiento como Televisión y la Arena México.

Con respecto al Hospital General de México, ésta fue una magna obra que se inauguró el 5 de febrero de 1905. La construcción del inmueble fue la coronación de los esfuerzos del Dr. Eduardo Liceaga, quien pugnó por substituir el viejo Hospital de San Andrés que cerró sus puertas en 1903 y que poco después fue demolido para construir en su lugar el Palacio de Comunicaciones (hoy Museo Nacional de Artes) en la calle de Tacuba.

Para el caso del Hospital Nacional, éste fue edificado en 17 hectáreas de terreno. En sus 32 pabellones originales se podían atender a mil enfermos. Con el tiempo se le fueron agregando nuevos edificios. En 1937, teniendo como director al Dr. Ignacio Chávez se inició la construcción de los diferentes hospitales de especialidades: Cardiología, Cancerología, Ortopedia, Pediatría y Nutrición. Al resultar obsoleto el hospital porfiriano, el gobierno de Gustavo Díaz Ordaz, y posteriormente el de Luis Echeverría Álvarez, se vieron en la necesidad de demolerlo para construir uno nuevo. Una vez que finalizó la construcción del hospital su administración pasó a manos del Instituto Mexicano del Seguro Social

que a su vez hizo nacer el Centro Médico Nacional, inaugurado el 15 de marzo de 1963, colapsado por los sismos de septiembre de 1985 y reedificado en su mayor parte para dar como resultado la magna obra de lo que hoy conocemos como el Centro Médico Siglo XXI.

Cabe mencionar que con la consolidación de la colonia bajo las construcciones del Hospital General de México y el Centro Médico Nacional, trajo consigo los cambios de la nomenclatura en sus calles y de la misma colonia. Este hecho se debió a que antes de la construcción de los hospitales, ya mencionados, la colonia Hidalgo aún conservaba los nombres originales de sus calles; pero su nomenclatura cambió por nombres de médicos notables. Ejemplo de ello fueron las calles 2, 4, 6 y 8 Sur pasaron a llamarse Dr. Andrade, Dr. José María Vértiz, Dr. Jiménez y Niños Héroes, respectivamente. La Av. Sur Poniente cambió a Dr. Luis Pasteur y Dr. Terrés; el Canal de Derivación pasó a ser calle Dr. Claudio Bernard, y así sucesivamente. Por lo tanto, con el cambio de nomenclatura de las calles de la colonia Hidalgo, ésta tuvo que cambiar su nombre oficial pasando a ser colonia Doctores, en virtud de que sus calles y avenidas están dedicadas a notables médicos mexicanos y extranjeros.

Por otra parte, y una vez entrado el transporte de tranvías a la capital en el siglo XIX, este acontecimiento hizo que el uso de suelo de la colonia Doctores se transformara, puesto que la Compañía de Tranvías adquirió una gran porción de los terrenos de la Indianilla (véase Anexo C, Imagen 2 y 3)¹⁸. Dichos terrenos eran un conjunto de talleres y depósitos distribuidos en tres cuadras en el corazón de la colonia. La distribución de los terrenos se conformó de la siguiente manera: en una cuadra se encontraba la subestación, un edificio de dos pisos para oficinas, un galeón que cubría 12 de las 29 vías que ahí había, un establo y la bodega de la línea elevada. En la siguiente cuadra, el patio de 17 vías era un depósito para los carros del servicio funerario y el departamento de vía. En la tercera cuadra estaban instalados los talleres para construcción y mantenimiento del equipo rodante: fundición, carpintería y producción (véase Anexo C, Imagen 4).

¹⁸ En lo que fueron los talleres y depósito de trenes de la Compañía de Tranvía, hoy se encuentra el Centro Cultura Estación Indianilla en la calle Dr. Claudio Bernard 111.

El taller empezó a instalarse en 1898 y al año siguiente se ensamblaron los primeros carros eléctricos. El servicio empezó a operar el 15 de enero de 1900 y fue inaugurado por el entonces presidente Porfirio Díaz. Hay que decir que el conjunto Indianilla operó hasta la década de los 50, época en la que el servicio tranviario requirió de ser actualizado.

Gracias a la iniciativa privada el uso del suelo de la colonia Doctores también fue un detonante para su transformación, ya que dicho sector jugó un papel importante en los cambios de la vida cotidiana de la sociedad mexicana y de la colonia. Ejemplo de ello fueron los grandes complejos de Televisión, hoy Televisa Chapultepec, la Arena México, Cablevisión, hoteles y un sinnúmero de empresas particulares que dieron pie a la transformación del espacio urbano de la colonia Doctores.

3.2.3.3. Los sismos de 1985

El jueves 19 de septiembre de 1985 cuando el reloj marcaba las 7:19 horas de la mañana, un movimiento telúrico de 8.1 grados de intensidad en la escala Richter sacudió a la Ciudad de México y a otras regiones del centro de la capital. Una réplica le prosiguió el 20 de septiembre del mismo año a las 19:38 horas con una intensidad de 7.5 grados en la escala de magnitud local. Con este último concluyeron los efectos devastadores que había desatado el primero. Sobre la localización territorial de los daños, éstos comprendieron cuatro de las 16 delegaciones de la Ciudad de México, siendo: Venustiano Carranza, Gustavo A. Madero, Benito Juárez y Cuauhtémoc. Esta última, por sí sola absorbió el 80 por ciento de los daños ocasionados por el terremoto (Multimedios Cronopios, 2015).

Las causas por las que se colapsaron muchos edificios en el corazón de la Ciudad de México se debieron a varios factores. Si bien la intensidad y naturaleza del sismo fue la gota que derramó el vaso, se puede mencionar el problema del subsuelo blando, además de que algunos edificios habían sido sobrecargados de peso al poblarse las azoteas con nuevas viviendas; en algunos casos, la población alojada en cuartos de azotea llegaba a ser más numerosa que la del resto del

inmueble. Otros habían sido ocupados parcialmente, en pisos altos, con talleres manufactureros o bodegas de mercancía, que agravaban la debilidad estructural. Lo mismo sucedía con los sobrepesos y fallas estructurales derivados de las modificaciones realizadas por los dueños o usuarios al construir o destruir muros o cambiar acabados con mayor peso y aumentar las cargas muertas de los edificios, sin olvidar a las graves irregularidades, irresponsabilidades y engaños en el uso de materiales y técnicas constructivas.

De acuerdo con las declaraciones de los líderes de la Unión de Vecinos y Damnificados (UVyD) y de la Unión Popular Nueva Tenochtitlan (UPNT), a finales de 1994, éstos afirmaron que tanto la colonia Roma como la Doctores concentraban a la mayoría de los damnificados cuyo problema habitacional no se había resuelto hasta ese momento. Para mediados de la década de los 90, varias organizaciones populares denunciaron la existencia de más de 200 familias que esperaban ayuda para la reconstrucción de sus viviendas, una parte de las cuales, para ese momento, aún vivían en campamentos provisionales que también había atraído a familias alojadas de manera deficiente.¹⁹ Así, la presencia de edificios en ruinas durante largo tiempo marcó la imagen urbana de la zona del centro y de las colonias aledañas como fue el caso de la colonia de los Doctores.

3.3. La colonia Doctores en la actualidad

3.3.1. Ubicación

La colonia Doctores se encuentra insertada en la Delegación Cuauhtémoc. Ésta alberga las colonias de mayor antigüedad de la Ciudad de México puesto que cuenta con una historia de más de 500 años. Patrimonio cultural e historia se refleja en construcciones como el Templo Mayor, la Catedral Metropolitana, Torre

¹⁹ De acuerdo con las declaraciones de los líderes de la Unión de Vecinos y Damnificados (UVyD) y de la Unión Popular Nueva Tenochtitlan (UPNT), véase Regalado Santillán, Jorge, "Lo que quedó del MUP", En Castillo, Jaime y Elsa Patiño (Coords.) *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, México, La Jornada Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM, 1997, p. 103-119.

Latinoamericana, la Torre Nueva de Tlatelolco, Torre Mayor, Torre del Caballito, Torre Insignia, el Palacio de Bellas Artes y Palacio Nacional, el Museo de la Inquisición, la Iglesia de San Hipólito, la Iglesia de Santo Domingo, entre muchos otros edificios.

De acuerdo con la información de la Delegación Cuauhtémoc, ésta está conformada por 33 colonias que se enuncian en la Tabla 1. Cabe mencionar que dicha delegación divide su espacio geográfico en 6 coordinaciones territoriales (véase el Anexo D, Mapa 1), cuyo objetivo es acercar diversos programas de desarrollo urbano y servicios a los ciudadanos que viven en los distintos territorios de dicha demarcación como se puede apreciar en el Mapa 2 que se encuentra en el Anexo E.

Tabla 1
Las 33 colonias que integran la Delg. Cuauhtémoc y sus 6 coordinaciones territoriales

1. Territorial Centro-Histórico	2. Territorial Roma-Condessa	3. Territorial Tepito-Guerrero
Col. Centro	Col. Roma Norte Col. Roma Sur Col. Hipódromo Col. Hipódromo Condessa Col. Unidad Habitacional Centro Urbano Presidente Benito Juárez	Col. Peralvillo Col. Ex Hipódromo de Peralvillo Col. Guerrero Col. Valle Gómez Col. Maza Col. Felipe Pescador Col. Morelos
4. Territorial Obrera-Doctores	5. Territorial Juárez-San Rafael	6. Territorial Santa María-Tlatelolco
Col. Doctores Col. Buenos Aires Col. Obrera Col. Esperanza Col. Transito Col. Vista Alegre Col. Paulino Navarro Col. Ampliación Asturias Col. Asturias Col. Algarín	Col. Tabacalera Col. Juárez Col. Cuauhtémoc Col. San Rafael	Col. Santa María la Ribera Col. San Simón Tolpahuac Col. Atlampla Col. Santa María Insurgentes Col. Buenavista Col. Unidad Habitacional Tlatelolco

FUENTE: Gobierno de la Ciudad de México, 2015.

Con respecto a la división política de la colonia Doctores, y de acuerdo con el Decreto que contiene el Programa Delegacional de Desarrollo Urbano para la Delegación Cuauhtémoc (SEDUVI, 2015), éste informa que la colonia Doctores inicia en el cruce del Eje 1 Poniente Av. Cuauhtémoc y Av. Chapultepec –Av. Arcos de Belén-, continuando hasta llegar al oriente en específico con el cruce del Eje Central Lázaro Cárdenas (antes Niño Perdido). De este sitio se fija hacia la dirección surponiente hasta llegar al cruce con el Eje 3 Sur Av. Dr. Ignacio Morones para interceptarse con la Av. Cuauhtémoc. Finalmente, la delimitación territorial continúa en dirección nororiente hasta llegar al punto de partida. En el Anexo F, Mapa 3, se puede apreciar la delimitación política con la que cuenta hoy la colonia Doctores.

3.3.2. Población y espacio urbano

Desde 1960 hasta 2000, el crecimiento población en la colonia Doctores se ha comportado de manera semejante al de la Delegación Cuauhtémoc; pero no así con el Distrito Federal. En la década de 1960 y 1970 el Distrito Federal contaba con un crecimiento demográfico anual del 3.5% mientras que en la Delegación Cuauhtémoc se duplicó, puesto que alcanzó el 6.1%. En los últimos 30 años en la Delegación Cuauhtémoc la tasa de crecimiento anual de población fue más baja a comparación con la de la Ciudad de México, ya que para la década de 1980 el crecimiento en el Distrito Federal fue de apenas un -0.7%, mientras en la Delegación Cuauhtémoc fue del -3%, (véase Tabla 2). Las causas por las que no hubo crecimiento poblacional -en dichas décadas- fueron dos acontecimientos: por una parte, el alto hacinamiento población en la casa habitación hizo que algunos condóminos buscarán habitación en otras colonias; por otra parte, y la más decisiva, los sismos de 1985. Dicho fenómeno asoló la zona centro de la Ciudad de México cuyo resultado fue la emigración de un alto número de condóminos hacia distintas entidades de la República Mexicana (Cfr. Davis, 1999 y Rocha, 1988).

En las últimas décadas (2000-10), tanto la Delegación Cuauhtémoc como para el Distrito Federal han presentado un constante incremento poblacional; puesto que en el mismo periodo se registró un aumento del 2% y un 6%, respectivamente.

Tabla 2
Tasa de crecimiento anual en la Deleg. Cuauhtémoc con respecto al D.F.,
1960-2010

Período	Tasa de Crecimiento Anual del Distrito Federal (%)	Tasa de Crecimiento Anual de la Delegación Cuauhtémoc (%)
1960-1970	3.5	6.1
1970-1980	2.5	-1.2
1980-1990	-0.7	-3.0
1990-2000	2.4	-1.4
2000-2010	6	2

FUENTE: Elaborado por JALR con base a los datos de la tesis: López Hernández, Ma. Lilia, *Programa de vivienda y reorientación urbana colonia Doctores*, México, UNAM, Facultad de Arquitectura, 1986.

Siguiendo con el mismo orden de ideas, la col. Doctores también presenta un constante crecimiento población; puesto que para el año 2000 había una población de 37,310 habitantes, para el 2010 la población fue de 44,703 personas (véase la Tabla 3). Con ello se afirma que, en la última década (2000-2010), la población en la colonia Doctores se presentó un incremento del 19.8%. Dicho crecimiento se debe a las políticas de repoblación y re-densificación que ha implementado el Gobierno de la Ciudad de México a través del Instituto de Vivienda que impulsan la Política de Desarrollo Urbano y Habitacional de la Ciudad (Órgano del Distrito Federal, 2013) en especial para el centro de la ciudad, como es el caso de la colonia Obrera, Venustiano Carranza y Doctores. El programa, antes mencionado, tiene por objetivo sustituir las vecindades en deterioro por edificios condominales verticales, mediante la generación de reserva territorial, la instrumentación de programas especiales y la adecuación de las reglas de operación y otorgamiento crediticio a personas de bajos recursos.

Tabla 3

Población en valores absolutos y porcentual de la col. Doctores de 2000, 2005 y 2010

Dimensión / Variable	Valores absolutos			Porcentual		
	Año 2000	Año 2005	Año 2010	Año 2000	Año 2005	Año 2010
Población masculina	17,415	19,411	21,427	46.59	46.46	47.13
Población femenina	19,895	22,372	23,2276	53.41	53.54	52.87
Población Total	37,310	41,783	44,703	100.00	100.00	100.00

FUENTE: Elaborado por JALR con base al XII Censo General de Población y Vivienda 2000, II Conteo de Población y Vivienda 2005 y Censo de Población y Vivienda 2010.

3.3.3. Sistema educativo y marginación

Con respecto al tema de educación, el Sistema de Información del Desarrollo Social, (SIDESO), publicó en el 2013 -pero elaborado con base a los datos del XII Censo General de Población y Vivienda del 2000- el Programa Integral Territorial para el Desarrollo Social 2001-2003,²⁰ que mide los grados de marginación. Para dicho estudio, SIDESO y con la ayuda del Método de Medición Integrada de la Pobreza (MMP), cruzó el total de población con las variables de ingreso económico, sistema de salud, seguridad social, vivienda, educación, condiciones sanitarias, energía doméstica, bienes durables y manejo de basura, para determinar necesidades básicas insatisfechas (NBI). Los rangos por determinar fueron: “muy alto”, “alto”, “medio” y “bajo”; con ello, SIDESO., determinó que la colonia Doctores se encuentra en el nivel “medio” como se aprecia en el Anexo G, Mapa 4. Este mismo dato lo confirmó el Consejo de Evaluación para el Desarrollo

²⁰ El Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del D.F., es un organismo público descentralizado sectorizado a la Secretaría de Desarrollo Social que tiene a su cargo la evaluación externa de la Política Social de la Administración y de los Programas Sociales que ésta ejecuta.

Social de la Ciudad de México (EVALUA, DF), en el 2015 (véase Anexo H, Mapas 6 y 7).

Cabe mencionar que hablar del tema desarrollo social es entrar a un tema de variabilidad, ya que esa misma situación se presenta tanto al interior de la colonia como en la Delegación Cuauhtémoc. Para el caso de la colonia Doctores, ésta contiene los cuatro indicadores que suele utilizar EVALUA, D.F., como se observa en el Anexo G, Mapa 5. Si se compara con el resto de la delegación Cuauhtémoc, ésta presenta la misma variabilidad, ya que tanto al norte como al sur de ésta se encuentran colonias como Juárez y la Buenos Aires, respectivamente; las cuales tienen un bajo IDS. Pero no sucede lo mismo al sur-poniente de la colonia en cuestión, ya que se encuentran colonias con un alto IDS como son las colonias Roma Sur y Condesa.

3.3.4. Población económicamente activa

De acuerdo con datos del XII Censo de Población y Vivienda de 2000, del total de población con que cuenta la colonia Doctores (37,310 habitantes), el 56% de ésta es económicamente activa; del cual, el 98% se ocupó realizando alguna actividad comercial o laboral; mientras que otro 2%, no lo hizo (INEGI, 2000). Diez años después, el Censo de Población y Vivienda (2010), consideró que la población económicamente activa disminuyó, ya que la población que tenía posibilidad de emplearse en alguna actividad laboral fue del 96%, mientras que el resto (4%) no realizó alguna actividad, ya sea por desempleo o por causas ajenas a su voluntad (INEGI, 2010).

3.3.5. Sistema de salud

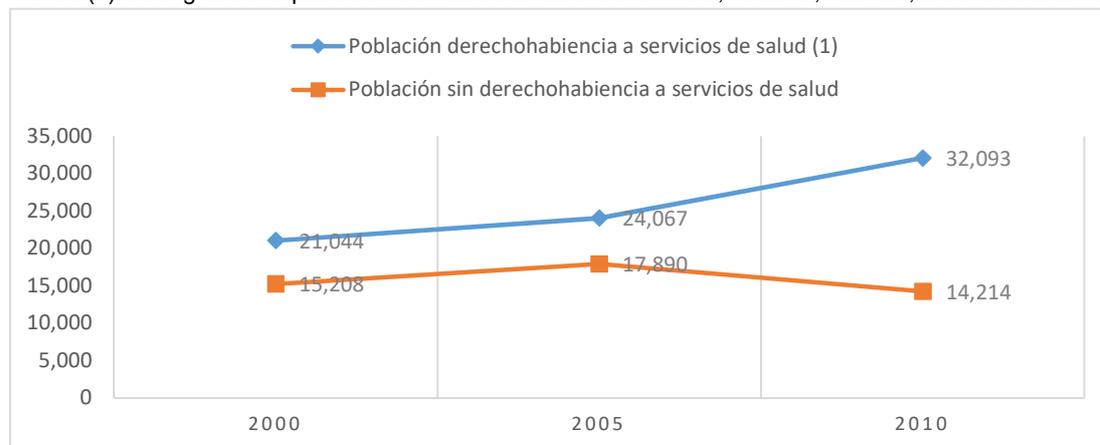
Con respecto al acceso a los servicios de salud, la colonia Doctores presenta un incremento gradual para tener acceso a algún servicio de salud como puede ser el IMSS, el ISSSTE, PEMEX, Defensa o Marina, Seguro Popular o algún servicio médico particular. De acuerdo con datos del INEGI, en el quinquenio que va de

2000 a 2005 hubo un incremento del 9% de derechohabiencia; mientras que para el 2005 a 2010 la población alcanzó un incremento del 39% respecto al quinquenio pasado (véase Gráfica 2).

Gráfica 2

Comportamiento de la población con y sin derechohabiencia a los servicios de salud en la col. Doctores, 2000, 2005 y 2010

NOTA: (1) Se engloba a la población con derechohabiencia al IMSS, ISSSTE, PEMEX, Defensa o Marina,



Seguro Popular o para una Nueva Generación, además de instituciones privadas u otras instituciones.

FUENTE: Elaborador por José Armando López Rodríguez con base a los datos del XII Censo de Población y Vivienda 2000, Conteo General de Población 2005 y Censo de Población y Vivienda 2010.

3.3.6. Práctica religiosa

En la última década (2000-10), la práctica religiosa católica en la Delegación Cuauhtémoc tuvo un descenso significativo. Puesto que, si comparamos los datos del INEGI en su versión 2000 y 2010, éstos apuntan que la población que se sumaban como católicos pasó del 89% al 82% de creyentes; esto significó un descenso del 6.5% de feligreses como se aprecia en la Tabla 4. Siguiendo con los mismos datos del INEGI (2000-10), la población que dejó de practicar la religión católica se sumó a las filas del grupo de los evangélicos, pentecostales u otra práctica religiosa, puesto que el rubro *otras religiones* tuvo un incremento del 1.5%; o en su defecto, se sumaron al grupo de los que dejaron de practicar alguna religión, ya que dicho sector se duplicó al pasar del 4.1% al 9.1%, en la misma

década. Con dicha información se puede afirmar que, en la Delegación Cuauhtémoc la religión católica está pasando por un proceso de desafiliación para sumarse al sector de los sin religión; o en su defecto, algunos creyentes se están incorporando a otros credos que no sea la religión católica.

Tabla 4
Porcentaje de población que practica alguna religión en la Delg. Cuauhtémoc, 2000-2010

RELIGIÓN \ AÑO	2000	2010
Católica	89 %	82.5 %
Otras religiones (*)	6.8 %	8.3 %
Sin religión	4.1 %	9.1 %
TOTALES	100 %	100 %

NOTA: (*) Incluye: Religiones Protestantes históricas; Pentecostales y neo pentecostales; Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, Luz del Mundo; cristianas; Evangélicas y Bíblicas diferentes a las evangélicas. Además, religiones de origen oriental, judaico, islámico, new age, escuelas esotéricas, raíces étnicas, espiritualistas, ortodoxos, otros movimientos religiosos y cultos populares.

FUENTE: Elaborado por JALR con base a los datos del INEGI, 2000 Y 2010

Con respecto a la conformación de la práctica religiosa en la colonia Doctores, se puede afirmar que la religión católica sigue siendo una religión preponderante y que sigue al alza. En diez años la colonia tuvo un incremento del 24.8% de creyentes. Así lo confirma el XII Censo de Población y Vivienda de 2000, además del Censo de Población y Vivienda de 2010 (véase Tabla 5).

Tabla 5

Porcentaje de población que practica alguna religión en la col. Doctores, 2000-2010

RELIGIÓN \ AÑO	2000	2010
Católica	64.3 %	80.3 %
Otras religiones (*)	29.1 %	12.9 %
Sin religión	6.5 %	6.7 %
TOTALES	100 %	100 %

NOTA: (*) Incluye: Religiones Protestantes históricas; Pentecostales y neo pentecostales; Iglesia del Dios vivo, columna y apoyo de la verdad, Luz del Mundo; cristianas; Evangélicas y Bíblicas diferentes a las evangélicas. Además, religiones de origen oriental, judaico, islámico, new age, escuelas esotéricas, raíces étnicas, espiritualistas, ortodoxos, otros movimientos religiosos y cultos populares.

FUENTE: INEGI, 2000 Y 2010

Con lo dicho hasta al momento -y a manera de cierre de este capítulo-, se puede afirmar que la col. Doctores se está transformando constantemente. Si bien la colonia surgió como un espacio para el uso habitacional, a ésta se le incorporó capital público y privado para el desarrollo de establecimientos comerciales y entrar a un proceso de modernización. Con ello, la colonia en cuestión tiene un uso habitacional del 45% (López, 1986); el resto está destinado para uso de la iniciativa pública como es caso de la edificación del Tribunales de Justicia tanto de la Federación como de la Ciudad de México, Junta Local de Concilian y Arbitraje de la Ciudad de México, Secretaría del Trabajo, Hospital General, Centro Médico Siglo XXI, entre otros tantos edificios para el servicio de la Federación como para el uso Gobierno de la CDMX. Por otra parte, la participación de la iniciativa privada también ha detonado el proceso modernizados en la colonia en cuestión, muestra de ello son los edificios de Televisa, Cablevisión, Arena México, Servicio Panamericano de Protección, Cablevisión y un sin fin de hoteles que circundan la colonia.

Con respecto al arraigo de la población, esta no se debe a que haya nacido en la colonia, sino más bien es porque en ella aún existe una gran cantidad de viviendas de alquiler; o en su defecto, están surgiendo grandes complejos habitacionales promovidos por la misma Delegación Cuauhtémoc puesto que esta está impulsando proyectos de re-densificación como es el caso del Programa de Desarrollo Urbano. Esto se debe, en parte, a los servicios básicos con que cuenta la colonia como luz, agua, drenaje, alcantarillado, etc. Por otra parte, la buena infraestructura y acceso a los servicios de comunicación y transporte.

Con respecto a la práctica religiosa, se puede afirmar que en México no es homogénea, sino que ésta está en un constante proceso de transformación. El dato agregado del Censo del 2000 informó que a nivel nacional el 88% de los mexicanos se dicen católicos, en Guanajuato lo son el 97% mientras que en Chiapas sólo el 68% se suma a dicha adscripción (Suárez, 2015). Para el caso de la colonia Doctores, la religión católica va tomando un rumbo distinto a lo que sucede al interior de la República Mexicana y de la Delegación Cuauhtémoc, puesto que en los últimos años la colonia en cuestión ha presentado un incremento significativo de feligreses católicos. Dicho aumento se le puede atribuir al ordenamiento de los condicionamientos socioculturales y políticos que están jugando un papel importante en la conformación y reconfiguración del catolicismo como se verá en el siguiente capítulo.

CAPÍTULO IV. EL MUNDO SIMBÓLICO DEL CATOLICISMO POPULAR DE LA PARROQUIA NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES DEL “CAMPO FLORIDO”

4.1. El catolicismo popular en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”

Una vez que se han asentado los elementos clave de la conceptualización, además de analizar el contexto cultural en que se encuentra la colonia Doctores, se pasa a revisar el fenómeno religioso de nuestro objeto de estudio mediante un análisis sociológico de las festividades del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” (NSD) de la colonia Doctores en la Ciudad de México.

Para dicho fin, el capítulo se ha dividido en cuatro momentos: en el primero se ubicará el espacio geográfico y la administración de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”. En un segundo momento, se realizará una revisión histórica del origen, transposición y difusión de la celebración del *Justo Juez*. A su vez, se expondrán algunos elementos simbólicos de doble festividad del *Justo Juez* -la primera festividad coincide con el inicio de la Semana Santa, esto es, el Domingo de Ramos; mientras que en la segunda se conmemora en el mes de julio en la ya tradicional celebración del *Día de los abogados*- en la parroquia NSD. Con respecto al tercer momento, se expondrán elementos sociológicos que presentan las prácticas institucionales de la religión católica de la parroquia NSD. Por último, y cuarto momento, se anotará algunas ideas finales que se enmarcarán a modo de conclusión de esta investigación. Sin más preámbulos por considerar, se prosigue a desarrollar este capítulo.

4.2. Ubicación, administración, conformación estructural e historia del templo Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”

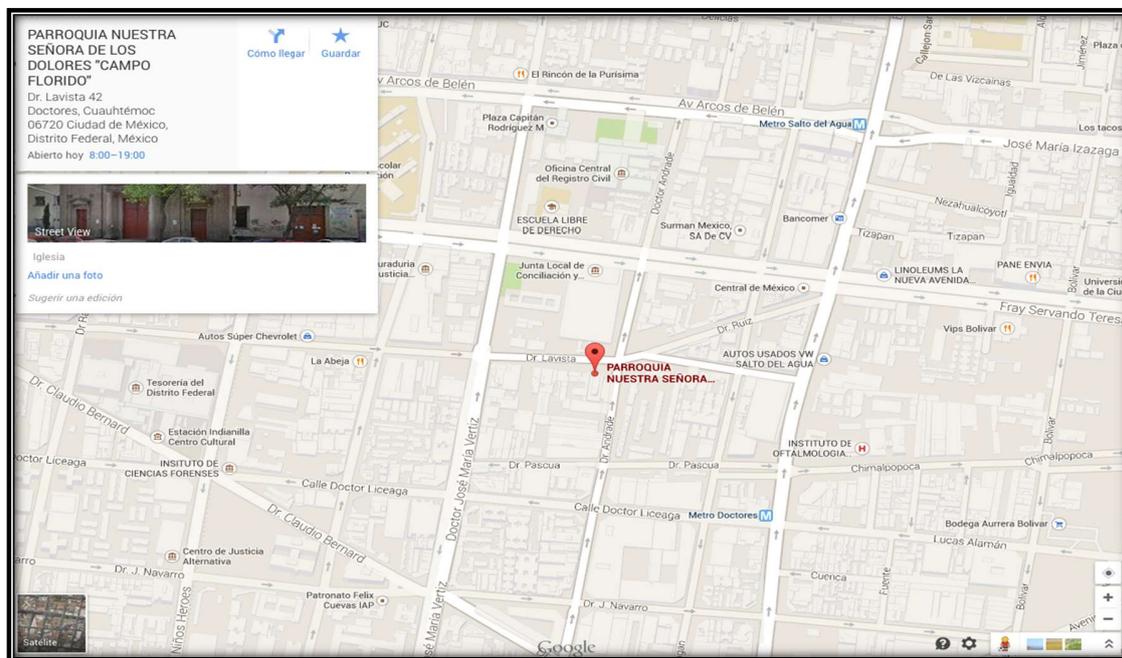
4.2.1. Ubicación de la parroquia

De acuerdo con la Arquidiócesis de México el nombre oficial del templo en donde se vierte el estudio de caso lleva por nombre Parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” (NSD). Ésta se ubica en la calle Doctor La Vista #42, entre las calles Dr. Andrade y Dr. Vértiz de la Ciudad de México (véase el Mapa 6). Para el Código del Derecho Canónico se entiende por parroquia a “una determinada comunidad de fieles constituida de modo estable en la Iglesia particular (diócesis), cuyo cura pastoral, bajo la autoridad del Obispo Diocesano, se encomienda a un párroco, como su pastor propio” (CDC, cann. 515 §1). Con dicha información y para nuestro estudio —desde el ámbito sociológico—, la parroquia está constituida por personas que se adhieren en un tiempo determinado a un templo bajo la prescripción de un líder espiritual y que a su vez se encuentran supeditados a la autoridad de un Obispo.

Por otra parte, la parroquia NSD la circundan de dos tipos de instituciones, oficinas e instituciones de orden gubernamental como es el caso de la Junta Local de Conciliación y Arbitraje, Centro de Estancia Transitoria para niños y niñas, Fiscalización Central de Investigación, Procuraduría General de Justicia, Dirección General de Comunicación Social, Dirección de Apoyo Pericial para la Fiscalías Especiales, Secretaría de Previsión Social y Escuela Primaria “Secretaría de Previsión Social”. Con respecto al segundo tipo se encuentran inmuebles del sector privado, como la Escuela Libre de Derecho, Centro de distribución Bonafont, Hotel Prado Foresta, Hotel Catalina, Hotel San Juan, entre otras dependencias.

Mapa 6

Ubicación de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”



FUENTE: Google Maps, 2017.

4.2.2. Administración de la parroquia NSD

Antes de 1985, la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” estuvo administrada por el clero secular²¹. Después del sismo –del mismo año–, la parroquia antes citada pasó a la jurisdicción de la orden regular, siendo la Provincia de México de la Orden de la Merced (O.D.M.)²² quien la administra en la actualidad. De la fecha mencionada -1985- a la actualidad, la parroquia en

²¹ De acuerdo con la *Enciclopedia Católica*, ésta considera que, en el lenguaje religioso, el mundo (*saeculum*) es opuesto al claustro; religiosos que siguen una regla, especialmente aquéllos que han sido ordenados forman el clero regular, mientras que aquellos que viven en el mundo son llamados el clero secular. Además, el clero secular no hace profesión ni sigue una regla religiosa, posee bienes materiales como los laicos, le debe obediencia canónica al Obispo, pero no renuncia a su propia voluntad, lo cual resulta del voto religioso de obediencia; solamente la práctica del celibato en el Orden Sagrado es idéntica al voto de castidad que hacen los religiosos.

²² La Orden de la Merced fue fundada por Pedro Nolasco en el año de 1218 en España para el cuidado de los cristianos cautivos en manos de los musulmanes. Los primeros mercedarios llegaron al país en la persona de fray Bartolomé de Olmedo, quien en 1519 venía como capellán de la expedición de Hernán Cortés, pero fue en 1584 cuando comenzaron a establecer formalmente la Provincia de México. Cfr. Página Online, *Orden de la Merced. Provincia de México*.

cuestión la han asumido por lo menos seis párrocos.²³ En la actualidad, quien funge como responsable de la administración de la parroquia NSD es Fr. Marco Modesto Aurelio Carrillo Neves, O.D.M.

4.2.3. Conformación estructural e historia de la parroquia

La parroquia lleva por nombre Nuestra Señora de los Dolores, pero a dicho nombre se le complementó con “Campo Florido” de acuerdo con el antiguo Panteón del Campo Florido que se encontraba hasta lo que hoy es la Av. Dr. Leopoldo Río de la Loza en su esquina con Dr. José María Vértiz, llamado así “debido a las flores que ahí crecían sobre lo que antes fue un área pantanosa cegada” (Rivera, 1888, II, p. 251).

De acuerdo con el Instituto de Administración y Avalúos de Bienes Nacionales (INDAABIN), dicha institución apunta en su página electrónica que la parroquia de Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” fue edificada en el siglo XVIII, pero el 4 de mayo de 1820 un sismo destruyó el templo, por lo que tuvo que ser reconstruido al año siguiente por el cura Mariano Chávez, quien incluso invitó al entonces emperador Agustín de Iturbide a la ceremonia de apertura. Siguiendo con la narrativa del texto del INDAABIN, éste apunta que el templo originalmente fue la capilla del panteón. Aunque otras versiones señalan que en realidad fue un convento que por razones que se ignoran fue derruido en 1890 por el padre Gerardo Marín Herrero, ya que al parecer sólo quería que se mantuviera en pie la capilla del camposanto (Gutiérrez, 2014).

Con el paso del tiempo el cementerio desapareció y sólo quedó el pequeño templo que fue declarado parroquia en 1919 y que contaba con las siguientes características físicas:

²³ De acuerdo con el Código del Derecho Canónico define como *párroco* al “pastor propio de la parroquia que se le confía, y ejerce la cura pastoral de la comunidad que le está encomendada bajo la autoridad del Obispo diocesano, para que en esa misma comunidad cumpla las funciones de enseñar, santificar y regir, con la cooperación también de otros presbíteros o diáconos, y con la ayuda de fieles laicos, conforme a la norma del derecho” (CDC, cann. 519).

Su piso es de duela, mientras que la portada es de cantera finamente labrada con el ya conocido estilo barroco. El techo está formado por varias bóvedas sostenidas por 10 bellas columnas que a su vez sostienen 5 arcos que integran lo que se conoce como la nave central.

Por lo que se refiere al altar, éste es de madera y de formas austeras. Cabe destacar los 12 ventanales que representan igual número de escenas del Viacrucis. El campanario acoge tres campanas bastante antiguas.

Las esculturas de madera que adornan el inmueble de San Francisco de Asís, San José, Nuestra Señora de los Dolores, del Sagrado Corazón de Jesús y otras más.

Los cuadros que embellecen el templo representan a San Juan Bosco, El Divino Rostro, la Santísima Trinidad y el Perpetuo Socorro (INDAABIN).

Para septiembre de 1985 el templo resultó nuevamente dañado pero esta vez no fue por razones humanas sino naturales. Si bien el sismo del 85 dejó graves daños en su estructura, los esfuerzos del sacerdote Fray Andrés Rosas de la Vega impidió que el templo fuera cerrado al culto público (Gutiérrez, 2014).

En la actualidad, el templo NSD está conformado por la nave principal y dos capillas menores que se encuentran de lado derecho del cuerpo central. Una de ellas -la de los oratorios-, tiene por objetivo resguardar al Santísimo; mientras que la otra contiene un bautisterio que data de principios del siglo XX. En el mismo flanco, hay una puerta que comunica a la sacristía y un claustro; este último, a su vez, conecta con la oficina parroquial y cuatro salones para el servicio de la pastoral infantil, juvenil y familiar.

El interior del templo está conformado por varias bóvedas sostenidas por diez columnas que a su vez sostienen cinco arcos que conforman la nave principal. En lo alto de los muros se conservan los catorce hermosos vitrales que representan las catorce estaciones del Viacrucis como se puede observar en la Fotografía 1, 2 y 3. Enrique López-Tamayo Biosca apunta en su página electrónica que los vitrales antes mencionados fueron mandados a hacer *exprofeso* en Alemania por el R. P. Zeferino Maldonado Bojoges (López-Tamayo, 2008).

Interior del templo Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido

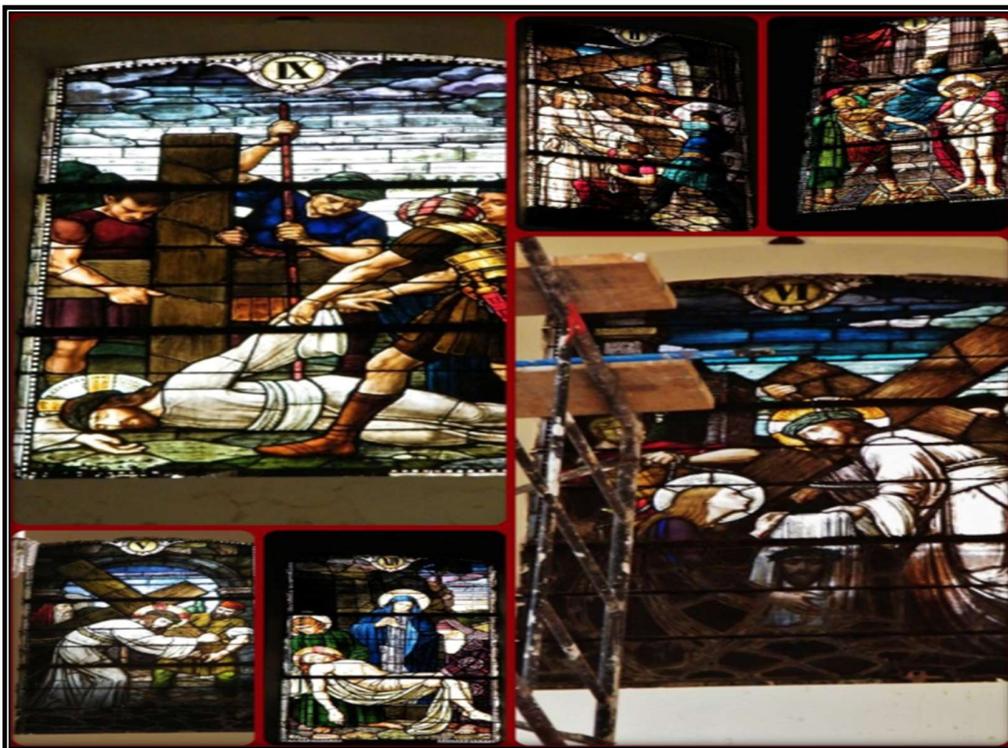
Fotografía 1



Fotografía 2



Fotografía 3



En la fotografía 1 y 2 se muestra la estructura de la cúpula principal y la base de los arcos que la sostienen. En la fotografía 3 se puede apreciar los vitrales que adornan las paredes de la parroquia NSD y que representan la Pasión de Cristo en el Viacrucis.

FUENTE: Tomado de López-Tamayo, 2008.

Al fondo de la iglesia se puede apreciar el altar mayor conformado por un sobrio retablo neoclásico bañado en oro y que data del siglo XX (véase Fotografía 4). En el mismo retablo se encuentra la escultura en bulto del santo patrón de la parroquia siendo la Virgen María bajo la advocación de los Dolores (véase Fotografía 5).

Fotografía 4

Altar mayor del templo Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”



En la fotografía se muestra el interior del templo NSD, en ésta se puede apreciar el altar mayor además del retablo de estilo neoclásico que contiene, a su vez, al santo patrono, siendo la Virgen María bajo la advocación de Nuestra Señora de los Dolores.

FUENTE: Tomado de López-Tamayo, 2008.

Fotografía 5
Nuestra Señora de los Dolores



La imagen muestra el Santo patrón de la parroquia, siendo Nuestra Señora de los Dolores cuya fiesta patronal se lleva a cabo el día 15 de septiembre.

FUENTE: Tomado de López-Tamayo, 2008.

En la entrada del templo de lado derecho se encuentra el nicho del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”. Dicha representación está resguardada en una hornacina labrada de un exquisito cedro. En su interior se encuentra la representación de Jesús de Nazaret sentado sobre un madero con la cabeza reclinándose sobre la mano derecha; mientras que en la mano izquierda sostiene una caña. En la cabeza del Cristo se aprecia una corona trenzada de espinas. En la parte de la espalda se le observa un manto de color púrpura que le cubre el cuerpo desnudo y herido como se aprecia en la Fotografía 6. Por las características que se han mencionado se puede deducir que dicha imagen representa: ‘La flagelación de Jesús antes de ser crucificado’. Según las Escrituras...

Pilato, entonces, queriendo complacer a la gente, les soltó a Barrabás y entregó a Jesús, después de azotarle, para que fuera crucificado (Mc. 15;15).

Entonces los soldados del procurador llevaron consigo a Jesús al pretorio y reunieron alrededor de él a toda la legión. Le desnudaron y le echaron encima un manto de púrpura; y, trenzando una corona de espinas, se la pusieron sobre su cabeza, y en su mano derecha una caña; y doblando la rodilla delante de él, le hacían burla diciendo: «¡Salve, Rey de los judíos!» (Mt. 27; 27-29).

Fotografía 6

Imagen del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”

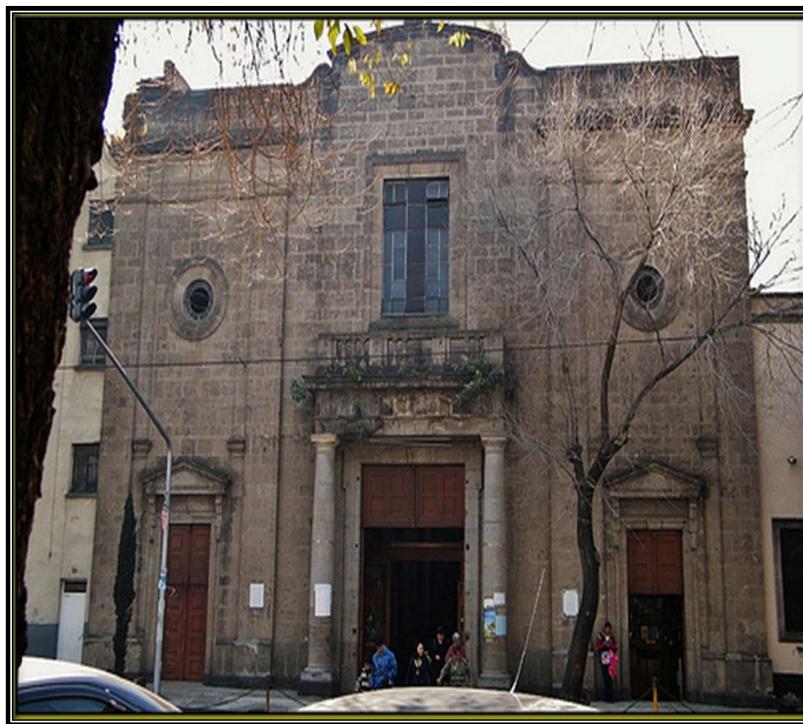


FUENTE: Tomado de López-Tamayo, 2008.

Con respecto a la fachada de la parroquia NSD, ésta está confeccionada con piedra de cantera negra bajo un relieve de estilo neoclásico. A su vez le acompañan tres puertas, la principal y dos secundarias. En la parte superior de las puertas secundarias se puede apreciar dos ventanales de los llamados ojo de buey, mientras que a la puerta principal le adornan dos columnas salomónicas, además de un ventanal rectangular (véase la Fotografía 7).

Fotografía 7

Fachada de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”



La fachada del templo Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, dicho templo fue edificado en el siglo XIX bajo un estilo neoclásico.

FUENTE: Tomado de López-Tamayo, 2008.

4.3. Las fiestas religiosas del catolicismo popular en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”

En la Ciudad de México existe una gran diversidad social, política, cultural y sin olvidar lo religioso. En cuanto a participación social y vida política se refiere, éstas son diversas y opuestas, ya que al interior de la misma ciudad se puede observar delegaciones con una alta calidad de vida como es el caso de la Delegación Miguel Hidalgo o la Benito Juárez. En contraste, también se puede encontrar delegaciones con penurias y necesidades básicas insatisfechas, ejemplo de ello son la Delegaciones Iztacalco, Iztapalapa, Xochimilco, por mencionar algunas. Dicho fenómeno también se da en cada una de las colonias que conforman las

dieciséis delegaciones de la Ciudad de México. Colonias como Roma y Condesa de la Delegación Cuauhtémoc que, si bien cuentan con los servicios básicos como agua, luz, drenaje, entre otros, sus condóminos buscan una mayor participación social en los servicios primordiales y que se oponen a la instalación de parquímetros en sus calles; o en su defecto buscan propugnar alternativas de vialidades para el tránsito de bicicletas.

En cuanto a participación cultural se refiere, en la Ciudad de México existe una gran diversidad de manifestaciones culturales, todas ellas conformadas a partir de los diferentes desniveles socioculturales. Esta misma diferenciación se manifiesta en sus diversas fiestas religiosas que se realizan durante todo el año. Entre ellas se hallan el Carnaval en Tláhuac, Semana Santa en Iztapalapa, Niño pa en Xochimilco, entre otras y muy diversas celebraciones que dan pie a un rico mosaico de diversidad cultural y religiosa en la capital. Cabe resaltar que todas estas fiestas religiosas populares no sólo se dan en espacios rurales como las peregrinaciones a Chalma en el Estado de México o a Juquila, en Oaxaca; sino que éstas también se dan en espacios donde el proceso modernizador está presente. Ejemplo de ello son todas las festividades que en líneas anteriores se han mencionado y que para propósitos de esta investigación se sumará las festividades del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” (JJST) en la colonia Doctores de Ciudad de México.

Para el caso de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” las festividades más representativas, por mencionar algunas son:

- La Natividad del Niño Jesús en Belén que se conmemora en el mes de diciembre en las llamadas fiestas decembrinas.
- La fiesta patronal en honor a Nuestra Señora de los Dolores que se lleva a cabo el 15 de septiembre de cada año.
- Una doble festividad en honor al JJST. Para el caso de la primera, ésta se enmarca en la apertura de la semana Santa, esto es, el Domingo de Ramos. Mientras que la segunda se conmemora el 11 de julio en el ya tradicional día de los abogados.

- Por último, la tradicional Semana Santa que coincide con el último septenario del periodo de Cuaresma.

Con respecto a la fiesta patronal y la Navidad, ambas celebraciones entran dentro de lo que un servidor ha determinado: “festividades menores”. Estas ceremonias no significan que sean de menor importancia dentro del santoral católico, sino que ellas dependen de la afluencia de los feligreses ya que son éstos quienes enriquecen y animan dichas festividades. Para el caso de la primera celebración —fiesta patronal— ésta depende de la calendarización y del fin de semana porque si esta celebración cae en un día laboral “no se puede hacer una gran fiesta como es el caso del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la Semana Santa” (Entrevista con el párroco Marco Neves, primavera 2016). En el caso de la segunda celebración —fiesta navideña—, muchos de los parroquianos suelen salir de la ciudad para visitar a sus familiares en otras colonias, delegaciones e inclusive al interior de la república, con el fin de aprovechar los días de asueto del calendario civil. Así que, para enriquecer una celebración, ésta depende de la afluencia de los feligreses ya que son ellos los que les dan vida a dichas manifestaciones populares.

Con respecto al estudio de caso, esta investigación se sirvió de la festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” que se conmemora en dos momentos del calendario civil: Semana Santa y Día de los abogados, ambas celebraciones se analizaron en su versión 2016. Cabe mencionar que dichas conmemoraciones permiten comprender el mundo simbólico de la práctica religiosa católica en el “Campo Florido” de la colonia Doctores de la Ciudad de México.

4.3.1. El mundo simbólico de la práctica religiosa católica en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”

Si bien el objetivo de esta investigación no es profundizar la historia del *Justo Juez* (JJ), sino obtener un acercamiento al catolicismo popular en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, considero que es necesario hacer un

breve recorrido histórico del culto a dicho Cristo, puesto que con ello permitirá dar un esbozo de sus antecedentes y de sus aspectos simbólicos, los cuales son significativos en la construcción social del culto y su mito fundacional, en la conformación de una identidad entre sus fieles y para el propio análisis del fenómeno en la parroquia ya mencionada.

4.3.1.1. La devoción del Justo Juez en México

De acuerdo con el ensayo *La Santa Muerte como el Justo Juez en el México Colonial: Construcciones tridentinas y africanas*, (2013), del Dr. José Antonio González Gómez, éste considera que en México, el origen y la difusión del fervor al Cristo se le puede ubicar en la época de la Colonia, puesto que el autor citado considera que “la idea Muerte es mensajera del Juicio Final y servidora del Cristo Apocalíptico; puesto que el *Justo Juez* juzga a los pecadores y puede, mediante oraciones especiales, intervenir para proteger al solicitante de sus enemigos, de la injusticia terrenal y de cualquier agresión armada o física” (Malvido, 2008; citado por González, 2013, p. 84). Dicha idea surgió, según González, por la asociación y transposición de los términos de *Justo Juez* con la idea de la Muerte. Asimismo, el culto al Cristo se asocia a las iconografías del culto a las Benditas Ánimas del Purgatorio y del himno *Dies irae* de contenido apocalíptico, en tanto habla de la ira divina y del juicio final.²⁴ Elemento permanente además en las Misas de *Réquiem* o de Difuntos en toda la Nueva España desde el siglo XVI hasta el XIX.

Para llegar a tal afirmación, González Gómez se sirvió de los estudios de la Dra. Katia Perdigón Castañeda y ésta, a su vez, se basó en tres documentos: la primera proviene de la foja 300 del expediente 15, volumen 1176 y que está fechado en el año de 1761. Dicho documento exalta el uso la oración al JJ como fuente de protección. Para el segundo caso, se cita el expediente 1 del volumen

²⁴ El *Dies irae* es un himno del siglo XIII considerado por algunos como el mejor poema en latín medieval. No hay un acuerdo acerca de quién es la autoría. Con respecto al tema del poema, éste trata de la segunda venida de Cristo y el juicio que acontece con ella. Se puede considerar como un resumen de las creencias escatológicas de la Iglesia católica.

1222 y que fue redactado en el año de 1783. El documento expone el proceso seguido contra el mestizo Rafael Vicente por decir que al portar la oración del Cristo le daba habilidades para manejar animales peligrosos sin salir herido. Con respecto a la tercera fuente, ésta se encuentra en el expediente 24, volumen 1049 del año de 1793, en él se expone la denuncia levantada por el vicario del lugar en contra de un grupo de personas que deseaban rendir una misa a un “ídolo” esquelético nombrado el Justo Juez. Cabe mencionar que todos estos documentos se encuentran en el Archivo General de la Nación de México en el ramo inquisitorial.

4.3.1.2. La oración novohispana al Justo Juez (1761) como fuente de protección (1783)

En este apartado se inicia con la transcripción de la oración del *Justo Juez* del documento inquisitorio del siglo XVIII, puesto que dicha plegaria se vincula con el proceso de acusación al mestizo Rafael Vicente para librarse de males, siendo la segunda fuente de la Dra. Perdigón. Bajo esta aclaración, se reproduce la plegaria:

Justo Juez Jesucristo, Rey de Reyes, Señor de Señores, Justo Juez divinal hijo de la Virgen María abogado de las almas, de la ira amparador de los hombres, Vencedor de la Cruz y que reinas junto al Padre y el espíritu Santo, como quebrantaste las puertas de Abraham quebranta Señor la ira de la Justicia que a mí me persigue y persiguere que yo no sea preso ni engañado ni en ningún caso engañoso ojos tenga no me vean con la boca no me hablen manos tengan no me cojan pies tengan no me alcancen sus Aceros no me ofendan ni con armas traicioneras acordándome señor de tu sagrada muerte y pasión (González, 2013, p. 87).

Para 1783 el fervor al *Justo Juez* se debía, en especial, a la oración antes citada; puesto que ésta tenía la función de proteger. Siguiendo con el escrito del

Dr. González Gómez, dice que, en Tehuantepec, Oaxaca, se dio el caso del mestizo Rafael Vicente apodado “El Trinchado”, quien fue acusado de supersticiones por creer que el portar la oración del Cristo mencionado le daba poderes para manejar ciertos animales peligrosos.

Rafael Vicente fue denunciado por su amigo Miguel Nicolás, quien relató que un día se encontró con Rafael, quien le contó que poseía una oración que le permitía entrar al río a enlazar lagartos y enredarse culebras en los brazos sin tener ningún daño en su persona. Por dicha razón, Rafael Vicente le daba un valor muypreciado al papel que portaba la oración, pero que en cierto momento lo extravió y que, presa de la desesperación, comenzó a decir que había perdido su alhaja más preciada y que ofrecía varios pesos a la persona que encontrase la oración y se la devolviese.

Lo que sucedió —dice González—, es que el denunciante, Miguel Nicolás, encontró el papel, pero como no sabía leer le pidió ayuda a un amigo que se llamaba don José Ignacio Labastida, éste le dijo a Miguel Nicolás que debería denunciar a Rafael Vicente por supersticioso, además de entregar la oración hallada a los inquisidores.

4.3.1.3. La fallida expulsión del Justo Juez del pueblo de Amoles (1793)

El día 16 de febrero de 1793 en Celaya, se recibió una denuncia en contra del padre franciscano Fray Ignacio Morales, padre asistente del pueblo de Amoles del curato de San Juan de la Vega; la acusación fue por haber realizado una misa ante una imagen de un esqueleto de cuerpo entero con la superficie de color rojo o encarnado, a su vez con la cabeza coronada y que portaba entre las manos un arco y una flecha; asimismo, los devotos solían llamarlo *Justo Juez*.

En los apuntes del Dr. José Antonio Gonzáles se puede leer la denuncia que versa de la siguiente manera:

(...) que el último día de Pascua de Navidad próxima estando el vicario de dicho pueblo de Amoles; el padre asistente Fray Ignacio Morales de la

misma orden y provincia realizó en el altar y celebró el santo oficio de la misa a un ídolo cuyo nombre es el Justo Juez.

[Siguiendo con la denuncia] (...) y sabiendo el referido Padre Fray Antonio Ponce, que el padre asistente no decía misa sino que avisó a su Reverencia que habían puestos los indios el ídolo en el altar y que dicho Padre Fray Antonio Ponce no le decía misa de ninguna manera a lo que respondió que el padre Fray Ignacio Morales que ya tenía en otra ocasión dado parte de esto a su hermano el reverendo padre Fray Francisco Morales cura del pueblo de San Juan de la Vega cabecera de dicho pueblo Amoles y que no se podía omitir por que se podía originar alguna violencia en los indios (González, 2013, p. 89).

Esta justificación fue motivo de que Fray Antonio se opusiera a la celebración, estallando de ira, decidiera arrojar a la calle la imagen regañando a los indios de la siguiente manera:

(...) mando tirar dicho ídolo con desprecio protestando de no decir la misa, ni tolerar en las Santas Aaras del altar habiendo antes exhortado a los indios procurando hacerles ver el delito tan enorme de idolatría contra la Sagrada religión cristiana, el grabe escandalo al pueblo, y el mal ejemplo que se daba a los inocentes (González, 2013, p. 90).

Sin embargo, los indios temerosos sacaron la imagen esquelética de la iglesia del pueblo y la trasladaron a otro recinto religioso; por lo que semanas después, el Justo Juez ya contaba con una capilla de adoración pública cerca de la plaza del referido pueblo.

Como se logra apreciar en este apartado, el origen y fervor al *Justo Juez* en México se le puede ubicar en la época colonial, gracias a la fuerte representación y devoción a los santos impulsada por la Contrarreforma y el Concilio de Trento del siglo XVI. Bajo este contexto, la idea de que la Muerte es mensajera del Juicio Final y servidora del Cristo Apocalíptico, el indígena de esa época asoció e

inclusivo superpuso los términos de Juicio Final con el de *Justo Juez* para tener una divinidad más cercana como ellos estaban acostumbrados antes de la Conquista. Este mismo acercamiento se observa en los albores del siglo XX e inicios del XXI en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” de la Ciudad de México al renombrar el *Justo Juez* con “Señor del Trabajo” como se verá en el siguiente apartado.

4.4. Las festividades del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”

El origen a la devoción al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” (NSD) de la colonia Doctores de la Ciudad de México es incierta. Esto se debe a que no se cuenta con registro alguno que avale el día, mes o año en que llegó la figura del Cristo a la parroquia. Lo que sí se puede decir es que esta devoción es una pieza fundamental para comprender el catolicismo popular de la parroquia NSD bajo una reapropiación de nombre del Cristo; puesto que los mismos devotos fueron los que renombraron al *Justo Juez* como *Señor del Trabajo*. Dicha reapropiación se corresponde con las mismas necesidades de los habitantes de la colonia Doctores, puesto que la colonia se enmarca en un proceso de modernidad, en constantes cambios y a su vez con la búsqueda de una identidad. Cabe mencionar que este punto se abordará más adelante desde un punto vista sociológico, una vez que se revisen las dos festividades ya mencionadas.

4.4.1. Primera festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”: Semana Santa

Con respecto a la primera festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, ésta coincide con la ya tradicional celebración del Domingo de Ramos y que a su vez da inicio la Semana Santa. Según la liturgia oficial de la Iglesia católica, la Semana Santa o Semana Mayor es un acto religioso que recuerda la muerte de Cristo. Los días: Domingo de Ramos, Jueves, Viernes y Sábado Santo, además del Domingo

de Resurrección, son para la Iglesia católica los principales días en que Jesucristo vivió momentos que deben ser recordados.

De acuerdo con la observación que se obtuvo durante la primavera y verano del 2016, la parroquia NSD toma en cuenta los días fuertes de la Semana Mayor o días santos para representar lo que los feligreses consideran momentos importantes; dichos actos se llevaron a cabo de acuerdo con el programa de 2016 que se encuentra en el Anexo I y que a continuación se describen de manera general.

4.4.1.1. Domingo de Ramos

De acuerdo con la Iglesia católica, el Domingo de Ramos se celebra la entrada de Jesús con sus discípulos a la ciudad de Jerusalén para conmemorar los siete días de la fiesta de la pascua o de los panes ázimos (Floristán, 2002). Jesús es recibido por una multitud de hombres y mujeres que portaban ramos y palmas. A su paso por las calles, el pueblo extendía alfombras y le obsequiaban flores al tiempo que exclamaban: “¡Hosanna al Hijo de David!, ¡Bendito el que viene en nombre del Señor!” (Iglesias, 2002).

En el texto *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz* (2002), Sonia Iglesias recopila *grosso modo* la festividad de este día en la Ciudad de México.

La costumbre de la bendición de las palmas llegó a México con los frailes evangelizadores en los albores de la Conquista. Ya desde entonces se tejían figuras utilizando diferentes fibras vegetales. Esta artesanía proviene de las regiones aledañas a Alicante, España, donde en un inicio se utilizó el laurel y el romero, que fueron sustituidos, en el siglo XV, por la palma. Este día, en nuestro país, se adornan los altares y las capillas externas de las iglesias, donde los fieles van a bendecir sus ramas de olivo o sus palmas, sobre todo en provincia, y que colocarán en la parte trasera de las puertas de sus hogares o en los altares domésticos. Los ramos del año pasado se

llevan un día antes del Miércoles de Ceniza a la iglesia, para ser quemados y obtener las cenizas con que se bendecirá a los feligreses, poniéndoles la señal de la Santa Cruz. Esta ceremonia ha dado lugar a la existencia de una artesanía extendida a todo lo largo del país, y que utiliza fibras vegetales como la palma y el trigo para tejer cálices, palomas y ramitos decorados (Iglesias, 2002, p.74).

En el caso de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores, este día —Domingo de Ramos— los feligreses junto con el sacerdote se citaron a las 9 de la mañana en el Centro Urbano Doctores, (CUD)²⁵. Hay que mencionar que la mayoría de los feligreses que participan en las diferentes actividades religiosas, de culto y para la Semana Santa en la parroquia, decía proceder de la unidad antes mencionada. Dicho grupo es una pieza clave para la organización y animación de la celebración, ya que son éstos los que hacen de la fiesta una ceremonia significativa a sus necesidades, puesto que son ellos mismos los que se hacen de los servicios de músicos, comparsas, estudiantinas, entre otros grupos para enriquecer dicha festividad.

Conjuntamente a la cita en el CUD, es del conocimiento de todos los feligreses llevar una palma. Cabe mencionar que la mayoría de las palmas que se emplean en la procesión de esta festividad son pequeñas figuras alusivas a imágenes religiosas: cálices, cruces, cristos, santos, etc., como se muestra en las Fotografías 8 y 9. Dichos artículos son elaborados por tres familias que radican en la población de Lerma del Estado de México, pero originarias de la colonia Doctores; puesto que para las festividades “grandes” —como la celebración del Justo Juez y Semana Santa—, dichas familias se alojan con algún familiar que permuta en el CUD. Así lo confirma la señora Leticia que junto con su esposo y sus dos hijas tuvieron que dejar la colonia Doctores a causa del sismo de 1985, pero año con año no sólo ofrecen sus productos religiosos a los feligreses de la parroquia, sino que también “es una necesidad visitar a la parentela, además de

²⁵ El Centro Urbano Doctores es una unidad habitación del ISSSTE que se encuentra ubicado entre las calles de Dr. Lavista y Dr. Andrade de la col. Doctores.

acompañar al *Justo Juez* en su día tan especial” (Entrevista, señora Leticia R, primavera 2016).

Fotografías 8 y 9

Elaboración y venta de figuras elaboradas con palma



Fuente: Fotografía del autor José Armando López Rodríguez, (JALR), 29/03/2016

Una vez que se han reunido los feligreses para conmemorar la entrada de Jesús en Jerusalén con palmas, inicia la ya tradicional procesión de ramos. A dicha manifestación, los feligreses, devotos, bienhechores acompañan a la imagen del *Justo Juez* y recorren por algunas calles de la colonia Doctores sin olvidar los grupos que amenizan con bailes y música la procesión. En el caso de la comparsa²⁶ que acompaña a la festividad del JJST es el llamado “El caporal”

²⁶ En la obra *DF festivo. Carnavales de la Ciudad de México* (2014), del secretario de Turismo y Cultura del PRI-DF, Agustín Dany Jiménez García, considera que a lo largo del siglo XIX y XX las comparsas en el Distrito Federal han acompañado con su colorido y alegría a las diferentes festividades, carnavales y eventos sociales a las diferentes delegaciones como Culhuacán, Iztapalapa, Azcapotzalco, Xochimilco, Cuajimalpa, entre otras. Sus orígenes de estos grupos son inciertos. Pero lo que sí se puede asegurar es que la comparsa ha surgido junto con los carnavales y las bandas de música que se han enriquecido a lo largo de los años. Ejemplo de ello es el caso de la comparsa de Tláhuac. Sugiere la tradición oral que el carnaval pudo haber existido antes de la Revolución Mexicana y que con dichas revueltas se dispersaran los pobladores, pues muchos tlhuaquenses emigraron para refugiarse en otros pueblos, por ejemplo, en Tlaxcala. Durante su refugio, estas personas aprendieron nuevos estilos de música y bailes que llevaron consigo de vuelta a Tláhuac. Cuando el movimiento armado terminó reintegraron el carnaval, pero ahora enriquecido con más formas musicales y dancísticas, que le dieron una nueva identidad. En algunos lugares como San Pedro Tláhuac, se asegura incluso que el carnaval perduró durante la

provenientes de San Pedro Tláhuac como se muestra en el Anexo de Fotográfico A; mientras que la música lo hace el grupo Toro y los hermanos Vásquez de la delegación Xochimilco (véase el Anexo Fotográfico B) amenizaron con bailes y música la procesión.

Otro punto clave que tiene la festividad del JJST es el compartir los alimentos a la mitad de la procesión del Cristo. Dichos alimentos proceden de tres tipos de fieles: el primero son de bienhechores que aportan a la parroquia productos en despensa o de manera monetaria, ya sea para pagar o iniciar una manda o promesa. El segundo grupo, proceden de familias devotas al Cristo que se organizan a lo largo de todo un año para realizar rifas o colectas de alimentos entre vecinos de la colonia. Por último, personas voluntarias que con un día de anticipación preparan diversos productos de alimentos para obsequiar a todos los fieles e invitados que participan en la procesión del *Justo Juez* (véase el Anexo Fotográfico C).

Llegada las 13:00 horas, la procesión del JJST culminó con la celebración eucarística en el templo Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”; con dicho acto, se inaugura la Semana Santa en la primavera de 2016.

4.4.1.2. Jueves Santo

En este día la Iglesia católica celebra dos pasajes bíblicos: la Última Cena y el lavatorio de pies. Para el primer acto, la liturgia cristiana conmemora lo que Jesús vivió en la última cena de despedida (Floristán, 2002). En el segundo pasaje, hay una lección de humildad que Jesús ofreció a sus discípulos después de la Última Cena (Iglesias, 2002). Siguiendo con el texto de Iglesias (2002):

Para esta celebración el cardenal en turno de la Catedral de México lava los pies de doce ancianos y los sacerdotes los pies de jóvenes seminaristas.

Revolución ya que se integraron algunas canciones revolucionarias al repertorio de la fiesta carnavalera, aunque de igual forma las migraciones terminaron por nutrir los desfiles (García, 2014).

En los inicios del cristianismo, este sacramento se celebraba durante las horas de la tarde, posiblemente para evitar las persecuciones de que eran objeto los seguidores de Jesús. Este día los católicos suelen hacer la “visita de las siete casas”; es decir, acuden a siete templos y rezan una “estación” o el viacrucis entero en cada una de las iglesias visitadas. Las más populares que se visitan en la ciudad de México son: Santa Loreto, Nuestra Señora del Carmen, San Sebastián Mártir, Regina, Santo Domingo, San Francisco y la Profesa. Este peregrinaje conmemora el paso de Jesús por los lugares de su sufrimiento cuando fue apresado, y es otra de las tradiciones que se pierden poco a poco en el fragor de la vida moderna (p. 79).

Los feligreses de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” vuelven a recrear los pasajes antes mencionados con representaciones y procesiones al interior del templo. Estas representaciones son: “El lavatorio de pies”, “La Última Cena”, “La visita de las siete casas” y “La aprensión y el encarcelamiento de Cristo”, como se muestra en el Anexo de Fotografías D. Con respecto a la ya tradicional *Visita de las siete casas*, muchos de los feligreses comentaron que antes de asistir a la parroquia NSD para conmemorar la ya tradicional celebración de la Última Cena, estos ya habían realizado su visita a varios templos de la Ciudad de México, pues no le encontraban sentido realizar la visita a siete nichos improvisados que se montan a petición del sacerdote. Mientras que el párroco comentó que los nichos que se encuentran en el interior del templo son para seguir con la tradición de celebrar la visita de las siete casas, además añadió, se realizan en el templo para procurar la seguridad de los feligreses debido a que la colonia Doctores es una colonia insegura, sostuvo el sacerdote.

En seguida, el *Lavatorio de pies* fue realizado por el párroco acompañado de niños y jóvenes que representaban los doce discípulos de Jesús. Acto continuo, el sacerdote dirigió una oración que tuvo por objetivo la reconciliación entre los participantes en turno. Para dicho acto, el sacerdote solicitó a los

feligreses que se dieran un abrazo como signo de perdón, y que a su vez se interpretara la canción “A mi manera”, que en su versión original se titula *My Way* del cantante canadiense Paul Anka. Después de una pausa, el sacerdote invitó a todos a presenciar una representación plástica de *La última cena* realizada por niños, jóvenes y adultos provenientes del grupo de pastoral infantil y juvenil, junto con otros feligreses devotos del Cristo.

Una vez que finalizó la representación de *La última cena*, se prosiguió a una celebración de la Hora Santa dirigida por el sacerdote. Al culmen de ésta, el párroco realizó una invitación a todo el público a participar en el ya tradicional Viacrucis del día siguiente.

4.4.1.3. Viernes Santo

En este día el pasaje bíblico centra su atención en el huerto de Getsemaní del monte de los Olivos, donde Jesús fue apresado por los soldados romanos, como consecuencia de la traición de Judas Iscariote. Aprisionado por la soldadesca romana fue conducido a la casa de Anás, el funcionario religioso judío que presencié impávido la cachetada que le propinó un soldado. De ahí, fue llevado ante el pontífice Caifás, que le preguntó si era el hijo de Dios, a lo que Cristo respondió con un rotundo “sí”, que le valió ser sentenciado a muerte (Iglesias, 2002).

Así, el Viernes Santo se celebra la Pasión y Muerte de Jesús. De acuerdo con Sonia Iglesias (2002), es un día de ayuno y abstinencia. Los oficiantes de la iglesia deben vestir de negro, el altar queda vacío y las velas apagadas, como prueba de luto porque Jesús ha sido sentenciado a muerte.

En este día se representa la Pasión en numerosas comunidades de nuestro país; sin lugar a duda, se trata de una de las expresiones populares más representativas del teatro religioso, cuyo origen se remonta a los tiempos en que los frailes evangelizadores se dieron a la tarea de implantar el teatro religioso medieval: uno más de sus instrumentos evangelizadores. Fue

entonces cuando organizaron la representación de pasos, forma teatral de corta duración, de tres o cuatro personajes que se escenificaba el día del santo entierro y se acompañaba de música y danza (Iglesias, 2002, p. 115).

Para el caso de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, tanto el sacerdote como los feligreses se citaron a las 10 de la mañana en la parroquia a fin de celebrar el ya tradicional Viacrucis por algunas calles de la colonia Doctores. Al interior del templo tanto los nichos de los santos como el altar mayor se encontraron cubiertos con cortinas de color morado; excepto la hornacina del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”. Una vez más, el Cristo mencionado fue el centro de atención puesto que los feligreses, antes de tomar un lugar al interior de templo y proseguir con el acto litúrgico -propuesto por la Iglesia católica- pasaban a santiguarse con palmas, ramos de flores, veladoras, entre otros objetos que se usaron en el Domingo de Ramos, además de recitar la oración al Divino y *Justo Juez* “Señor del Trabajo” que se encuentra transcrita en la sección del Anexo J.

Una vez iniciada la procesión del Viacrucis, ésta se llevó a cabo entre rezos y cantos penitenciales de acuerdo con la ocasión. Mientras que la representación de la Pasión de Cristo se realizó con la participación de niños, jóvenes y adultos (véase Anexo Fotográfico H), pertenecientes a los diferentes grupos de la parroquia en cuestión.

4.4.1.4. El Sábado Santo y la Vigilia pascual

De acuerdo con la Iglesia católica, el Sábado Santo es el día en que se sepultó a Cristo. Cuando murió, uno de sus discípulos, llamado José de Arimatea, se presentó ante Pilatos para solicitarle el cuerpo de Jesús. Junto con su amigo Nicodemo, embalsamó y perfumó el cadáver y lo envolvió en una sábana para sepultarlo en una pequeña gruta que tapó con una losa (Iglesias, 2002). Al respecto, Iglesias (2002) menciona que:

Esta celebración se le conocía como Sábado de Gloria por conmemorarse la resurrección de Cristo, pero en 1962, el Concilio Vaticano II convocado por el papa Juan XXIII, dispuso que la ceremonia conmemorativa se efectuase no por la mañana, como antaño, sino a la medianoche.

En este día varios de los estados de la República Mexicana, al igual que en la Ciudad de México, como es el caso de la Delegación de Xochimilco y Venustiano Carranza, se lleva a cabo la ya tradicional Quema de Judas. Además, es de costumbre mojar a las personas con cubetadas de agua, como símbolo de buena suerte y bendición, aunque en la actualidad esta práctica está penalizada por parte del Gobierno del Distrito Federal (p. 120).

En el caso de la parroquia NSD, la celebración de la Vigilia Pascual se llevó a cabo bajo la siguiente secuencia:

- Bendición del fuego nuevo.
- Bendición del Cirio pascual.
- Introducción del Cirio con la luz nueva al templo y entonando el “Exúltet” o “anuncio pascual”.
- Lecturas bíblicas.
- Bendición de la pila bautismal.
- Renovación de las promesas del Bautismo.
- Misa solemne de “Gloria”.

La Pascua cristiana empezó a celebrarse a partir del siglo II. Con ella da inicio la Cincuentena o Tiempo Pascual, que se prolonga hasta el Día de Pentecostés. En México, esta festividad fue implantada desde principios de la Colonia. Hoy la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” busca reproducir los momentos más significativos de la Pascua desde una óptica institucional, esto es, apegándose lo más posible a lo que propone la Iglesia católica (Véase Anexo Fotográfico E).

4.4.2. Segunda festividad del Justo Juez “Señor del Trabajo”: Día de los abogados

La segunda festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” se conmemora el 11 de julio de cada año; esto es, un día antes de que se lleve a cabo el Día de los abogados en México²⁷. Pero de acuerdo con los comentarios del sacerdote y de algunos feligreses de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, ambas celebraciones (11 y 12 de julio) la han denominado: ‘Festividad del *Justo Juez* “Señora del Trabajo” en el día de los abogados’. Para el caso de la segunda festividad del JJST en su versión 2016, ésta se llevó a cabo el día 10 y 11 del mismo año. Dicha celebración se integró con “Las mañanitas” amenizadas con mariachis, cuatro celebraciones eucarísticas solemnes en honor a todos los devotos y fieles del “Señor del Trabajo”, tres convivios (desayuno, comida y cena) que se organizaron a lo largo de la calle Dr. Lavista, cuatro jaculatorias del rosario que se fueron intercalando con las celebraciones solemnes, encuentro y procesión de fraternidades laicas acompañadas por su santo junto con la imagen del JJST por algunas calles de la colonia Doctores, además de una Hora Santa a favor de los niños, jóvenes y adultos que acompañan al Cristo; por último, quema de castillos y juegos pirotécnicos. Todas estas actividades se encuentran contenidas en el programa de la festividad y que se presenta en el Anexo K.

Llegado a este punto, me detengo en el encuentro de las fraternidades laicas acompañadas por su santo. Dicha actividad se llevó a cabo en seis momentos: 1. Arribo de fieles y devotos con sus imágenes al templo NSD; 2. Recibimiento de las imágenes por parte del *Justos Juez* “Señor del Trabajo”; 3. La procesión de los devotos y fieles con sus santos, ya sea del barrio o personales, con la imagen del JJST; 4. Convivio de los feligreses y devotos del Cristo; 5. Una celebración eucaristía solemne con los feligreses; 6. Despedida de las imágenes.

²⁷ En 1959, el Diario de México, en voz de Rolando Rueda de León, pidió al presidente de la República, don Adolfo López Materos, que se declarara el 12 de julio como el Día del Abogado en México. Dicha propuesta fue aceptada y puesta en vigor desde 1960.

4.4.2.1. Arribo de fieles y devotos con sus imágenes

Con respecto al arribo de imágenes, fieles y devotos del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, ésta se da por tres vías: La primera, son feligreses de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores que cuentan con imágenes de algún santo o virgen de propiedad particular, esto es, de la familia y que hacen acto de presencia en esta festividad.



Fuente: Fotografía del autor JALR, 10/07/2016.

La segunda son creyentes y devotos del Cristo, antes mencionado, que provienen de otra colonia o delegación de la Ciudad de México, pero por cuestiones de ubicación laboral han tenido una cercanía con la parroquia NSD. Ejemplo de ello es la familia Betancourt que proceden de la Delegación Iztapalapa.



Fuente: Fotografía del autor JALR, 10/07/2016.

La tercera vía son feligreses que provienen del área metropolitana de la Ciudad de México como puede ser de la comunidad de San Nicolás Tolentino, Estado de México, o el de San Lorenzo Chiautzingo, del Estado de Puebla. Para la celebración del Justo Juez “Señor del Trabajo”, en su versión 2016, la comunidad de San Lorenzo Chiautzingo, Pue., llegó a la parroquia NSD con un nutrido contingente de feligreses, ya que a ésta arribaron un total de diez autobuses turísticos representando, a su vez, a los 8 barrios de la parroquia San Lorenzo Mártir Chiautzingo²⁸, siendo: San Nicolás Tolentino de Zecalacoayan, San Antonio Tlatenco, San Mateo Capultitlán, San Miguel Tianguizolco, San Luis Coyotzingo, San Carlos Buenavista y Virgen de Guadalupe Tlacomulco, todos ellos pertenecientes al decanato de Huejotzingo de la Arquidiócesis de Puebla. Las fraternidades antes mencionadas estuvieron integradas por grupos conformados entre 60 a 70 feligreses, además de estar acompañadas por el párroco Fr. Floriberto B. Díaz Martínez.



Diez autobuses turísticos provenientes de la región de Puebla, transportaron a los feligreses representantes de los ocho barrios de la parroquia San Lorenzo Mártir de Chiautzingo, Pue., y que arribaron en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” para celebrar la segunda festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en la Ciudad de México. Fuente: Fotografía del autor JALR, 10/07/2016

²⁸ De acuerdo con López-Tamayo (2016), éste considera que la historia de la fundación de la comunidad San Lorenzo Mártir de Chiautzingo se remonta a los teochichimecas; la comunidad perteneció al señorío de Huejotzingo, sometido en 1520 por los españoles, puesto que se trataba de una encomienda que después pasó a la Corona. Al finalizar el siglo XIX, la comunidad formó parte del territorio del antiguo distrito de Huejotzingo. Para 1895 la comunidad de San Lorenzo se constituyó como municipio libre.

Cabe mencionar que la comunidad de San Lorenzo Mártir Chiautzingo, en Puebla, cuenta con diversas fiestas populares. Una de las más representativas es la que se lleva a cabo el día 10 de agosto de cada año; en ella se conmemora la fiesta patronal del lugar, San Lorenzo Mártir. De acuerdo con algunos feligreses de la parroquia ya mencionada, la celebración del santo patrono inicia con el novenario, esto es, nueve días de la fiesta del santo principal de la comunidad. A dicha festividad -resaltan los feligreses- se le acompaña con mañanitas, celebraciones eucarísticas, rezos populares, diversas procesiones que se llevan a cabo a lo largo y ancho de la comunidad. A dichos actos, se les acompañan con comparsas, bandas de música, danzas regionales como los *moros y cristianos*, además de jaripeos y fuegos artificiales.

Retomando el punto de la segunda festividad del Justo Juez “Señor del Trabajo” y realizando algunas entrevistas a los feligreses de la comunidad de San Lorenzo Mártir Chiautzingo, éstos comentaron que el arribo por parte de las fraternidades laicas a la parroquia NSD se debió a que su párroco –de San Lorenzo Mártir- y el de Nuestra Señora de los Dolores pertenecen a la misma orden religiosa, esto es, a la Orden de la Merced. Pero indagando con la información, el mayordomo de la parroquia San Agustín Atzompa, Pue., comentó que su presencia más bien se debe a la petición de cuatro familias que viven en la Col. Doctores, pero que originalmente son oriundas de la comunidad de Chiautzingo, Pue.

4.4.2.2. Recibimiento de los santos por parte del Justo Juez “Señor del Trabajo”

Una vez que se llevó a cabo el arribo de todos los fieles y devotos a la parroquia Nuestra Señora de los Dolores, el *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en bulto procedió a dar la bienvenida no sólo a los ocho barrios de las fraternidades foráneas, sino que también a las imágenes de particulares como de los mismos parroquianos. La bienvenida consistió en que el Cristo simulaba dar abrazos de bienvenida a los diferentes santos que le acompañan, además de dar una

exhortación por parte del párroco local a todos los acompañantes, para que dicha proclama se hiciera extensiva a todos los familiares, amigos y comunidades que acompañaban al Cristo. Estos respondieron con vítores, porras, confeti, pétalos de flores, etc. Una vez finalizado el acto de recibir a todos los santos invitados se prepararon para proceder con una procesión por algunas calles de la colonia ya mencionada.



Las fotografías muestran el recibimiento que tuvo el JJST a los diferentes santos que le acompañaron en la segunda festividad del mismo Cristo. La gente se agolpaba para saludarlo, gritar vítores y un sinfín de consignas al santo.
Fuente: Fotografía del autor JALR, 10/07/2016.

4.4.2.3. Procesión tanto de los santos como de los fieles y devotos

Para el caso de la procesión, ésta estuvo integrada por tres grupos de actores que estuvieron animando a lo largo del contingente: el primero fueron los fieles y devotos del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” con sus respectivas imágenes; le siguió el contingente de la banda de música; por último, dos grupos de danzantes que amenizaron a lo largo de la procesión, siendo: chinelos y Moros y cristianos. Cabe mencionar que el primer grupo, provenían del estado de Morelos mientras que el segundo son danzantes oriundos de la región de Puebla.

- **Fieles devotos y creyentes del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”**





Contingente de fieles devotos de diversas imágenes acompañan al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” por algunas calles de la colonia Doctores de la Ciudad de México.
Fuente: Fotografías del autor JALR, 10/07/2016.

- **Banda de música**



Contingente de la banda de música que marca el ritmo y el paso que se ha de seguir la procesión.
Fuente: Fotografías del autor JALR, 10/07/2016.

- Grupos de chinelos



Los Chinelos son un grupo de danzantes que provienen del estado de Morelos y que año con año participan en la festividad del *Justo Juez* "Señor del Trabajo".

Fuente: Fotografías del autor JALR, 10/07/2016

- Moros y cristianos





Las fotografías muestran el enfrentamiento entre el ejército moro que se enfrenta a las filas de los cristianos, comandados por el arcángel Miguel.

Fuente: autor JALR, 10/07/2016.

Con respecto al grupo de danzantes *los moros y cristianos*, cuenta la filóloga germana Gisela Beutler (1984) que fue en el año de 1150 cuando por primera vez se hace mención de la danza, para conmemorar unas bodas reales en Alicante, Valencia. Con la conquista se trajeron de España a Latinoamérica algunas festividades y representaciones que se integran a las fiestas cívicas y religiosas en nuestro país. Warman (1972) consideró que la primera mención de la danza de los moros y cristianos en México fue entre 1524 y 1525, según testimonio de Bernal Díaz del Castillo, puesto que esta fue representada en Coatzacoalcos junto con otros festejos organizados para recibir a Cortes. La fiesta arraigó en México y se sigue practicando, en sus varias manifestaciones, en casi toda la República: el litoral del Pacífico (en especial Oaxaca y Guerrero) y en Jalisco; además de los estados de Puebla, Veracruz y Durango (Warman, 1972). En la actualidad, la danza de *los moros y cristianos* forma parte de los espectáculos que se presentan en los pueblos en ocasión de la fiesta del patrón, o

de fecha significativa, y los ejecutantes de esta danza, viajan de pueblo en pueblo, atendiendo las diversas solicitudes.

- **Despedida de las imágenes ante el *Justo Juez* “Señor del Trabajo”**



En la fotografía superior se muestra San Luis Obispo, mientras que en la inferior se muestra a Santiago Caballero despidiéndose de la imagen del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, afín de hermanar y seguir recibiendo las bendiciones del Cristo.

Fuente: Fotografías del autor JALR, 10/07/2016.

4.5. Consideraciones sociológicas del catolicismo popular en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”

Con los diversos elementos simbólicos religiosos que se describió en el apartado 4.3.1. *El mundo simbólico de la práctica religiosa en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”*, se puede decir que las prácticas religiosas populares de la parroquia NSD son de índole popularizante y sincréticas. Popularizante en el sentido que la mayoría sus prácticas son dirigidas y coordinadas por el sacerdote en turno tratando de apegarlas a un orden eclesial institucional; sin embargo, son los mismos feligreses quienes las están reinterpretando de acuerdo con sus necesidades. Asimismo, las prácticas antes mencionadas las enriquecen con nuevos elementos culturales de una sociedad que transita hacia la modernidad.

4.5.1. Religiosidad en un contexto urbano

Hablar del catolicismo en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” es hablar de una práctica que se encuentra en un medio urbano en donde emerge una estructura de clases (juntamente con los diferentes símbolos de prestigio y de estatus que ella comporta), la emergencia de un entorno técnico, el influjo de los anonimatos y la especialización inherente a la división social del trabajo tienden a marcar la fiesta y todas las prácticas religiosas de la parroquia.

Para algunos, la verdadera fiesta, que es la fiesta comunitaria tradicional, muere irremisiblemente en la ciudad moderna para ser sustituida por las diversiones y los espectáculos (Villadry, 1972; citado por Giménez, 1979, p. 165). Pero hay que considerar que la fiesta de la parroquia NSD no muere en la ciudad, sino que todas ellas se transforman adaptándose a las exigencias propias de la sociedad urbana. Por eso se disgrega, se fragmenta, se especializa, se privatiza, se seculariza y se comercializa, pero no se extingue.

4.5.2. Catolicismo: popularizante y sincrético

La práctica religiosa que se manifiesta en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido” se construye a partir de dos elementos: un catolicismo institucional y el otro popular. Para el caso del primero, el sacerdote en turno, quien a lo largo de la investigación de campo fue el promotor de las diversas festividades del *Justo Juez* y de la Semana Santa, ya que siempre marcaba los tiempos y las pautas necesarias para apegarse lo más posible a la liturgia sacramental de la Iglesia católica. Con este elemento se le puede denominar a dicha práctica como una religiosidad popularizante, esto es, una práctica que no ha surgido del pueblo, pero se sirve de él para realizar diferentes actividades que marca el santoral de la Iglesia católica. Puesto que varias de las actividades que se llevaron a cabo en la parroquia son de una estrategia pastoral para hacerse o sumarse de feligreses.

Con respecto al segundo elemento, la práctica institucional antes mencionada se fue enriqueciendo con la práctica popular no solo de los lugareños de la colonia o de sus alrededores, sino que en la actualidad ésta se está enriqueciendo de otras prácticas religiosas de otras latitudes como es el caso de otras colonias, delegaciones e inclusive de regiones rurales del interior de la república mexicana como fue el caso de la comunidad de Chautzingo, Pue., dando como resultado una práctica religiosa con un rico sincretismo y que a continuación se describen:

- **Es mítico y simbólico.** Si consideramos que el símbolo es ante todo una realidad remitente, esto es, remite a algo como distinto de sí porque representa algo que no es él mismo, pero con lo que está unido por participar de fuerza y significación. Mientras que el mito es una especie de símbolo, un símbolo distinto en forma de relato y articulado en un tiempo y un espacio no localizables en coordenadas cronológicas ni geográficas. Con ello, la práctica religiosa de la parroquia NSD fue propuesta en todo momento por el sacerdote en turno, la práctica del pueblo es mítico-simbólica, ya que los mismos

feligreses le dan un sentido distinto a lo que propone el sacerdote. Esto se observó cuando la mayoría de los creyentes pasaban a saludar al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” para que el actuar del creyente, en todas las festividades, fuera un catalizador para encontrar, conservar o mejorar un empleo.

- **El sentido.** Ante la coordinación de las diferentes actividades litúrgicas de la Semana Santa y las festividades del *Justo Juez* por parte del sacerdote, para conmemorar los sacramentos, los feligreses se hacían partícipes de éstos, pero les daban un sentido diferente, puesto su objetivo era cumplir una manda o una promesa, sanar sus padecimientos, tener un juicio justo ante alguna institución legal, el mantener o encontrar un trabajo deseado, el solicitar la bendición para la o las personas que hicieron posible alguna promoción laboral para algún feligrés, el agradecimiento por encontrar un compañero de vida o enmendar un camino, el concluir con éxito algún ciclo académico, entre otras y muy variados agradecimientos. Con esto, las prácticas populares católicas en la parroquia NSD son de índole espontánea, individualista y con una carga simbólica que se enmarca en una sociedad en constante cambios y en un proceso de modernización.
- **El Cristo como Señor del Trabajo.** La situación de inseguridad y dificultades como el desempleo, la educación, la vivienda y la salud son temas que atañen a quienes practican la creencia del JJST. A esta divinidad se le solicita su protección para mejorar las condiciones de vida de ellos como a quienes le rodean, llevando la situación a una certeza sin igual. En cuanto a la relación devoción-trabajo, son tres los grupos que se logró apreciar a lo largo de la investigación: primero, estudiantes que buscan pasar un examen o concluir con sus estudios y conseguir un empleo en alguna de las dependencias de gobierno que se encuentran en los alrededores de la parroquia en cuestión; segundo, trabajadores o trabajadoras que ya cuentan con algún empleo pero buscan los favores del Cristo para conservarlo o mejorarlo; tercero, personas

que se encuentran en situación de desempleo y buscan mejorar su condición de vida mediante algún empleo u oficio remunerado.

- **El uso las imágenes y la superposición de éstas.** En el apartado 4.3.1.1. *La devoción del Justo Juez en México* se afirmó que la devoción al Cristo pasó por dos momentos históricos: la fuerte representación y devoción a los santos impulsados por la Contrarreforma y el Concilio de Trento del siglo XVI. En la misma dirección, y en un segundo momento, hay otra clara trasposición del Juicio Final por el *Justo Juez*. El mismo ejemplo se pudo notar en los albores del siglo XX e inicios del XXI con el *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, ya que la complementación del nombre lo hace más cercano a las necesidades de los feligreses que buscan mantener u obtener una fuente de trabajo o inclusive, mejorar sus condiciones de vida.

Con lo dicho, la figura del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” se ha convertido en una práctica popular porque la misma figura se ha presentado como el emblema del Santo patrono donde el santo es la objetivación emblemática del colectivo, puesto que éste personifica la misma comunidad, la simboliza y la realiza a la vez. Así, las imágenes no se ven como simples representaciones de los santos, sino que se les consideran como lugares de residencia física del santo. Con estos elementos se pueden observar la refuncionalización del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” como un elemento sincrético. Al mismo tiempo, la imagen del Cristo es la imagen preponderante sobre las otras que existen en el templo. La comunidad de feligreses hace uso de la imagen ya mencionada para hermanar otras imágenes pequeñas y así llevar a su hogar la bendición, el poder o la misma devoción del Cristo de la parroquia. Con ello, la imagen es la fuente de poder, la fantasía creadora y la comunicación entre lo divino con lo terrenal.

Con respecto a la superposición de la imagen, se puede decir dos cosas: por una parte, y como se logró observar a lo largo del trabajo, la mayoría de las festividades que se llevaron a cabo en la parroquia NSD giraron en torno al *Justo Juez* y no al santo patrón que es Nuestra Señora de los

Dolores. Con esto, la segunda imagen está siendo superpuesta por la primera, puesto que los feligreses se sienten identificados con el “Señor del Trabajo” ya que concentra las necesidades de los feligreses y de la misma colonia. Con ello no se quiere decir que la primera imagen tenga menos valor, sino que, a partir de la propuesta institucional de un santo, son los feligreses los que hermanan o hacen que converjan -directo o indirectamente- con una nueva propuesta de un santo, de un cristo o alguna virgen, afín de que estos sea lo más cercano a las necesidades del feligrés.

- **El rito autónomo.** Durante la festividad de la Semana Santa y las festividades del *Justo Juez* se pudo palpar la indiferencia de la mayoría de los feligreses hacia las prácticas de la liturgia oficial; puesto que la mayor parte de la gente elude las ceremonias litúrgicas y parece moverse por una sola obsesión: llegar hasta la sagrada imagen del JJST, ya que son los únicos días en que la imagen no se encuentra resguardada por su nicho, para bañarse literalmente en su virtud. Puesto que lo primero de todo es “cumplir con el Señor”, pagar la promesa pendiente o hacer una nueva manda que permita seguir viviendo “mientras Dios preste vida”, comentan algunos informantes.

Con esto, la creencia al *Justo Juez* recae sobre la propia gente que impone las condiciones para la inversión controlada —de acuerdo con sus propias expectativas y posibilidades— en las prácticas de la fe. Esto conduce a pensar que las festividades que se realizan en la parroquia NSD hay una individualización de la creencia y una desinstitucionalización hacia la Iglesia católica, pero quizás ésta deja abierto los canales para que el creyente los recreé de acuerdo con sus necesidades.

- **La procesión.** En la parroquia Nuestra Señora de los Dolores todas las festividades o celebraciones del JJST culminaban con una procesión por algunas calles de la colonia Doctores, ya que participar en dicha práctica se busca la protección del Cristo frente a los eventuales peligros del camino, esto

es, la procesión es una extensión del encuentro del hombre con su divinidad y que se prolonga en el día a día.

Las procesiones que se realizaron durante las festividades del JJST, no sólo fue el acto de caminar en la calle con la imagen a cuestras, sino el motivo de alegría y el júbilo de obtener la bendición del santo directamente en los negocios de los devotos al Cristo.

- **Proceso de resignificación.** Es sabido que en la práctica religiosa popular de cada generación va asumiendo su papel y la va recreando con nuevos elementos de la vida cotidiana o social. Basta con ser miembro de la feligresía para formar parte de ella; esto es, la tradición se comunica por los mismos creyentes de la parroquia quienes van preservando y recreando su propio sentir cultural. Ejemplo de ello es la incorporación de nuevos elementos a las procesiones tanto de la festividad del *Justo Juez* como en la Semana Santa con danzantes, chinelos, comparsas, bandas, bastoneras y una plétora de grupos que han acompañado al Cristo a lo largo de estos últimos años. Así mismo, los mismos parroquianos buscan sumarse a los diferentes grupos de pastoral para seguir reproduciendo el fervor al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” mediante una práctica cultural que se apega a sus propias necesidades.

Durante la procesión del día de los abogados, la festividad del *Justo Juez* estuvo alegrada con dos grupos de danzantes: chinelos y los llamados moros y cristianos. En este último grupo había un mundo de símbolos producto de un sincretismo que se fraguó a lo largo de la historia del pueblo, la comunidad o del creyente. Los trajes que portaban los danzantes contenían imágenes del mundo de la tradición cristiana católica y del mundo indígena. Mientras que los danzantes moros reproducían en sus vestidos los conflictos de religión cristiana en la época de la Baja Edad Media; los danzantes cristianos representaban los conflictos de religión entre los cristianos y los indígenas. Con ello, las festividades y las danzas son una clara mediación cultural de la interpretación de un pueblo sobre los diferentes acontecimientos

históricos en que atravesó la comunidad y que se reproducen en momentos significativos.

- **Religiosidad participativa.** La mayoría de los que celebran y festejan al *Justo Juez* son los mismos parroquianos, puesto que éstos son los que le dan vida a una festividad o una práctica popular católica, que día a día sus prácticas están tomando una fuerza de integración e identidad, no sólo de la parroquia sino de la misma colonia.
- **El uso utilitario de los objetos.** Los feligreses de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores manejan abundantes objetos como medallas, estampas, devocionarios, pequeñas esculturas de santos y un sinfín de objetos religiosos, que acompañan a la devoción del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”. Dichos objetos son la conexión de lo sobrenatural con lo terrenal.
- **El Cristo es el santo.** El *Justo Juez* “Señor del Trabajo” es considerado como otro santo. Luego, el santo es para el pueblo presencia viviente. Se le viste, se le da gracias, se le saca en procesión, se le coloca en un lugar discreto del templo donde no perturbe la liturgia oficial. Asimismo, los Cristos pueden ser interpretados como seres con vida propia, puesto que éstos “se comportan como los humanos: se enojan están contentos, comen, descansa, trabajan, tienen relaciones de parentesco con otras entidades -santos, Cristo o vírgenes-, son ambivalentes, es decir, protectores y benevolentes, pero también caprichosos, pues castigan y hacen daño” (Juárez y Gómez, 2015, p. 11). Con ello, se va tejiendo toda una relación interpersonal de la reproducción sociocultural y de la construcción de identidad.
- **La distinción.** Los feligreses conforman una comunidad que deja de distinguirse entre sexo, edad, condición social, clérigo o laico. Hay en ella como una sublimación de la condición humana, que se manifiesta en la unidad de esperanza en un poder colectivo para alcanzar el más allá. Asimismo, el

grupo más importante que se ha ido incorporando a la religiosidad popular en la parroquia ha sido el de los jóvenes cuya participación va en ascenso para hacer acrecentar las filas de los feligreses al Cristo. Éstos tienen una mayor participación en las festividades del JJST afín de cumplir una manda, una promesa, enmendar el camino, entre otras y diversas peticiones.

- **El compartir los alimentos.** Después del caminar y acompañar al Cristo, se estrechan lazos de amistad mediante “el don máspreciado para el hombre, el alimento”; así, los diferentes bienhechores y devotos se desprenden de parte de sus recursos materiales y económicos para compartir tamales, tacos, guisados, entre otros alimentos más; afín de que dicho sacrificio se vea reflejado en obtener más salud, bienestar, prosperidad, etc., para ellos y sus familiares.
- **El fortalecimiento los lazos vecinales y el estrechar otros nuevos.** Como se apreció a lo largo del trabajo, los sismos de 1985 provocaron una doble consecuencia: por una parte, trajo destrucción y abandono no sólo por parte de los condóminos de la colonia Doctores sino también de feligreses de la parroquia NSD. Pero a su vez, la segunda consecuencia, los mismos feligreses han fortalecido sus lazos con la parroquia ya que éstos retornan año con año a la colonia para conmemorar las festividades del Justo Juez, así que dichas celebraciones son momentos de reencuentro, y que a su vez generan una memoria colectiva.

En el mismo orden de ideas, la visita de las ocho fraternidades laicas de la comunidad Chiautzingo, Puebla, a la parroquia NSD, generó que en estos últimos -al ser anfitriones- una deuda a pagar, así que los devotos del JJST buscan los medios y recursos para mandar una delegación que los represente en las fiestas patronales de quienes los llegaron a visitar. Así que las festividades del JJST no solo son espacios para compartir la fe, sino que también para estrechar nuevos lazos de amistad y de intercambio cultural.

- **Una práctica de trasmuro.** Las prácticas religiosas populares que se llevan a cabo en la parroquia NSD rompen con las fronteras territoriales, puesto que las festividades del JJST son puntos de confluencia no sólo de creyentes de la misma parroquia, sino de otras latitudes como es el caso de colonias y delegaciones aledañas, e inclusive feligreses del interior de la república mexicana como del estado de México, Morelos y Puebla.
- **Una religiosidad que transita entre lo tradicional y lo moderno.** El catolicismo popular que se presenta en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, es resultado del vínculo entre las prácticas religiosas tradicionales rurales y urbanas. Ejemplo de ello son las peregrinaciones que se están suscitando por motivos de la festividad del JJST, puesto que dicha figura convoca a feligreses de espacios tradicionales urbanos a participar con sus expresiones culturales que guardan un fuerte vínculo con los procesos agrícolas de la región como puede ser del estado de Puebla. Mientras los creyentes de la parroquia NSD, incorporan algunos elementos (objetos, símbolos, plegarias, oraciones, etc.) a su práctica religiosa habitual.

CONCLUSIONES

La religión es un fenómeno sociocultural que tiene la capacidad de abarcar muchos ámbitos de la realidad social. Debido a ello, la sociología se ha interesado por estudiar los sistemas religiosos que se expresan en múltiples aspectos de la realidad: la cultura material, la organización social, etcétera, puesto que entre más se conoce la religión de una sociedad dada, más se comprende los condicionamientos que la integran. En este sentido, se concluye que la práctica religiosa en la colonia Doctores, y en específico a la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del “Campo Florido”, se presenta de la siguiente manera:

1. Un catolicismo popular que se encuentra enmarcada en una sociedad que cuenta con un pluralismo religioso propios de una sociedad postsecular.
2. Una práctica que se encuentra en un medio urbano en donde existe un marco de estructura de clases, bajo una transición hacia un entorno técnico, con el influjo de los anonimatos y la especialización inherente a la división social del trabajo, factores que tienden a marcar las fiestas y todas las prácticas religiosas de la parroquia.
3. Una religiosidad que guarda un fuerte espíritu de festividad con matices de comunidad. Con ello, las festividades del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” no mueren en la ciudad, sino que éstas se van transformando, adaptándose a las exigencias propias de la sociedad urbana donde se disgrega, se fragmenta, se especializa, se privatiza, se seculariza y se comercializa, pero no se extingue.
4. Una práctica que se inserta en un campo religioso católico que tiene un ámbito discontinuo y contradictorio, en la medida en que se haya constituido por configuraciones cualitativamente diferentes de creencias y de prácticas entre sus prácticas, pero que mutuamente se enriquecen.

5. Gracias a la redensificación urbana poblacional, ésta se va nutriendo de nuevas prácticas religiosas que se dan bajo un proceso sincrético que transita de lo moderno a lo tradicional y viceversa.
6. Un catolicismo que se sustenta bajo una estructura de significación, puesto que dicha práctica se corresponde a condicionamientos sociales específicas propias de una región urbanizada. Así, los feligreses visitan al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” para pedir consejo, solicitar favores como el obtener o mantener un trabajo deseado, el resolver un problema familiar, salir de las drogas o evitar la violencia intrafamiliar, el cerrar con éxito un ciclo escolar y un mar de solicitudes propias de una sociedad que trascrita hacia un capitalismo moderno.
7. Un dispositivo en donde se dan las distintas mediaciones y prácticas sociales, ya que es la misma comunidad que organiza, marca los límites, el número de bandas, el tamaño de los juegos pirotécnicos, la duración de las mañanitas y hasta los conflictos al interior de la misma comunidad. Con ello, el catolicismo de la parroquia NSD es de índole popular por los elementos sociales de los que se alimenta y que lo hacen existir.
8. Una expresión cultural identitaria, puesto que son los mismos feligreses los que están integrando a su práctica nuevas experiencias religiosas y simbólicas de otros lugares para enriquecer la propia y seguir celebrando las festividades del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, bajo una lógica sincrética.
9. Una práctica que corre en sentido contrario al concepto de secularización tradicional, puesto que ésta genera nuevas formas de expresión religiosa; donde al final, todos sus elementos se entrelazan para dar un tipo de catolicismo popular de índole popularizante y sincrética.

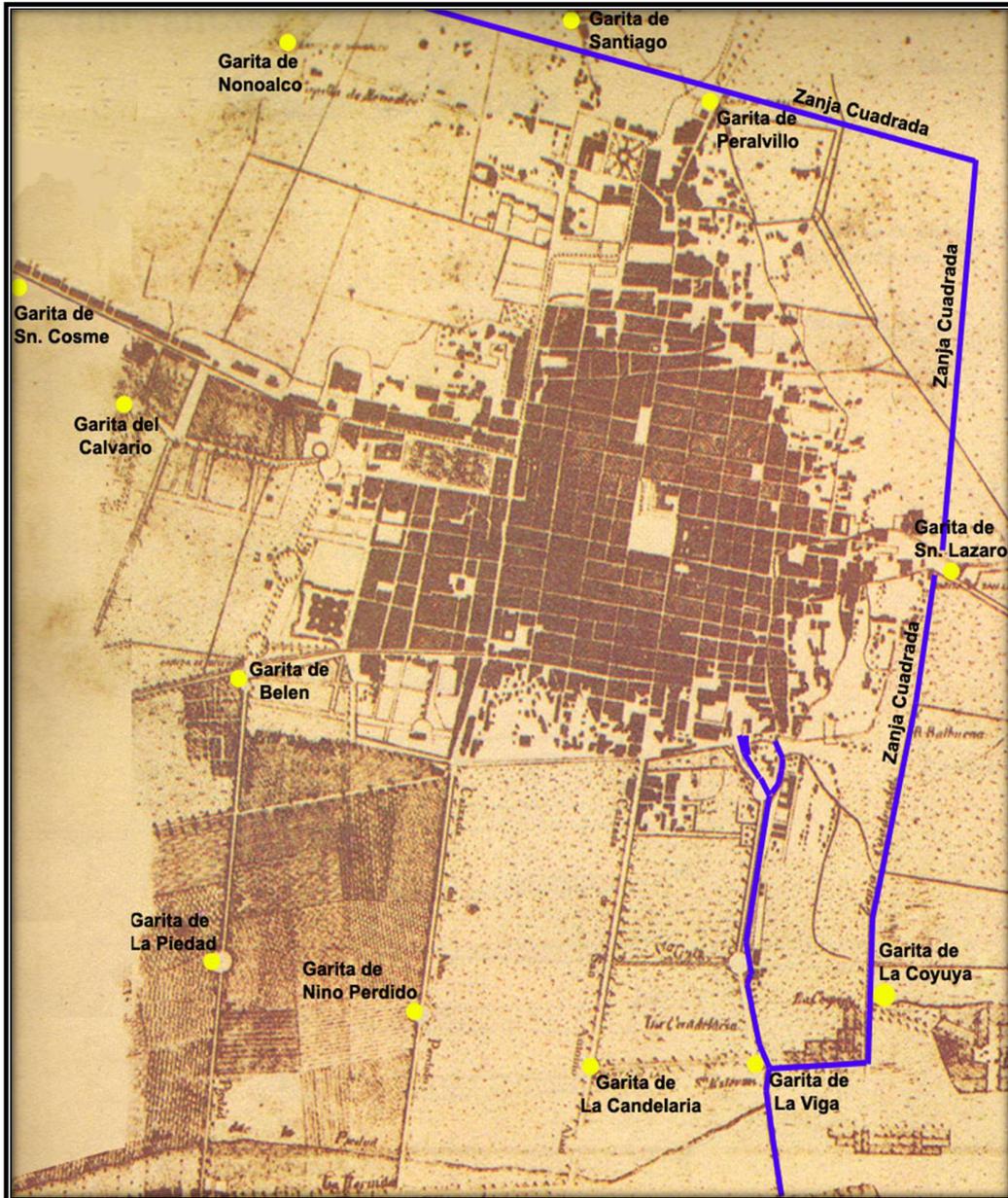
Con los elementos que se han denotado en líneas anteriores, se puede decir que las diversas prácticas religiosas que se están generando al interior de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores son producto de un interesante intercambio sincrético, puesto que tanto las prácticas religiosas eclesiales como las de la religiosidad popular, se encuentran enmarcadas en una sociedad que transita hacia la modernidad pero que pide prestado elementos de otras regiones, no solo de las colonias aledañas sino de espacios rurales del interior de la república mexicana, todo ello genera un catolicismo popular que da elementos identitarios no solo en la parroquia ya mencionada sino que también a la colonia Doctores de la Ciudad de México.

ANEXOS

ANEXO A

Ilustración 5

Las garitas de la Ciudad de México a finales del siglo XIX



Esta imagen muestra la distribución de las garitas que circundaban la Ciudad de México a finales del siglo XIX. Con respecto a la colonia Doctores, ésta estuvo enmarcada por tres garitas: Belén, La Piedad y el Niño Perdido que se encuentran en el cuadrante inferior izquierdo.

FUENTE: Tomado de Manuel Aguirre Botello, 2003.

ANEXO B

Imagen 1

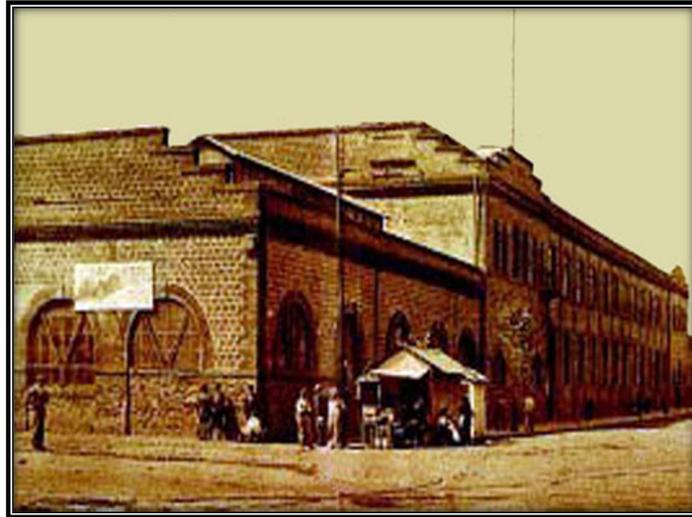
Unidad Morelos o “Soldominios”



Los Soldominios se edificaron a finales de los sesenta por el Art. Guillermo Rossell de la Lama. Majestuosos edificios que alcanzaban 14 pisos.
FUENTE: Tomado de Carlos Villasana, 2011.

ANEXO C

Imagen 2
La estación Indianilla



La estación Indianilla se construyó en 1898 y fue allí donde se ensamblaron los primeros tranvías eléctricos a cargo de la compañía Brill. Dichos trenes circularon por primera vez en la Ciudad de México en el año de 1900. El edificio se encontraba en la esquina de Claudio Bernard y Av. Niños Héroes de la colonia Doctores. FUENTE: Tomado de Manuel Aguirre Botello, 2009.

Imagen 3
Conformación de los talleres de la estación Indianilla



La estación Indianilla estaba conformada por tres cuadras que fungían como fábrica, talleres y depósitos de los tranvías de la Ciudad de México en el siglo XIX y XX. FUENTE: [ONCETV](#), 2016.

Imagen 4

Interior de los talleres y depósitos de la estación Indianilla



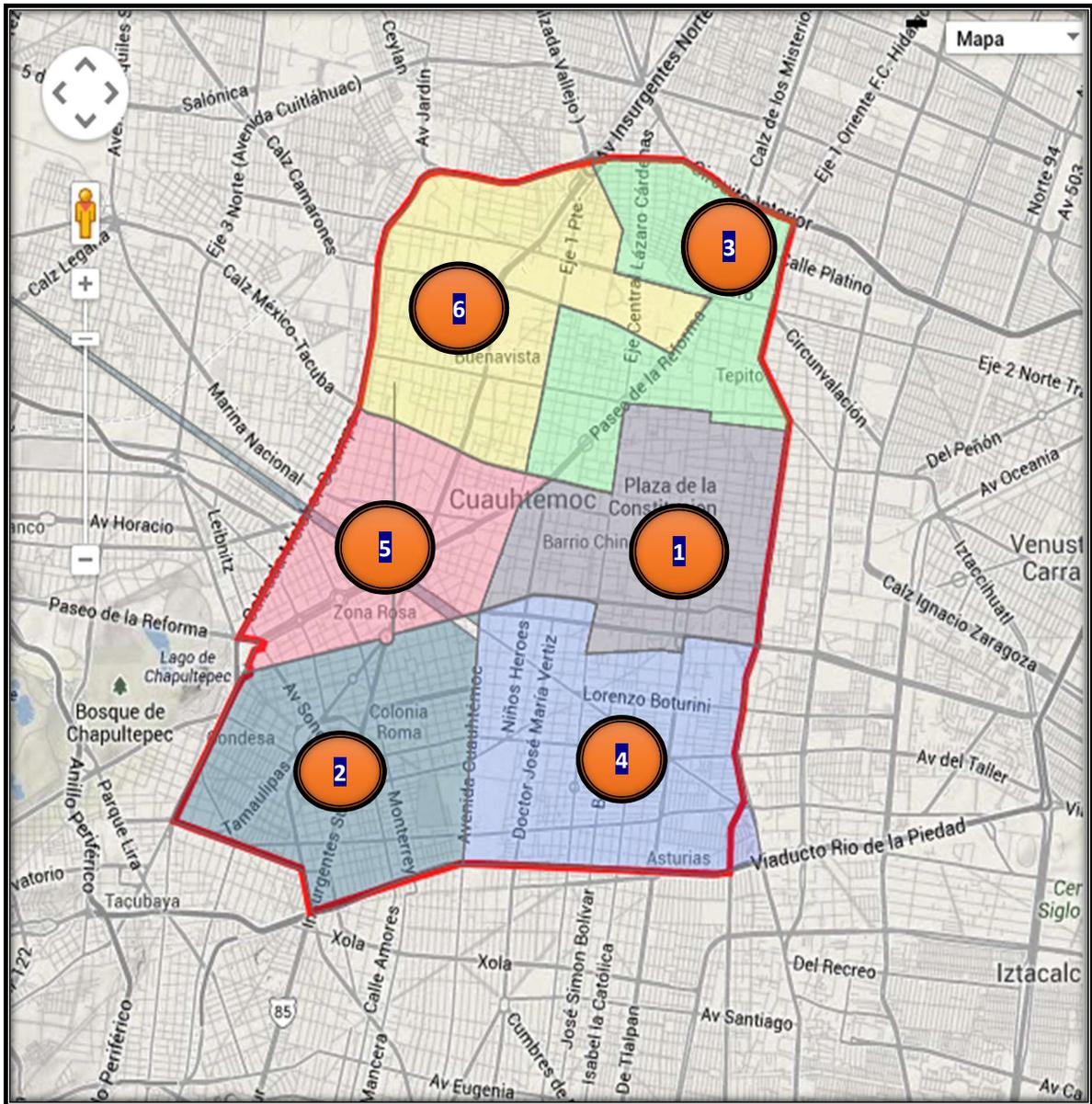
En esta imagen se muestra el interior de los talleres y depósitos de la estación Indianilla para la fabricación o reparaban de los tranvías a cargo de la empresa American Car Company.

FUENTE: Allen Morrison A., 2003.

ANEXO D

Mapa 1

Delegación Cuauhtémoc y sus 6 coordinaciones



El mapa presenta la delimitación política de la Delegación Cuauhtémoc, además de la ubicación de sus 6 coordinaciones: 1. Centro Histórico, 2. Roma-Condesa, 3. Tepito-Guerrero, 4. Obrera-Doctores, 5. Juárez-San Rafael y 6. Santa María-Tlatelolco.

FUENTE: Gobierno de la Ciudad de México, 2016.

ANEXO F

Mapa 3

Demarcación política de la colonia Doctores de la Ciudad de México



FUENTE: Google Maps, 2017.

ANEXO G

Mapa 4

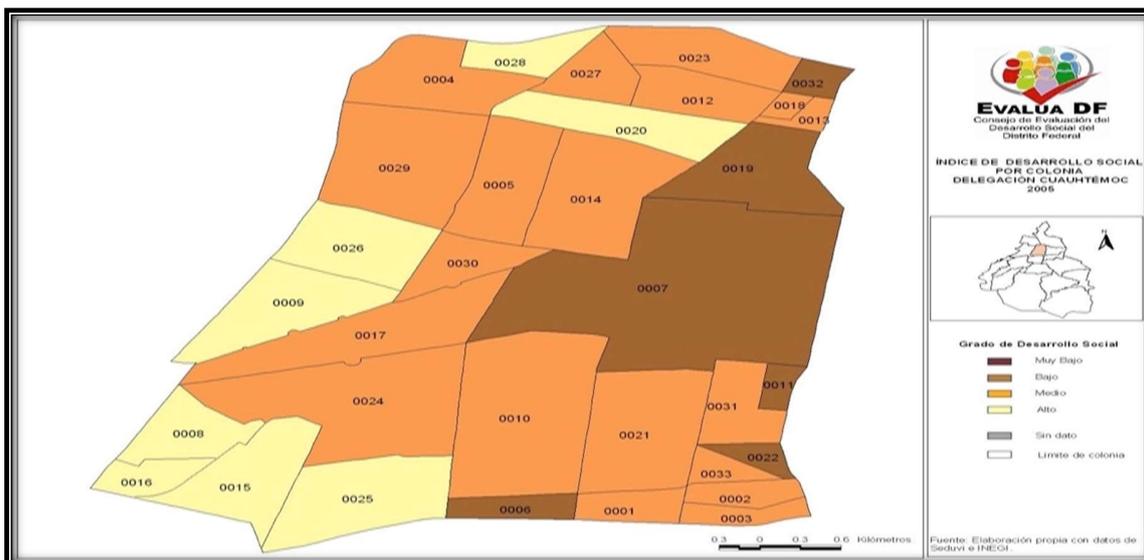
Índice de Desarrollo Social, col. Doctores



FUENTE: Tomado de Evalúa D.F., *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, 2015.

Mapa 5

Índice de Desarrollo Social de la Delg. Cuauhtémoc



FUENTE: Tomado de Evalúa D.F., *Índice del Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del Distrito Federal*, Consejo de Evaluación del Desarrollo Social del Distrito Federal, 2015.

ANEXO H

Mapa 6

Grado de marginación en la col. Doctores Norte, 2000-2003

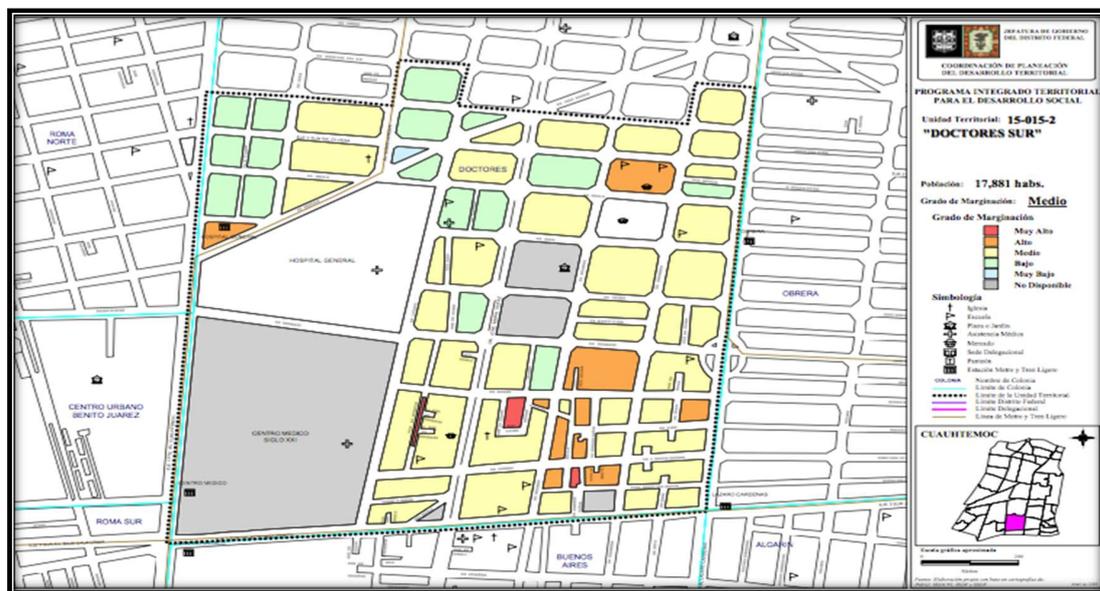


FUENTE: SIDESO, 2003.

Mapa 7

Grado de marginación en la col. Doctores Sur, 2000-2003

FUENTE: SIDESO, 2003.



ANEXO I

Programa de la Semana Santa en la parroquia Nuestra Señora De Los Dolores del
"Campo Florido" en su versión 2016

TEMPLO DE NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES (CAMPO FLORIDO)



LUNES SANTO
30 DE MARZO
8:00 HRS. MISA SOLEMNE A LA DIVINA PROVIDENCIA
14:00 HRS. EXPOSICIÓN DEL S. SACRAMENTO

MARTES SANTO 31 DE MARZO
8:00 HRS. MISA SOLEMNE AL DIVINO JUSTO JUEZ SR. DE TRABAJO.
16:30 HRS. MISA SR. DE LA MISERICORDIA, SANTO ROSARIO,
CORONILLA Y UNCIÓN DE ENFERMOS.

MIÉRCOLES SANTO
1 DE ABRIL
8:00 HRS. MISA SOLEMNE A LA DIVINA PROVIDENCIA
Y A LA VIRGEN DE JUQUILA.

JUEVES SANTO 2 DE ABRIL
17:00 HRS. MISA SOLEMNE DE LA CENA DEL SEÑOR JESÚS
LECTURA DE LA PALABRA.
LAVATORIO DE LOS PIES.
BENDICIÓN DE PAN, MANZANILLA Y MONEDAS.
LITURGIA DE LA EUCARISTÍA.
TRASLADO DEL SANTÍSIMO SACRAMENTO
18:30 HRS. VISITA DE 7 CASAS
19:00 HRS. HORA SANTA
20:00 HRS. VISITA A JESÚS SACRAMENTO Y PROCESIÓN DEL TEMPLO.

VIERNES SANTO 3 DE ABRIL
10:30 HRS. PROCESIÓN DE VIACRUCIS VIVIENTE POR LAS CALLES.
17:00 HRS. CELEBRACIÓN DE LA PASIÓN DEL SEÑOR.
LITURGIA DE LA PASIÓN DEL SEÑOR.
ORACIÓN UNIVERSAL.
ADORACIÓN DE LA SANTA CRUZ.
18:30 HRS. PROCESIÓN DEL SEÑOR SANTO SEPULCRO.
19:00 HRS. 7 PALABRAS.
SANTO ROSARIO Y PESAME A LA VIRGEN MARÍA.
20:00 HRS. PROCESIÓN DEL SILENCIO.
VELACIÓN DEL SEÑOR DEL SANTO SEPULCRO.

SÁBADO SANTO 4 DE ABRIL.
10:00 HRS. VÍA MATRIZ EN EL TEMPLO DE
NUESTRA SEÑORA DE LOS DOLORES "CAMPO FLORIDO"
20:00 HRS. SOLEMNE INICIO DE LA VIGILIA O "LUCERNARIO"
BENDICIÓN DEL FUEGO NUEVO.
PREGÓN PASCUAL.
LITURGIA DE LA PALABRA.
LA RESURRECCIÓN EN VIVO.
LITURGIA BAPTISMAL.
BENDICIÓN DEL AGUA.
LITURGIA EUCARÍSTICA.
ORACIÓN UNIVERSAL.
BENDICIÓN SOLEMNE.

**DOMINGO DE PASCUA DE
LA RESURRECCIÓN DEL SEÑOR.**

ANEXO J

ORACIÓN DEL DIVINO Y JUSTO JUEZ “SEÑOR DEL TRABAJO”

Divino y Justo Juez, de vivos y muertos, eterno sol de justicia, encarnado en el seno purísimo de la Santísima Virgen María para la salvación del linaje humano. Divino y Justo Juez, creador del cielo y de la tierra, muerto en la cruz por mi amor. Tú que fuiste envuelto en un sudario y puesto en un sepulcro del que al tercer día resucitaste vencedor de la muerte y del infierno.

Divino y Justo Juez, oye mis súplicas, escucha mis peticiones y concédeme la gracia que te pido... (Aquí se hace la petición): Tú voz imperiosa serenaba las tempestades, sabana a los enfermos y resucitaba a los muertos como Lázaro y al hijo de la viuda Naim. El imperio de tu voz ponía en fuga a los demonios haciéndoles salir de los cuerpos de los posesos, dio vista a los ciegos, habla a los mudos, oído a los sordos y perdón a los pecadores como a la Magdalena y al paralítico de la piscina. Tú te hiciste invisible a tus enemigos, a tu voz retrocedieron cayendo por tierra en el huerto, los que fueron a presionarte y cuando expirabas en la cruz, a tu poderoso acento estremeció la tierra. Tú abriste las cárceles a Pedro y los sacaste de ellas sin ser visto por la guardia de Herodes. Tú salvaste a Dimas y perdonaste a la adúltera.

Te suplico Divino y Justo Juez, me libres de todos mis enemigos, visibles e invisibles. La sábana Santa en que fuiste envuelto me cubra. Tú sagrada sombra me esconda, el velo que cubrió tus ojos ciegue a los que me persiguen y a los que me deseen más; ojos tengan y no ve vean, pies tengan y no me alcancen, manos tengan y no me tiente, oídos y no me oigan, lengua tengan y me acusen y sus labios enmudezcan en los tribunales cuando quieran perjudicarme.

¡Oh Jesucristo! Divino y Justo Juez, ayúdame en todas mis angustias, aflicciones y compromisos, haz que al invocarte y aclamar al imperio de tu poderosa y santa Voz llamándote en mi auxilio, las prisiones se abran, las cadenas y los lazos se rompan, los grillos y las rejas se quiebren, los cuchillos se doblen y toda arma que sea usada en mi contra se embote e inutilice. Ni los caballos me alcancen, ni los espías me miren ni me encuentre. Tu preciosa sangre me bañe, tu manto me cubra, tu Santa Mano me bendiga, tu poder me oculte, tu Cruz me defienda y sea mi escudo en la vida y a la hora de mi muerte.

¡Oh Divino y Justo Juez! Hijo del eterno Padre, con Él y con el Espíritu Santo eres un solo Dios Verdadero.

Bendíceme en todos los momentos de mi vida. ¡Oh Verbo Divino hecho hombre!, Te suplico me cubras con el manto de la Santísima Trinidad para que libre de todos los peligros, glorifique tu Santo Nombre. Amén.

Divino y Justo Juez, acompáñame en mis viajes, líbrame de todo peligro o accidente, defiéndeme de mis enemigos, ayúdame en mi trabajo y socórreme en mis necesidades. Amén.

CON APROBACIÓN ECLESIASTICA

Esta oración es eficazísima para librarse de enemigos, de persecuciones de justicia de guerra, prisiones, peste y de toda clase de peligros de mar y tierra, como naufragios, asaltos en el camino y de todo peligro como lo demuestra la experiencia de más de tres siglos. Será muy útil después de esta oración rezar el Cántico del Magnificat.

ANEXO K

Programa de la festividad en honor al *Justo Juez* "Señor del Trabajo" de la parroquia Nuestra Señora de los Dolores del "Campo Florido" en su versión 2016

Fiesta en honor al Divino y Justo Juez



DOMINGO 10 DE JULIO 2016 LUNES 11 DE JULIO

<p>7:50 Mañanitas (Mariachi).</p> <p>8:00 Misa solemne (Mariachi) por Nuestros Bienhechores. *Misa por todos los niños (Convivencia Desayuno)</p> <p>9:00 *Encuentro de las diferentes fraternidades laicas y comunidades acompañadas de su santo patrón.</p> <p>10:00 Mañanitas con Banda de Música y Procesión por diferentes calles de la Col. Doctores, Dr. Lavista, Dr. Barragan, Dr. Norma, Dr. Jiménez.</p> <p>12:00 Misa por todos Nuestros fieles difuntos.</p> <p>13:00 Misa Solemne en Honor al Justo Juez y Llegada de todos los santos patronos de diferentes lugares y unción de enfermos.</p> <p>14:30 Convivio y comida fuera del templo. --</p> <p>15:00 Santo Rosario.</p> <p>16:00 Despedida de todas y cada uno de nuestros hermanos de las comunidades con sus santos patronos.</p> <p>17:00 Hora Santa por todos los que no tienen trabajo.</p> <p>18:00 Misa y Petición al Justo Juez para pedir por todos aquellos que no tienen trabajo</p> <p>19:00 Misa por todos los abogados difuntos.</p> <p>20:00 Quema de Juegos Pirotécnicos.</p>	<p>7:50 Mañanitas (Mariachi).</p> <p>8:00 Misa Solemne en Honor al Justo Juez (Mariachi) por todos los Licenciados y Abogados de las diferentes dependencias.</p> <p>9:00 Mañanitas con la Banda de Música y Desayuno.</p> <p>10:00 Santo Rosario en Honor al Justo Juez.</p> <p>11:00 Misa Solemne por todos los que no tienen trabajo.</p> <p>12:00 Procesión con la imagen del divino justo juez por algunas calles de la colonia doctores.</p> <p>13:00 Misa Solemne en honor del justo Juez por todos nuestros bienhechores y misa de sanación.</p> <p>14:30 Comida</p> <p>16:00 Santo Rosario.</p> <p>17:00 Pedimento al divino Justo Juez Señor del Trabajo por todas nuestras necesidades.</p> <p>18:00 Misa por todos los presos.</p> <p>20:00 Quema de Juegos Pirotécnicos.</p> <p>LA PARROQUIA SE ENCUENTRA EN DR. LAVISTA No. 42, COL. DOCTORES TEL.: 4632 9266 METRO CERCAÑO ESTACIÓN DOCTORES, SALTO DEL AGUA Y BALDERAS ESTACION DE TROLEBUS DR. PASCUA.</p>
-------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------	------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------------

ANEXO FOTOGRAFICO

Anexo Fotográfico A

- Primera festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”: Domingo de Ramos, 2016





Las fotografías muestran la participación de la comparsa Los caporales que provienen de la comunidad de San Pedro Tláhuac y que amenizaron con bailes y danzas la procesión del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en el Domingo de Ramos de 2016.

Fuente: Fotografía del autor JALR, 29/03/2016

Anexo Fotográfico B

- La banda de música que acompañó al *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en Domingo de Ramos, 2016



En las fotografías se muestra la banda de música que es una pieza clave para la festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo” en el Domingo de Ramos, ya que éste marca el compás y el ritmo a seguir a lo largo de lo procesión.

Fuente: Fotografía del autor JALR, 29/03/2016

Anexo Fotográfico C

- Convivio durante la festividad del *Justo Juez* “Señor del Trabajo”, 2016



En la procesión del JJST en el Domingo de Ramos parte del caminar está el compartir los alimentos fruto del esfuerzo y del trabajo de los bienhechores que son devotos al Cristo.

Fuente: Fotografía del autor JALR, 29/03/2016

Alimentos que se compartieron en la primera festividad del JJST



Los alimentos que se comparten en la festividad del JJST pueden ser mixiotes de pollo y cerdo, arroz y pan. Todos estos alimentos son producto de pagar una manda, una promesa o por acto solidario hacia los creyentes del Cristo.

Fuente: Fotografía del autor JALR, 29/03/2016

Anexo de Fotografías D

- Jueves Santo



La fotografía superior corresponde a la representación en vivo de la última Cena. Dicho evento se llevó a cabo por jóvenes que integran el pastoral infantil y juvenil de la parroquia. En la imagen inferior izquierda se muestra los diferentes objetos que dejan los devotos del Cristo y que los portarán a lo largo de toda la Semana Santa en las diferentes actividades que organiza el sacerdote y su equipo de pastoral. Para la fotografía inferior derecha se muestra la Hora Santa, coordinada por el sacerdote.

Fuente: Fotografía del autor JALR, 02/04/2016.

Anexo Fotográfico E

- Viernes Santo



Las fotografías muestran el ya tradicional viacrucis. Dicho evento es especial para los fieles que acompañan al Cristo puesto conmemoran los momentos en que Jesús lleva la cruz a cuestas, con sus tres caídas para concluir con la crucifixión. Para los feligreses cobra sentido este evento puesto que se le lloran, afligirse y sufrir de acuerdo con los diferentes momentos que se lleva a cabo el viacrucis, ya que para dichos padecimientos que pasó Jesús los equiparon con las dificultades que transitan los mismos feligreses. Fuente: Fotografía del autor JALR, 03/04/2016.

Anexo Fotográfico F

- Sábado Santo y Domingo de Resurrección

Bendición del fuego nuevo



Fuente: Fotografía del autor JALR, 04/04/2016.

Bendición del Cirio Pascual



Fuente: Fotografía del autor JALR, 04/04/2016.

Anuncio de la Pascua



Fuente: Fotografía del autor JALR, 04/04/2016.

Renovación de las promesas bautismales



Fuente: Fotografía del autor JALR, 04/04/2016.

La Pascua de Cristo en la parroquia Nuestra Señora de los Dolores



Fuente: Fotografía del autor JALR, 04/04/2016.

BIBLIOGRAFÍA

Aguilar A., M., Cisneros, C. y Nivón, E. (1999). *Diversidad: aproximaciones a la cultura en la Metrópoli*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.

Avelino de la Pienda, J. (1998). *El problema de la religión*. Madrid, España: Síntesis.

Báez-Jorge, F. (1998). *Entre los naguales y los santos*, México: Universidad Veracruzana.

_____. (2013). *¿Quiénes son aquí los dioses verdaderos? Religiosidad indígena y Hagiografías Populares*. Xalapa, México: Universidad Veracruzana.

Bastián, J. (1989). *Los disidentes: protestantes y revolución en México*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de México.

_____. (2003) *La mutación religiosa de América Latina: para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*. Ciudad de México, México: Fondo de Cultura Económica.

_____. (2011). “Las dinámicas contemporáneas de pluralización del campo religioso latinoamericano o cómo pensar de manera relacional una configuración de relaciones objetivas”. En *Pluralización religiosa de América Latina*, coordinado por Olga Odgers. Tijuana / México: Colef / CIESAS.

Berger, P. L. (2004). “Globalización y religión”, *Iglesia Viva*, 218.

- Beutler, G. (1984). *La historia de Fernando y Alamar. Contribución al estudio de las danzas de moros y cristianos en Puebla (México)*. Stuttgart, Alemania: Franz Steiner Verlag.
- Blancarte, R. (2008). *Los retos de la Laicidad y la Secularización en el mundo moderno*. Ciudad de México, México: El Colegio de México.
- Boff, L. (1992). *Iglesia: Carisma y poder. Ensayos de eclesiología militante*. España: Sal Terrae.
- Boils, G. (2005). *Pasado y presente de la colonia Santa María la Ribera*. Ciudad de México, México: UAM-Xochimilco.
- Bonfil B. G. (1991). *Pensar nuestra cultura*. Ciudad de México, México: Alianza Editorial.
- Bourdieu P. (1971). *Genèse et structure du champ religieux*, en *Revue Française de Sociologie*. París. Citado en Maduro, 1979.
- _____. (2009). *El sentido práctico*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Bravo, B. (2004). *100 palabras para evangelizar la ciudad: espacio de pastoral urbana*, Ciudad de México, México: Dabar.
- Broda, J. (2009). *Religiosidad popular y cosmovisiones indígenas en la historia de Mexico*, Ciudad de México, Mexico: INAH.
- Cicerón, M. (1999). *Sobre la naturaleza de los dioses*, España: Gredos.

- Cipriani, R. (2008). *Manual de sociología de la religión*. Buenos Aires, Argentina: Siglo XXI.
- Cirese, M. (1979). *Ensayos sobre las culturas subalternas*. Ciudad de México, México: Centro de Investigaciones Superiores del INAH.
- Cordero del Castillo, P. (2007). *Introducción a la sociología de la religión*. Valladolid, España: Universidad de Valladolid.
- Cottom, B. (1992). *El pueblo, su cultura y su religiosidad. Una aproximación a la religiosidad popular en la coyuntura actual*, Ciudad de México, México: Imagen. (Col. Cuadernos Teológicos, Núm. 2).
- Davis, D. (1999). *El leviatán urbano. La ciudad de México en el siglo XX*. Ciudad de México, México: FCE.
- De la Torre, Renée, y Cristina Gutiérrez (coords.). (2007). *Atlas de la diversidad religiosa en México (1950-2000)*. México: CIESAS/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Subsecretaría de Población/CONACYT.
- Durkheim, E. (1982). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia*. España: Akal.
- Fernandes, R. C. (1984). “<<Religiões Populares>>: uma visão parcial da literatura recente”, *Bid. O que se deve ler em Ciências Sociais no Brasil*, 18, São Paulo, ANPOCS-Cortez. Citado en Martin, 2007.
- Floristán, C. (2002). *Diccionario Abreviado de Liturgia*. España: Verbo Divino.

García, N. (2002). *Culturas populares en el capitalismo*, Ciudad de México, México: Grijalbo.

Geertz, C. (1996). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.

Giménez, G. (1978). *Cultura Popular y Religión en el Anáhuac*. Ciudad de México, México: Centros de Estudios Ecuménicos.

_____. (1987). *La teoría y el análisis de la cultura*, Programa Nacional de Formación de profesores Universitarios en Ciencias Sociales, SEP, Universidad Guadalajara, COMECOSO.

_____. (1999). "La investigación cultural en México. Una aproximación". En *Perfiles Latinoamericanos 15* (pp. 119-138). Ciudad de México, México: FLACSO.

_____. (2008). *Teoría y Análisis de la Cultura. Volumen 1*, Ciudad de México, México: CONACULTA.

Giménez, Gilberto, "Hacia un reencuentro con las culturas populares", ponencia presentada en el *Seminario Permanente Cultura y Representaciones Sociales. Un espacio para el diálogo transdisciplinario*, México, Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, Aula 1, viernes 17 de febrero, 2012.

González, G. J. (2013). *Magia, Brujería, Idolatría y Herejía en el México Colonial*, Ciudad de México, México. (s/e).

González, M. J. (2002). *Fuerza y sentido. El catolicismo popular al comienzo del siglo XXI*. Ciudad de México, México: DABAR.

González, A. J. (1990). *Sociología de las culturas subalternas*. México, Baja California: Universidad Autónoma de Baja California.

Gramsci, A. (1975). *Obras de Antonio Gramsci*, Vol. 3. Ciudad de México, México: Juan Pablos Editor. Citado en Giménez 2008.

_____. (1975). *Obras de Antonio Gramsci*, Vol. 4. Ciudad de México, México: Juan Pablos Editor. Citado en Giménez 2008.

Gutiérrez, E. (2014). *La colonia de los Doctores. Imaginarios de miedo y violencia*. Tesis para obtener el título de Maestría en Urbanismo, UNAM, Facultad de Arquitectura.

Houtart, F. (1973). *Sociologie de l'Eglise comme institution*, Lovaina, UCL/notas de curso multigrafiadas. Traducción del mismo autor. Citado en Maduro 1979.

_____. (1997). *Sociología de la religión*. México: Plaza y Valdés.

Iglesias, S., Salazar Cárdenas, L. y Martínez Gómez, Julio C. (2002). *La Semana Santa en México. Con la muerte en la cruz*. Ciudad de México, México: CONACULTA.

Inestrosa, S. (1994). *Vivir la fiesta: un desenfreno multimediado. Estudios de Comunicación y prácticas sociales 1*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.

Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática. (2005). *La diversidad religiosa en México*, Aguascalientes, México: INEGI.

Jiménez A., (2014). *DF festivo. Carnavales de la Ciudad de México*, Ciudad de México, México: PRI-DF Cultura.

Juárez Becerril, Alicia y Ramiro A. Gómez Arzapal Dorantes (comps.), (2015). *Los Cristos en la vida ritual de las comunidades indígenas mesoamericanas*, Ciudad de México, México: Artificio.

Lombardi, L. (1978). *Apropiación y destrucción de la cultura de las clases subalterna*. Ciudad de México, México: Nueva Imagen.

López Hernández, María L. (1986). *Programa de vivienda y reordenación urbana colonia Doctores México, DF*. Tesis para obtener el título de Arquitectura, UNAM, Facultad de Arquitectura.

López, R. (2010). "Entre dos mundos: los indios de los barrios de la Ciudad de México", en Felipe Castro Gutiérrez (coord.). *Los indios y las ciudades de Nueva España*. Ciudad de México, México: UNAM.

Luckmann, T. (1973). *La religión invisible*. Salamanca, España: Sígueme.

Luhmann, N. (2009). *Sociología de la religión*. Ciudad de México, México: Herder.

Maduro, O. (1979). *Religión y conflicto social*. Ciudad de México, México: Centro de Estudios Ecuménicos.

Maldonado, L. (1985). *Introducción a la religiosidad popular*. Santander, España: Sal Terrae.

_____. (1990). *Para comprender el catolicismo popular*. Madrid, España: Verbo Divino.

- Malvido, E. (2008). "Crónicas de la Buena muerte a la Santa Muerte", *Arqueología Mexicana*, vol. XIII (76).
- Marroquí, J. (1900). *La Ciudad de México*. Ciudad de México, México: La Europea.
- Marroquín, E. (1989). *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Ciudad de México, México: Ed. Palabras/ IISUABJO.
- _____. (2007). *El conflicto religioso. Oaxaca 1976-1992*. Ciudad de México, México: UNAM/UABJO.
- Martín, E. (2007). "Aportes al concepto de "religiosidad popular", en Carozzi y Ceriani (coords.). *Ciencias sociales y religión en América Latina. Perspectivas en debate*. Buenos Aires, Argentina: Biblos.
- Marzal, M. (1985). *El sincretismo iberoamericano. Un estudio comparativo sobre los quechuas (Cuzco), los mayas (Chiapas) y los africanos (Bahía)*. Lima, Perú: PUC.
- Masferrer, E. (2004). *¿Es del Cesar o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Melé, P. (2006). *La producción del patrimonio urbano*. Ciudad de México, México: CIESAS, Casa Chata.
- Mèlich, J. (1998). *Antropología Simbólica y acción educativa*. Barcelona, España: Paidós.
- Molina Hernández, José L. (2007). *Configuración regional del territorio religioso en México, 1950-2000*. Frontera Norte, vol.15 (30).

- Moreno de los Arcos, R. (1982). "Los territorios parroquiales de la ciudad arzobispal: 1325-1981", en *Gaceta Oficial del Arzobispado de México*, México, Vol 5 (22), septiembre-octubre, p. 151-182.
- Orozco y Berra, M (Ed.). (1856). *Diccionario Universal de Historia y Geografía, Tomo II*. Ciudad de México, México: J. M. Andrade y F. Escalante.
- Ovalle, I. (1990). *Necesidades esenciales en México. Situación actual y perspectivas al año 2000. Vivienda*. Ciudad de México, México: Siglo XXI.
- Parker, C. (1996). *Otra lógica en América latina. Religión popular y modernización capitalista*. Chile: FCE.
- Pawley, M. (1997). *Arquitectura versus vivienda de masas*. Barcelona, España: Blume.
- Perdigón, K. (2008). *La Santa muerte, protectora de los hombres*. Ciudad de México, México: INAH.
- Quezada, N. (2004). *Religiosidad popular México-Cuba*, Ciudad de México, México: Plaza y Valdés.
- Rivera, M. (1880). *México pintoresco. Artístico y Monumental*, Tomo II, Ciudad de México, México: Reforma.
- Regalado, J. (1997). "Lo que quedó del MUP", en Castillo, Jaime y Elsa Patiño (Coords.) *Cultura política de las organizaciones y movimientos sociales*, México, La Jornada: Ediciones/Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades-UNAM.

- Rocha, M., Tostado Gutiérrez, M. y Tuñón Pablod, E. (1988). *Una ciudad destruida. Apuntes reconstrucción de para la su historia*, Tomo II. Ciudad de México, México: INAH.
- Rose, F. P. (2012). *Mexico Redux*. United States of America: iUniverse.
- Sánchez, E. (2004). "El nuevo orden parroquial de la Ciudad de México: población, étnica y territorio (1768-1777)". *Estudios de Historia Novohispana*, Vol. 30 (30).
- Sota, E. (2010). *Religión `por la libre´. Un estudio sobre la religiosidad de los jóvenes*. Ciudad de México, México: Universidad Iberoamericana.
- Suárez, H. (2015). *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México*. Ciudad de México, México: IIS-UNAM.
- Tylor, E. B. (1871). *Primitive Culture: Researches into the Developmente of Mythology, Philosophy, Religion, Language, Art and Custom*. Londres: J. Murray. Citado en Giménez 2008.
- Ubieta, J. (1975). *Biblia de Jerusalén*. Bilbao, España: Desclée de Brouwer
- Valero de García, R. (1991). *La Ciudad de México Tenochtitlan. Su primera traza (1524-1534)*. Ciudad de México, México: Jus.
- Van Zantwijk, R. (1963). "Principios organizadores de los mexicas. Una introducción al estudio del sistema interno del régimen azteca". *Estudios de Cultura Nahuatl*, Vol. 4 (48), 187-222.

Vidrio, M. (1978). "Sistemas de transporte y expansión urbana: los tranvías", en *Seminario de Historia Urbana, Ciudad de México: Ensayo de Construcción de una Historia México*, SEP-INAH, Departamento de Investigaciones Históricas.

Villardary, A. (1968). *Fête et vie quotidienne*, Paris: Les Editions Ouvrières, citado por Giménez 1978.

Warman, A. (1972). *La danza de moros y cristianos*, Ciudad de México, México: SepSetentas.

Weber, M. (1978). *Sociología de la religión*. Buenos Aires: Pléyade.

_____. (2002). *Economía y Sociedad*. México: FCE.

_____. (2006). *La ética protestante y el <<espíritu>> del capitalismo*. Madrid, España: Alianza.

DOCUMENTOS ELECTRÓNICOS

Aguirre Botello, Manuel. (2009). "El paseo y la garita de la Viga. Navegación en barco de vapor, 1850-1890", *La Viga Garita*, México: Mexicomaxico.org. Recuperado de: <http://www.mexicomaxico.org/Viga/LaVigaGarita.htm> [consulta: 22 de agosto de 2015].

Ciudad de México. (2015). "En tu colonia. Coordinaciones Territoriales", *Delegación Cuauhtémoc*. México: Gobierno de la Ciudad de México. Recuperado de: <http://www.cuauhtemoc.df.gob.mx/entucolonia.php> [consulta: 15 de abril de 2015].

Ciudad de México. (2015). "Programa Delegacional de Desarrollo Urbano en Cuauhtémoc". *Delegación Cuauhtémoc*. México: Gobierno de la Ciudad de México. Disponible en: http://www.seduvi.df.gob.mx/portal/docs/programas/PDDU_Gacetas/2008/PDDU_Cuauhtemoc.pdf [consulta: 15 de abril de 2015].

Código de Derecho Canónico, (2003). "Capítulo VI. De las parroquias, de los párrocos y de los vicarios parroquiales", Librería Editrice Vaticana, recuperado en: <http://www.vatican.va/archive/ESL0020/INDEX.HTM> [consulta: 20 de abril de 2015].

Enciclopedia Católica Online, (2010). "Clero secular", recuperado en: http://ec.aciprensa.com/wiki/Clero_secular [consulta: 25 de abril de 2015].

Estación la Indianilla, (2015). "Estación la Indianilla, Centro Cultural", *Estación Indianilla*, México: estaciónIndianilla.com. Recuperado de: <http://www.estacionindianilla.com.mx/indianilla/historia> [consulta: 20 de abril de 2015].

EVALUA, DF., (2015). "Índice de Desarrollo Social de las Unidades Territoriales del DF por Colonias, 2010", Mexico en: <http://data.evalua.cdmx.gob.mx/inicio-medicion-unidades-territoriales.php> [consulta: 27 de noviembre de 2017].

Gobierno de la Ciudad de México, (2017). "Entorno", *Delegación Cauhtémoc*, México en: <https://cuauhtemoc.cdmx.gob.mx/delegacion/entorno/> [consulta: 27 de noviembre de 2017].

Google, (2017). "Mapa de la colonia Doctores, Ciudad de México" *Google Maps*, México en: <https://www.google.es/maps/place/Doctores,+06720+Ciudad+de+Méxic>

o,+CDMX/@19.4157191,-
99.1537682,15.13z/data=!4m5!3m4!1s0x85d1ff26d712593f:0xba3f7c93
c66ecfb5!8m2!3d19.4179232!4d-99.1483827 [consulta: 27 de
noviembre de 2017].

Instituto de Administración y Avalúo de Bienes Nacionales, (2015). “Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores del Campo Florido”, México, Portal de transparencia en Internet.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, (2010). *Censo de Población y Vivienda*, INEGI, México, recuperado en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2010/default.html> [consulta: 20 de abril de 2015].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, *INEGI*. (2000). *XII Censo General de Población y Vivienda*, México, recuperado en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2000/> [consulta: 20 de abril de 2015].

Instituto Nacional de Estadística y Geografía, INEGI. (2005). *II Conteo de Población y Vivienda*, México, recuperado en: <http://www.beta.inegi.org.mx/proyectos/ccpv/2005/default.html> [consulta: 20 de abril de 2015].

López-Tamayo, E. (2005). “Parroquia San Lorenzo mártir (San Lorenzo Chiautzingo), Estado de Puebla, México”, *Catedrales e Iglesias/Cathedrals and Church*, Ciudad de México, recuperado en: <https://www.flickr.com/photos/eltb/2841646511> [consulta: 18 de julio de 2016].

López-Tamayo, E. (2008). "Parroquia de Nuestra Señora de los Dolores (del Campo Florido)", Catedrales e Iglesias/Cathedrals and Church, Ciudad de México, recuperado en: <https://www.flickr.com/photos/eltb/2841646511> [consulta: 20 de mayo de 2015].

Morrison, A. (2003). *The Tramways of Mexico City (Ciudad de México)*. Recuperado de: <http://www.tramz.com/mx/mc/mc20.html> [consulta: 27 de noviembre de 2017].

Multimedios Cronopios. (2015). "1985 el terremoto que dejó sin viviendas a muchos mexicanos: FP", (s.l.e.): Multimedios Cronopios. Recuperado de: http://www.multimedioscronopios.org/index.php?option=com_content&view=article&id=232:1985-el-terremoto-que-dejo-sin-viviendas-a-muchos-mexicanos-fp&catid=25:otras-pahablar&Itemid=6 , [consulta: 22 de abril de 2015].

ONCETV. (2017). "Centro cultural "Estacion Indianilla"", *Itinerario*. México en: <http://oncetv-ipn.net/itinerario/?p=5125> [consulta: 27 de noviembre de 2017].

Orden de la Merced. Provincia de México, (s/f). "Historia", recuperado en: <http://www.mercedariosmexico.org/la-orden/historia> [consulta: 27 de abril de 2015].

Órgano del Distrito Federal. (2013). "Gaceta Oficial del Distrito Federal, 22 de Octubre de 2013", recuperado en: <http://www.ordenjuridico.gob.mx/Documentos/Estatal/Distrito%20Federal/wo86644.pdf> [consulta: 15 de abril de 2015].

Real Academia Española, (2014). *Diccionario de la lengua española* (23. a ed.). recuperado de: <http://www.rae.es/rae.html> [consulta: 10 de octubre de 2017].

Rojas, A. (2012). "Hotel Garage. Instagramanía arquitectónica 35: Soldominios", *Hotel Garage*, México: Hotel Garage. Recuperado de: <http://hotel-garage.com.mx/blog/2012/11/28/instagramania-arquitectonica-35-soldominios/> [consulta: 24 de agosto de 2015].

SEDUVI, (2015). "Programas Delegacionales de Desarrollo Urbano", México, recuperado en: <http://www.data.seduvi.cdmx.gob.mx/portal/index.php/programas-de-desarrollo/programas-delegacionales> [consulta: 23 de abril de 2015].

SIDESO, (2003). "Sistema de Información del Desarrollo Social, SIDESO". *Index*. México: (s.l.e). Recuperado de: <http://www.sideso.df.gob.mx/index.php?id=35> [consulta: 23 de abril de 2015].

Vecinos Colonia Doctores, (2015). Perfil, México: Facebook. Recuperado de: <https://www.facebook.com/vecinoscolonia.doctores?fref=ts> [consulta: 23 de abril de 2015].

Villasana Carlos, Juan Carlos Briones y Rodrigo Hidalgo, (2011). "La Ciudad de México en el tiempo". Recuperado de: <https://www.facebook.com/laciudaddemexicoeneltiempo/> [consulta: 25 de abril de 2015].