



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO
PROGRAMA DE MAESTRÍA Y DOCTORADO EN GEOGRAFÍA

**APROPIACIONES ESPACIALES Y FUNCIONES ASOCIADAS AL CULTO DE SAN
JUDAS TADEO, EN EL TEMPLO DE SAN HIPÓLITO, CIUDAD DE MÉXICO**

TESIS

**QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:
DOCTORA EN GEOGRAFÍA**

PRESENTA:

THANIA STTEPHANNI ÁLVAREZ JUÁREZ

DIRECTOR DE TESIS

**DR. ENRIQUE PROPÍN FREJOMIL
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA, UNAM**

**POR MI RAZA HABLARÁ EL ESPÍRITU
CIUDAD UNIVERSITARIA, CIUDAD DE MÉXICO**

09/01/2020



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



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.

Introducción.....	1-5
-------------------	-----

CAPITULO 1 APROXIMACIÓN TEÓRICA-CONCEPTUAL DEL ESPACIO SAGRADO Y SUS APROPIACIONES EN MÉXICO COMO PAÍS LATINOAMERICANO

1.1 Configuración del espacio sagrado y características de la religiosidad popular urbana en México como país latinoamericano

1.1.1 Antecedentes teóricos e investigativos, tesis y artículos académicos.....	7
1.1.2 Configuración histórica de la religiosidad popular en México y América Latina.....	11
1.1.3 Debate teórico sobre la religiosidad popular y religiosidad popular urbana.....	15
1.1.4 El espacio sagrado en México y sus apropiaciones.....	18

1.2 La peregrinación y su función política en México como país latinoamericano

1.2.1 La peregrinación como apropiación espacial en México y América Latina.....	21
1.2.2 La peregrinación y la fiesta como apropiaciones espaciales en la Ciudad de México.....	26
1.2.3 Tendencias actuales del espacio sagrado y del peregrinaje en la Ciudad de México.....	29

1.3 Plataforma teórica para el abordaje de las funciones del espacio sagrado y sus apropiaciones espaciales

1.3.1 Las ciudades-santuario y su caracterización espacio-temporal.....	34
1.3.2 Funciones del centro de peregrinaje con base en sus apropiaciones espaciales...	36
1.3.3 Interacciones espaciales de los peregrinos y sus apropiaciones espaciales.....	37
1.3.4 Principales templos y/o santuarios en México y sus interacciones espaciales.....	39

CAPITULO 2 CONFIGURACIÓN SOCIOECONÓMICA, CULTURAL Y RELIGIOSA DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y SU ZONA METROPOLITANA, UNA URBE LATINOAMERICANA

2.1 Antecedentes históricos-espaciales de la de la Ciudad de México, 1521-1940

2.1.1 De la gran Tenochtitlan a la Ciudad de los palacios (1521-1858).....	44
--	----

2.1.2 Las Leyes de Reforma y el camino hacia la ciudad moderna (1859-1869).....	48
2.1.3 La ciudad del Porfiriato, el paraíso de algunos cuantos (1876-1911).....	50
2.1.4 La ciudad del siglo XX como territorio de poder (1910-1940).....	54

2.2 Configuración urbana, cultural y religiosa de la Ciudad de México y su Zona Metropolitana,1950-2010

2.2.1 Caracterización de las ciudades latinoamericanas, la Ciudad de México y su periferia.....	57
2.2.2 La Ciudad de México e importancia migratoria en la configuración urbana, 1950 – 1980	58
2.2.3 Configuración socioespacial de la Ciudad de México y su metrópolis, 1990-2015...63	
2.2.4 Migración y composición étnica en la Ciudad de México.....	72

2.3 El Centro Histórico de la Ciudad de México, espacio de contrastes

2.3.1 El Centro Histórico como espacio de poder simbólico de la Ciudad de México.....	75
2.3.2 Centro Histórico de la Ciudad de México, patrimonio y turismo.....	79
2.3.3 El Centro Histórico un espacio de contrastes, pobreza y vivienda urbana.....	84
2.3.4 El Centro Histórico como espacio de marginación <i>versus</i> territorialización étnica...86	

CAPÍTULO 3 EL TEMPLO DE SAN HIPÓLITO A TRAVÉS DE SU HISTORIA Y SU APROPIACIÓN ESPACIAL POR LA DEVOCIÓN A SAN JUDAS TADEO

3.1 Antecedentes históricos y espaciales del templo de San Hipólito y San Casiano

3.1.1 La “noche triste” y la apropiación del espacio de “los vencidos”.....	91
3.1.2 San Hipólito, un espacio entre la derrota y la victoria.....	96
3.1.3 El Paseo del pendón y la territorialización del nuevo poder político-religioso.....	101

3.2 Los usos del templo de San Hipólito y su apropiación por san Judas Tadeo

3.2.1 Usos y modificaciones del templo de San Hipólito y San Casiano (1528-1990)...	104
3.2.2 San Judas Tadeo y su llegada a San Hipólito, inicios de la devoción (1932-1982)	108
3.2.3 De E.U. a México, procesos de apropiación espacial de san Judas Tadeo (1932-1990)	101

3.3 La apropiación del templo de San Hipólito por san Juditas, una devoción renovada

3.3.1 La apropiación de San Hipólito por una resemantizada devoción a san Judas Tadeo	117
3.3.2 Procedencias y desplazamientos de los sanjuderos al templo de San Hipólito.....	126
3.3.3 San Hipólito, un espacio compartido, entre san Juditas, la Santa y Malverde.....	131

CAPÍTULO 4 APROPIACIONES ESPACIALES Y FUNCIONES ASOCIADAS AL CULTO DE SAN JUDAS TADEO, EN EL TEMPLO DE SAN HIPÓLITO, CIUDAD DE MÉXICO

4.1 Apropiaciones espaciales y su función devocional y política en San Hipólito

4.1.1 La función devocional en San Hipólito, la toma del espacio por una religiosidad popular urbana.....	142
4.1.2 Diversidad religiosa: entre Lupita y san Juditas, estandartes de pobres y migrantes.....	148
4.1.3 La vida parroquial de San Hipólito en el paisaje devocional.....	152

4.2 Las apropiaciones espaciales del templo de San Hipólito, la irrupción del pueblo

4.2.1. Por favor san Juditas, hazme “el paro”.....	157
4.2.2 Las interacciones y apropiaciones espaciales de los “sanjuderos” en San Hipólito.....	165
4.2.3 Entre vivas y albuces, una peregrinación de Ecatepec al templo de san Hipólito	181

4.3 La función festiva y apropiaciones del templo de San Hipólito y San Casiano, crónicas de la fiesta del 28 de octubre

4.3.1 Los días previos en el templo de San Hipólito y San Casiano, una economía.....	188
4.3.2 Crónica de un 28 de octubre, la apropiación del espacio y una noche de desmadre.....	192
4.3.3 Turismo cultural y religioso en San Hipólito, una vinculación espacial.....	203
Conclusiones.....	208
Bibliografía.....	212
Anexo 1.....	223
Anexo 2.....	239

FIGURAS

Capítulo 1.....	6-42
------------------------	-------------

Figura 1.1 Antecedentes investigativos sobre san Judas Tadeo y el templo de San Hipólito

Figura 1.2 Artículos académicos sobre san Judas Tadeo y el templo de San Hipólito

Figura 1.3 Características del catolicismo ibérico trasplantado a América Latina

Figura 1.4 Características del catolicismo popular latinoamericano

Figura 1.5 San Judas y Lupita: una devoción

Figura 1.6 El graffiti como forma de territorialización: El Patrón y Lupita cuidan Iztapalapa

Figura 1.7 El Patrón y Lupita viven en Iztapalapa

Figura 1.8 Tipología de ciudades-santuarios por Rosendahl (1996)

Figura 1.9 Funciones del espacio sagrado y sus formas de apropiación

Figura 1.10 La fiesta de San Judas: retrato de un 28 de octubre

Figura 1.11 Templos y/o santuarios más visitados de México, 2016 y 2017

Figura 1.12 Templos y/o santuarios más visitados de México, 2018

Capítulo 2.....43-89

Figura 2.1 Plano de la Ciudad de Tenochtitlán en 1550

Figura 2.2 Plano del Distrito Federal en 1867

Figura 2.3 Palacio de Bellas Artes y la Alameda Central

Figura 2.4 División territorial del Distrito Federal en 1929

Figura 2.5 Gráfico evolutivo de población del Distrito Federal, 1900-1990

Figura 2.6 Estratificación de la ZMCM, por unidad político administrativa

Figura 2.7 ZMCM 1995

Figura 2.8 Crecimiento poblacional de la ZMCM, 1970-2005

Figura 2.9 Tasa de crecimiento poblacional de la ZMCM, 1970-2005

Figura 2.10 Distribución espacial de los estratos sociales de la ZMCM 2015

Figura 2.11 Distrito Federal: colonias pobres y muy pobres, 2000

Figura 2.12 Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 2017

Figura 2.13 Características de los pueblos y barrios originarios de la Cuenca de México

Figura 2.14 Contexto general de la alcaldía Cuauhtémoc, 2017

Figura 2.15 Perímetro A y B del Centro Histórico de la Ciudad de México

Figura 2.16 Turistas hospedados por Zona Turística*, 2007-2017, enero-junio

Figura 2.17 Zonas de actuación del Plan Integral de Manejo del Centro Histórico 2011-2016

Capítulo 3.....90-136

Figura 3.1 Plano ideal de la Ciudad de México (1481-1521)

Figura 3.2 Plano de la ciudad de Tenochtitlán (1519), reconstrucción de Leopoldo Batres

Figura 3.3 Plano de la Ciudad y Valle de México. Hacia 1555 por Alonso de Santa Cruz

Figura 3.4 Sección occidente del Plano de la Ciudad y Valle de México. Hacia 1555 por Alonso de Santa Cruz: templo de San Hipólito sobre calzada Tlacopan

Figura 3.5 La muy noble e imperial Ciudad de México (1753)

Figura 3.6 Perspectiva de San Hipólito y San Fernando. Casimiro Castro. Siglo XIX

Figura 3.7 Vista General de San Hipólito. Cerca de 1960

Figura 3.8 Imagen de san Judas Tadeo, templo de Jesús María, Ciudad de México, 1933

Figura 3.9 Procesos de apropiación del templo de San Hipólito Y San Casiano por la devoción a san Judas Tadeo

Figura 3.10 Peregrinos en el templo de San Hipólito, en su tercera apropiación

Figura 3.11 Templo de San Hipólito durante la fiesta anual a san Judas Tadeo

Figuras 3.12 Los sanjuderos, estereotipos y estigmatizaciones

Figura 3.13 Jóvenes sanjuderos, el abordaje recurrido

Figura 3.14 Vista actual del templo de San Hipólito y San Casiano

Figura 3.15 Vista desde el altar del templo de San Hipólito una madrugada del 28 de octubre

Figura 3.16 Procedencia de peregrinos y devotos al templo de San Hipólito, 28 de octubre

Figura 3.17 Diversidad simbólica en la tercera apropiación del espacio entorno a San Hipólito

Figura 3.18 El templo de San Hipólito y sus alrededores como espacio de síntesis religiosa y diversidad cultural

Figura 3.19 San Juditas “El valedor”

Capítulo 4.....137-207

Figura 4.1 Localización del templo de San Hipólito y su cercanía con la Basílica de Guadalupe

Figura 4.2 Verde, dorado y blanco: los colores de una identidad sanjudera

Figura 4.3 Presencia santamuertera en avenida Hidalgo un 28 de mes

Figura 4.4 Un paisaje devocional: entre san Judas, Santa Muerte, Malverde y neoesoterismo

Figura 4.5 Espacio compartido: entre el ayer y el hoy

Figura 4.6 ¿Qué otra imagen cree usted que podría parecerse a san Judas Tadeo?

Figura 4.7 ¿Sabe usted quién fue san Judas Tadeo?

Figura 4.8 ¿Sabe que el templo se llama San Hipólito y San Casiano?

Figura 4.9 La Candelaria en San Hipólito

Figura 4.10 Una vida parroquial en San Hipólito

Figura 4.11 Una Noche Buena en San Hipólito

Figura 4.12 Una noche del 31 de diciembre

Figura 4.13 Ceremonia del Fuego Nuevo

Figura 4.14 Te lo imploro san Juditas

Figura 4.15 El peso de mi devoción

Figura 4.16 Motivaciones de los devotos de san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito

Figura 4.17 Presencia indígena en San Hipólito

Figura 4.18 San Juditas y orgullo indígena

Figura 4.19 Yo quiero salir en la foto

Figura 4.20 Entre san Juditas y una barbarcoa

Figura 4.21 Edades de los sanjuderos

Figura 4.22 Género de los sanjuderos

Figura 4.23 Ocupación y escolaridad de los sanjuderos

Figura 4.24 Gráfica de procedencia de los sanjuderos dentro de la ZMCM, 2018

Figura 4.25 Procedencia de los sanjuderos dentro de la Zona Metropolitana de La Ciudad de México (ZMCM), 2015-2016

Figura 4.26 Procedencia de los sanjuderos el 28 de octubre, 2015-2017

Figura 4.27 San Judas “Chinelo”

Figura 4.28 San Judas y San Simón

Figura 4.29 El Sol y san Juditas

Figura 4.30 De territorio Wixárica a San Hipólito

Figura 4.31 Simbolismos mesoamericanos y coloniales

Figura 4.32 San Juditas de Tierra Caliente

Figura 4.33 Comunidad indígena y “además” sanjuderos

Figura 4.34 Jóvenes indígenas “sanjuderos”

Figura 4.35 Las Siete potencias y san Judas, la suma de poderes

Figura 4.36 Verde, blanco y rojo, porque soy mexicano

Figura 4.37 Desde Muzquiz a San Hipólito

Figura 4.38 Ruta de la peregrinación desde Ecatepec a San Hipólito

Figura 4.39 Primera parada, un camino a la divinidad

Figura 4.40 Un tamal para ir a ver a san Juditas

Figura 4.41 Una fiesta en honor a san Juditas

Figura 4.42 Apropiándonos de Paseo de la Reforma

Figura 4.43 El encuentro con la Divinidad

Figura 4.44 Espacialidad del comercio ambulante en San Hipólito

Figura 4.45 Antes de la fiesta del 28

Figura 4.46 Comercio ambulante y sus apropiaciones espaciales

Figura 4.47 Para dar las gracias a san Juditas

Figura 4.48 Una bodega para san Judas Tadeo

Figura 4.49 Embotelladora de agua bendita

Figura 4.50 Atrio del templo de San Hipólito

Figura 4.50 Cargando andas

Figuras 4.51 San Juditas me acompaña en el camino

Figura 4.52 Un fiestón para mi “Patrón”, una noche del 28 de octubre

Figura 4.53 Retrato de una religiosidad popular urbana

Figura 4.54 Somos de Ecatepec y somos “sanjuderos”

Figura 4.55 San Juditas cuídalo donde esté

Figura 4.56 San Juditas y sus diversos perfiles

Figura 4.57 Jóvenes “sanjuderos”

Figura 4.58 La “mona” de guayaba

Figura 4.59 San Juditas, el Patrón de la Ciudad de México

Figura 4.60 San Juditas quiere entrar al metro

Figura 4.61 San Juditas, Jesús y Lupita nos hacen “el paro”

Figura 4.62 San Judas Tadeo. El agua que ayuda

Introducción

En la presente investigación doctoral se presenta una propuesta de abordaje de la devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano, en la colonia Guerrero, alcaldía de Cuauhtémoc, Ciudad de México. Esta propuesta busca develar las formas de apropiación del templo por parte de los denominados “sanjuderos”, y que cuyas características socioeconómicas, políticas y culturales han particularizado a este templo dentro de ámbito urbano.

Primero, en el capítulo 1, se presenta un marco teórico-conceptual de la religiosidad popular y religiosidad popular urbana, así como el debate en torno a estos conceptos, así como el de espacio sagrado, visto desde una perspectiva latinoamericana. Aunado a ello, se toma como plataforma teórica la propuesta de las funciones del espacio sagrado y caracterización de las interacciones espaciales de Zeny Rosendahl (1996 y 1999). En el capítulo 2, se expone un recorrido histórico sobre la configuración de la Ciudad de México y sus desigualdades como urbe latinoamericana, para comprender las características poblacionales y socioespaciales de los devotos de san Judas Tadeo. En el capítulo 3, se suma a este recorrido la historia del templo de San Hipólito, a fin de comprender sus diversos usos y funciones a lo largo de su construcción y remodelaciones, así como la llegada al templo de la imagen de san Judas Tadeo y las tres etapas de apropiación del templo por este culto (1955-1970; 1982-1990 y 2002-2018). Ya, en el capítulo 4, se exponen los resultados del trabajo de campo, producto de un acercamiento mediante el método etnográfico, el cual, permitió develar, las formas de apropiación espacial y sus características en el templo de San Hipólito y espacios circundantes, por parte de los sanjuderos cada 28 de mes, con énfasis el 28 de octubre. Finalmente se presentan las ideas sintéticas y conclusivas de esta investigación.

Planteamiento del problema. Los devotos a san Judas Tadeo, en su mayoría una población asentada en las alcaldías y municipios con mayor índice de marginación de la de la Ciudad de México y su periferia, acuden cada 28 de mes al templo de San Hipólito; y, a través de su religiosidad popular urbana, se visibilizan y apropian de las calles de la Ciudad de México y de este espacio sagrado, donde consuman su enunciación y resistencia como subalternos. De esta manera, le imprimen a este templo unas funciones muy particulares que lo particularizan de otros templos en la urbe y del territorio nacional. San Hipólito, por lo tanto, presenta una función devocional, una función política y una función festiva, dadas las características de la religiosidad popular. Los espacios abiertos circundante al templo

de San Hipólito, plaza Zarco, avenida Hidalgo, jardín san Fernando y Paseo de la Reforma también apropiados por numerosos puestos ambulantes configuradores de una economía informal creciente. Cerca de 20 mil devotos el 28 de mes, y más de 80 mil el 28 de octubre, ahí se dan cita a manera de una gran fiesta, pero también, su peregrinaje se caracteriza por su masividad y fuerte carga política. Es la lucha por un trabajo, por atención médica, salud, dinero, salir de prisión, dejar las drogas, entre muchas otras “causas difíciles”.

Objetivo general: develar las características de las apropiaciones espaciales con base en sus funciones devocional, política y festiva del templo de San Hipólito y San Casiano, asociadas al culto a san Judas Tadeo, en la Ciudad de México.

Objetivos particulares

Objetivo 1: configurar un marco teórico-conceptual sobre la religiosidad popular y el espacio sagrado en México como país latinoamericano, y las singularidades de las expresiones religiosas urbanas de la Ciudad de México.

Objetivo 2: identificar los procesos socio-históricos y espaciales de la Ciudad de México, configuradores de sus características socioeconómicas, culturales y religiosas urbanas, con énfasis en su Centro Histórico.

Objetivo 3: revelar los procesos históricos y espaciales, desde la construcción hasta la actualidad, que han dado lugar a los diversos usos y apropiaciones del templo de san Hipólito y san Casiano, localizado en el Centro Histórico de la Ciudad de México.

Objetivo 4: explicar las distintas formas de apropiación espacial del templo de San Hipólito y San Casiano con base en sus funciones (devocional, política y festiva), configuradas por los devotos a san Judas Tadeo.

Hipótesis: las apropiaciones espaciales del templo de San Hipólito y San Casiano, en la ciudad de México, tienen características espacio-temporales cíclicas y recurrentes a través de peregrinaciones cada 28 de mes, provenientes, principalmente, de la periferia de esta urbe latinoamericana, que han configurado a este templo como uno de los más importantes de la ciudad, debido a que encuentran un espacio de enunciación política, al tiempo que lo construyen como un espacio sagrado donde pueden encontrar una identidad común, como parte de una religiosidad popular urbana.

Metodología. Esta investigación se llevó a cabo en el templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero, alcaldía de Cuauhtémoc, Ciudad de México. El trabajo de campo se realizó mediante el método etnográfico y triangulación con información

cuantitativa; se llevaron a cabo experiencias exploratorias, y en trabajo sistematizado se realizó de septiembre de 2016 a noviembre de 2017.

La observación participante conllevó a un involucramiento al interior del templo a través del trabajo voluntario, con una asistencia metódica cada 28 de mes; y de forma azarosa, de tres a cuatro veces durante los días restantes del mes. Durante el día 28 de octubre, fiesta anual de san Judas Tadeo, se aplicaron entre los devotos asistentes al templo, encuestas que constan de cuatro bloques: datos personales; antecedentes históricos del templo; significado del templo para el devoto; y comportamiento del devoto (espacialidad diferenciada). Asimismo, durante los días elegidos al azar, se aplicarán entrevistas a profundidad y semiestructuradas; así como los días 28 de mes (exceptuando octubre).

Se documentó y mapeó una peregrinación proveniente de la colonia Media Luna, en Ecatepec, estado de México; y, se recorrieron algunas calles de la Ciudad de México para identificar la presencia iconográfica de san Judas Tadeo, a través de altares, de donde parten regularmente las peregrinaciones hacia el templo de San Hipólito.

Apelando a la reflexividad en la etnografía, de 2017 a 2018, se ha continuado con tareas muy específicas para complementar la investigación.

La información obtenida en la observación participante fue registrada en un diario de campo y complementado con información oficial del templo, a fin de elaborar la cartografía correspondiente; asimismo, esta investigación hizo uso del video y la fotografía como completos de los registros.

Con base en lo explicitado y como introducción a la lectura de esta tesis, se procede a sintetizar la estructura capitular:

Capítulo 1 Aproximación teórica-conceptual del espacio sagrado y sus apropiaciones en México como país latinoamericano

Se presentan antecedentes teóricos-investigativos —tesis y artículos académicos— que abordan, desde una perspectiva espacial o desde la religiosidad popular urbana, el culto de san Judas Tadeo en el templo de san Hipólito y san Casiano. Posteriormente, una argumentación del concepto de espacio sagrado, entendido desde su configuración histórica en México como país latinoamericano. Se expone también un breve debate del término “religiosidad popular”, debido a su carácter etnocéntrico y poco aplicable, dadas las cosmovisiones étnicas del país; sin embargo, esta tesis la aborda como una creación del pueblo y una aportación al campo religioso, sin una connotación peyorativa ni exótica. Así,

las peregrinaciones son expresiones de esta religiosidad, de un sector social oprimido que busca impugnar la estructura social, territorializar su fe y visibilizarse. Finalmente, se exponen las cuatro funciones de un centro de peregrinaje (devocional, política y festiva), pero con hincapié en las funciones política, devocional y festiva del espacio sagrado; así como las interacciones y apropiaciones espaciales de los peregrinos.

Capítulo 2 Configuración socioeconómica, cultural y religiosa de la Ciudad de México y su Zona Metropolitana, una urbe latinoamericana

Se exponen los antecedentes históricos-espaciales de la de la Ciudad de México, de 1521-1940, que abarca desde la gran Tenochtitlan a la configuración de la Ciudad de los palacios (1521-1858), para pasar por las Leyes de Reforma y el camino hacia la ciudad moderna (1859-1869). Respecto a la modernidad, se presenta la ciudad durante el Porfiriato, la cual se reservó para algunos cuantos (1876-1911); y, finalmente, se llega a la ciudad del siglo XX, ya constituida como territorio de poder (1910-1940). Para el siguiente periodo, de 1950-2010, se dan los elementos socio-históricos de la configuración urbana, cultural y religiosa de la Ciudad de México y su Zona Metropolitana. Para tales fines, se elaboró una caracterización de la Ciudad de México y su periferia, como urbe latinoamericana, donde se destaca la importancia migratoria en su configuración urbana (1950 – 1980); lo anterior, como base para entender el presente de la configuración socio-espacial de la Ciudad de México y su metrópolis (1990-2015). Así pues, se considera la importancia geográfica del Centro Histórico de la Ciudad de México, como espacio de contrastes; y, su importancia como espacio de poder simbólico, en tanto, es patrimonio y turismo, que contrasta con la pobreza y vivienda urbana, así como la marginación étnica.

Capítulo 3 El templo de San Hipólito a través de su historia y su apropiación espacial por la devoción a san Judas Tadeo

Al igual que en los capítulos anteriores, se expone, brevemente, la historia y usos del templo de San Hipólito y San Casiano. El punto de partida para este objetivo, es la “Noche triste” y la apropiación del espacio de “los vencidos”, de tal surte, resulta fundamental para comprender a San Hipólito, como un espacio entre la derrota y la victoria. En este sentido, debe mencionarse el peso histórico del Paseo del pendón en la territorialización del poder político-religioso colonial. Asimismo, como ya se dijo, se mencionan los usos del templo de San Hipólito y su apropiación por san Judas Tadeo, a partir de la llegada de la imagen al país y la posterior configuración de la devoción, así pues, se exponen: los usos y modificaciones del templo de San Hipólito y San Casiano (1528-1990); la llegada de san

Judas Tadeo al templo de San Hipólito, como inicios de la devoción (1932-1982); y su traslado de E.U. a México, para comprender los procesos de apropiación espacial de san Judas Tadeo (1932-1990). Estos antecedentes resultan fundamentales para comprender la apropiación actual del templo de San Hipólito por san Judas Tadeo y su devoción renovada, las procedencias y desplazamientos de los sanjuderos al templo, que lo configuran como espacio compartido, entre san Juditas, la Santa y Malverde.

Capítulo 4 Apropiaciones espaciales y funciones asociadas al culto de san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, Ciudad de México

Una vez planteada, brevemente, la historia de este templo, se puede comprender su presente y sus actuales apropiaciones espaciales, así como su función devocional y política, configurada por una religiosidad popular urbana y el culto a san Judas Tadeo, donde, la Virgen de Guadalupe y san Judas Tadeo, son estandartes de pobres y migrantes; pese a la masividad de sus peregrinaciones, debe reconocerse que, San Hipólito mantiene su vida parroquial. No obstante, los 28 de mes, especialmente el 28 de octubre, el pueblo irrumpe en el templo y se apropia de él, le piden “el paro” (favor) ante la incertidumbre de sus condiciones de clase. De esta manera, el templo y sus espacios circundantes, como plaza Zarco y avenida Hidalgo son apropiados por los sanjuderos y sus peregrinaciones; por ejemplo, la peregrinación de Ecatepec al templo de San Hipólito. Ahora bien, la función festiva es parte de estas apropiaciones del templo, por ello, esta tesis cita fragmentos de los diarios de campo correspondientes a la fiesta del 28 de octubre, de los días previos y de la economía en torno a ella, y se menciona la importancia del turismo cultural y religioso en San Hipólito, que, si bien no es objetivo de esta tesis, se plantea como una vinculación espacial, sumamente deferente a la sacralidad de la peregrinación.

**APROXIMACIÓN TEÓRICA-CONCEPTUAL DEL ESPACIO SAGRADO Y SUS
APROPIACIONES EN MÉXICO COMO PAÍS LATINOAMERICANO**

Como preámbulo de esta investigación doctoral, en este primer capítulo se presentan algunos antecedentes teóricos-investigativos —tesis y artículos académicos— que abordan, desde una perspectiva espacial o desde la religiosidad popular urbana, el culto de san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero, Centro Histórico, alcaldía Cuauhtémoc, de la Ciudad de México.

Posteriormente, se desarrolla una argumentación teórica-conceptual y se expone el concepto de espacio sagrado, entendido desde su configuración histórica en México como país latinoamericano; se da cuenta de la desigual evangelización por parte de la Iglesia Católica en territorio mexicano, y de la apropiación de sus espacios sagrados en la conquista española, que fueron, en parte, factores configuradores de expresiones religiosas al margen de catolicismo institucional. De tal suerte, estas expresiones gestaron una religiosidad popular, término muy debatido por ser, para especialistas de la religión, un término excluyente y poco aplicable; sin embargo, esta tesis la aborda como una creación del pueblo y una aportación al campo religioso, sin una connotación peyorativa ni exótica. Dado el contexto del área de estudio, se aborda esta tesis desde la religiosidad popular urbana, un aporte teórico específico, enfático en la configuración del tejido social urbano latinoamericano y de las particularidades de sus expresiones religiosas en el espacio.

Aunado a ello, se rescata a las peregrinaciones como expresiones de esta religiosidad creación de un sector social oprimido que, mediante estas, busca impugnar la estructura social, se apropia del espacio y territorializa su fe, al tiempo que se visibiliza. Así, un centro de peregrinaje si bien tiene una función devocional, también puede representar un espacio de enunciación política y festividad. En el templo de San Hipólito y San Casiano, los devotos y peregrinos del culto a san Judas Tadeo (sanjuderos), configurado, “predominantemente”, por subalternos o grupos marginados, encuentran un espacio sagrado al tiempo que un espacio de enunciación política y festividad urbana, lo apropian y lo hacen suyo cada 28 de mes, dentro del caos, el olvido y el despojo que representa la vida en la Ciudad de México, como urbe latinoamericana.

1.2 Configuración del espacio sagrado y características de la religiosidad popular urbana en México como país latinoamericano

1.2.1 Antecedentes teóricos e investigativos, tesis y artículos académicos

En la figura 1.1 se presentan siete títulos de tesis de una búsqueda realizada por la presente investigación, y se mencionan debido a su relación con este estudio, ya sea por su abordaje del culto a san Judas Tadeo desde la religiosidad popular o por su perspectiva histórica y espacial. Como se observa, durante la búsqueda sólo se halló un título de tesis que aborda estrictamente la devoción a san Judas Tadeo desde la geografía, posiblemente porque, como lo afirma Zeny Rosendahl (1996), existen causas de una relativa marginación del estudio de la religión por la geografía, concentradas en dos grandes matrices del pensamiento geográfico, el positivismo y la geografía crítica; pero rescatada su importancia en la geografía humanística.

El primero, porque el positivismo se caracteriza por un agnosticismo que niega la fe, al no poder comprobar la existencia de Dios; asimismo, en este pensamiento la geografía se considera una ciencia natural y al ser humano como un elemento más del paisaje. Por su parte, en la geografía crítica, los geógrafos marxistas piensan a la religión como una utopía que mantiene a las clases populares en la ignorancia y les quita posibilidades de adquirir una conciencia política. Lo anterior, también se relaciona con una meta educativa que les permita abandonar el pensamiento religioso y reconocer su estado de alienación. En la geografía humanística, por el contrario, se destaca al ser humano y sus significados, valores y objetivos, pues, tiene un enfoque abstracto. La crítica a la visión reduccionista del ser humano, principalmente después de 1970, favoreció a los geógrafos humanísticos la comprensión de las relaciones de los seres humanos y su mundo; así, defendió la dimensión subjetiva del individuo y los grupos sociales. Con este nuevo paradigma, fue posible elaborar una reflexión del fenómeno religioso en la geografía (*ibíd.*:22-23).

La presente tesis aborda desde la geografía, el fenómeno religioso generado por la devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México, pero con una visión crítica, que analiza este fenómeno más allá de sus alcances espaciales y su representación cartográfica. Encuentra en esta manifestación de la religiosidad popular urbana más que una expresión religiosa exótica descalificada institucionalmente, más bien, da cuenta de ella como una creación del pueblo que se visibiliza e impugna la estructura social.

Con base en lo explicitado, como argumentos iniciales de la presente tarea doctoral, es posible continuar con un breve análisis de cinco de las siete tesis citadas, y que, por su

temática, constituyen objeto de particular atención. Como primera tesis se encuentra *Los reggaetoneros y san Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*, investigación terminal para obtener el grado de Licenciada en Geografía Humana, de Paublina Mejía (2012). El trabajo de Mejía aborda la temática desde una perspectiva recurrida, “jóvenes marginados, su relación con el culto a san Judas Tadeo y el reggaetón”; sin embargo, debe destacarse su interés por la apropiación del espacio público circundante al templo de San Hipólito y San Casiano. De tal manera, constituye un antecedente para esta tesis doctoral (figura 1.1).

A este interés por el papel del espacio en la práctica cotidiana del culto en la Ciudad de México, específicamente en la colonia Guerrero y su relación con el Centro Histórico, presentándola como “espacio de ruptura”, el trabajo de Mancillas (2012), *Religiosidad al margen, escenarios, violencias y empatías en los cultos a san Judas Tadeo en la Ciudad de México y espiritismo marialioncero en Caracas*, es un referente para el análisis socioespacial del área de estudio (figura 1.1).

Marlene Luna (2016), en su tesis intitulada, *Significación y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito* (2016), para obtener la Licenciatura en Comunicación (figura 1.1), encuentra tres niveles de utilidad del fenómeno: a) utilidad simbólica de la creencia; b) utilidad simbólica del espacio público; y, c) utilidad material de la creencia. Su estructura coincide con la teoría sobre las funciones (devocional, política y turística) de un santuario, desarrollada por Rosendahl desde 1996, y la cual será empleada por esta tesis doctoral. Asimismo, Luna parte desde la comunicación y de las mediaciones de los procesos sígnicos de los creyentes, pero nuevamente se desarrolla la visión estigmatizante y reduccionista de la devoción sobre “los jóvenes (entre 14-19 años) con problemas de discriminación que, a través del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, encuentran un espacio público donde pueden interactuar con otros jóvenes pertenecientes al mismo estrato socioeconómico”.

Figura 1.1 Antecedentes investigativos sobre san Judas Tadeo y el templo de San Hipólito

Título	Nivel	Unidad	Año	Autor
Significación y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito.	Tesis de Licenciatura en Comunicación	FES Acatlán UNAM	2016	Marlene Luna Álvarez
San Judas Tadeo, el Patrón del barrio.	Tesis de Licenciatura en Comunicación y Periodismo	FES Aragón UNAM	2015	América I. Hernández Palacios
“San Juditas no me falla”. Historia y devoción a san Judas Tadeo (1922-2014).	Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria	ENAH	2014	Rolando Macías Rodríguez
La devoción a san judas Tadeo, espacio teológico para expresar la fe de un pueblo y lugar de encuentro con el resucitado.	Tesina para el grado de Bachiller en Teología	Instituto de formación teológica intercongregacional de México	2013	Irving Santiago Patraca (cmf)
Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a san Judas Tadeo en la Ciudad de México y el Espiritismo Marialioncero en Caracas.	Tesis de Maestría en Estudios latinoamericanos.	UNAM	2012	Yolloxochitl Mancillas López
Los reggaetoneros y san Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música.	Investigación terminal de Licenciatura en Geografía humana	UAM-I	2012	Paublina G. Mejía Herrera
Templo a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito ; 2008-2010, significación de objetos religiosos y comercio de la fe como sentido de pertenencia.	Licenciatura en Sociología	FES Aragón UNAM	2011	Carlos. I. Jaime Vargas

Fuente: elaboración propia

Contrariamente, el estudio de Rolando Macías, *“San Juditas no me falla”. Historia y devoción a san Judas Tadeo (1922-2014)*, elabora una reconstrucción etnohistórica e histórica de la devoción para comprender el presente, y cuyo trabajo de campo permitió establecer una tipología de perfiles de los devotos en el templo de San Hipólito, pues da cuenta de la variedad de ellos: jóvenes entre 14 a 28 años, que pueden ser guapiteñas,

tepichulos, chicas, reggaetoneros o chicos banda; jóvenes profesionistas y jóvenes padres de familia, de estratos bajos y medios; comerciantes informales y formales (tanto alrededor del templo como externos); transportistas; ex convictos; narcos; santeros; amas de casa; niños; adultos mayores; funcionarios públicos y hasta empresarios. Esta tesis reconoce dicha heterogeneidad, pero suma a la propuesta de Macías, una distribución diferenciada en el tiempo y en el espacio de los devotos a san Judas Tadeo, asistentes al templo de San Hipólito (figura 1.1).

Así, el acercamiento epistemológico de Rolando Macías aborda con gran profundidad el fenómeno y demuestra el nivel de involucramiento en campo. Lo anterior, sin olvidar la reconstrucción histórica y espacial de la Ciudad de México y del templo de San Hipólito y San Casiano, que permite identificar sus aspectos simbólicos. Además, al igual que la presente tesis, halla en el concepto de religiosidad popular urbana, de Parker (1993), la aproximación teórica más pertinente al fenómeno de la devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad. En este tenor, la propuesta de Macías incluye también la importancia de la migración en la configuración de esta urbe y su papel en la configuración del culto.

Por su parte, también en materia histórica del culto a san Judas Tadeo y del templo de San Hipólito, la tesina del sacerdote Irving Santiago (2013) representa una fuente que, aunque al enmarcarse dentro del catolicismo institucional con el sesgo que ello podría contener, no deben soslayarse sus aportes históricos provenientes de documentación oficial de la misma institución, la cual no es de circulación general (figura 1.1.).

Respecto a los artículos relacionados con el tema de estudio, derivado del trabajo de Rolando Macías, un par de trabajos han sido publicados: *Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México* (2016); y, *Fiesta y devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México* (2015). El primero y de mayor interés para esta tesis, retoma los procesos históricos y espaciales del templo, a fin de comprender el desarrollo de la devoción; en este, señala el año de 1955 como clave en la configuración devocional en México, pues, una de las vías en que se dio a conocer al santo fue mediante los migrantes que regresaron a México provenientes de Estados Unidos, donde el culto ya tenía un buen anclaje desde la crisis de 1929. De la misma forma, *San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción* (2011a), del Grupo de Investigación Social Habitus¹, identifica dicho año y la migración de retorno como factores fundamentales. *Una*

¹ Ávila, José Luis; Robles, Grizel; Maldonado, Vanessa; y, Serna Erick.

mirada a la devoción de los jóvenes a san Judas Tadeo (2011b), es un estudio que, desde la sociológica, constituye un acercamiento a los jóvenes devotos que acuden al templo de San Hipólito cada 28 de mes, a fin de saber quiénes son y sus peticiones (figura 1.2).

Figura 1.2 Artículos académicos sobre san Judas Tadeo y el templo de San Hipólito

Título	Año	Autores
San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción	2011a	Grupo Habitus
Una mirada a la devoción de los jóvenes a san Judas Tadeo	2011b	Grupo Habitus
Devoción a la Santa Muerte y san Judas Tadeo en Tepito y anexas	2011	Alfonso Hernández
Fiesta y devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México	2015	Rolando Macías
El consumo de solventes inhalables en la festividad de san Judas Tadeo	2015	Ortiz, Domínguez, Palomares
Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México	2016	Rolando Macías

Fuente: elaboración propia

1.1.2 Configuración histórica de la religiosidad popular en México y América Latina

Durante la época colonial, el Rey de España subordinaba a la Iglesia a sus proyectos políticos. La Iglesia Católica se hizo de un nuevo rebaño o feligreses, en una sociedad estratificada (peninsulares, criollos, plebeyos, nobles, negros, castas, mestizos e indios), (Masferrer, 2013a). Blancarte (2010: 96) en su artículo, *Las identidades religiosas de los mexicanos*, señala la presencia católica tanto en la identidad religiosa como cultural, en el pasado colonial e independiente de México, e inclusive de manera reciente:

“El pasado colonial ha marcado, por lo menos hasta fechas muy recientes, la identidad religiosa y hasta cierto punto la cultura del México independiente. El viejo principio de *cuius regio, eius religio*, establecido en la Paz de Augsburgo, significaba que cada rey o príncipe escogía la confesión de su preferencia (en un principio católica o protestante) y los súbditos estaban obligados a seguirla. Bajo ese principio, en Francia se estableció la lógica de *un roi, une loi, une foi*, es decir, que bajo una misma soberanía solamente podía haber una fe religiosa. Los reyes católicos de España no hicieron más que seguir ese mismo principio. [...]” (*Ibíd.*)

En este sentido, a la llegada de los españoles y del catolicismo ibérico a América Latina, era un catolicismo plural, una religión de frontera, producto de versiones portuguesas y españolas de la Contrarreforma (figura 1.3) e influenciado por las luchas contra los musulmanes, que tuvo —a través de la evangelización a manos de misioneros dominicos,

jesuitas, franciscanos y agustinos (política y teológicamente distintos) —, una penetración desigual en la extensa geografía mexicana (Masferrer, 2016). Se concentró principalmente en el Norte y Occidente (Aridoamérica) y, en menor medida, en Centro, Sur y Sureste (Mesoamérica), donde se encuentra la mayor parte de la población indígena (*ibíd.*).

Figura 1.3 Características del catolicismo ibérico trasplantado a América Latina

Entre 1500 y 1600 el catolicismo ibérico se volvió una expresión representativa de la Contrarreforma:
▪ Clerical, rígida, uniforme y sacramentalista, pero simbólica y devocional.
▪ Culto a la Virgen y a los santos; Navidad; Pasión y la Cruz; sentido religioso de la muerte y ritos para los difuntos; cofradías; procesiones; Semana Santa; fiestas religiosas; devociones masivas y grandes predicaciones.
▪ Teatralidad en el sentido trágico de la vida.
▪ Conciencia atormentada por el pecado y unida a un profundo sentido de la vida.
▪ Sentimiento mesiánico de expansionismo militar del Cristo español.
▪ Cristología donde están presentes de manera dramática el Cristo del Calvario; el Cristo liberador; y el Niño Jesús con la Madre.

Fuente: con base en Giuriati y Masferrer (1998:39-40)

Esta diferencia geográfica en Mesoamérica² constituiría el frente más débil de la Iglesia Católica ante una inminente pluralidad religiosa, tanto al interior como al exterior del catolicismo. Los indígenas desarrollaron lecturas del catolicismo desde sus cosmovisiones étnicas; así como a la postre, a finales del siglo XIX y principios XX, representaría un territorio de oportunidad para protestantes y evangélicos que, a través de esta población, lograron anclarse en la geografía de la religiosidad mexicana (Masferrer, 2016). Por su parte, los mestizos configuraron un catolicismo de dominación que les permitió justificar formas serviles de explotación indígena (*ibíd.*). En el caso de Aridoamérica, se implantó una sociedad novohispana que gestó su versión del catolicismo español de la Contrarreforma que, más adelante, configuraría el sector más conservador (*Los mochos*) y el “modelo del

² Comúnmente, este hecho histórico se refiere a la conquista de los mexicas por parte de los españoles, en el periodo 1519-1521; esto, ante una generalización suscitada por el dominio que los mexicas ejercían sobre otros pueblos, por ello, es normal asociar la conquista de México-Tenochtitlán con todo México, pese a que otros pueblos indígenas de Mesoamérica y Aridoamérica fueron conquistados paulatinamente. Así, no es posible hablar de la conquista de México sin entender la configuración de Mesoamérica, una civilización integrada por pueblos con culturas distintas pero una alimentación común (maíz, frijol, chile y tomate) y religión parecida (Navarrete, 2000). Entre los pueblos de Mesoamérica se encontraban los mexicas y tlaxcaltecas, quienes hablaban náhuatl y habitaban en el Altiplano central; además de otomís, matlatzincas y popolocas; en occidente, tarascos y nahuas; en Oaxaca, mixtecos y zapotecos; y en las costas de Veracruz, huastecos y totonacos; mientras que mayas chontales, yucatecos, tzotziles y tzeltales integraban el sureste. Todos ellos compartían elementos culturales comunes gracias al intercambio comercial, guerras y peregrinaciones (*ibíd.*).

catolicismo mexicano”. Como consecuencia de lo anterior, la poca población indígena de esta región fue “aislada en verdaderos enclaves” (Masferrer, 2013a; 2016: 66).

Ahora bien, específicamente sobre la relación indígena con el catolicismo, es muy importante hacer énfasis en las políticas laxas de la Iglesia Católica en beneficio de la Corona española, pues, de esta laxitud surgen justamente las primeras disidencias y reinterpretaciones del catolicismo trasplantado a América Latina. La Iglesia Católica, elemento legitimador de la empresa colonial, otorgó privilegios a la Corona a través de Real Patronato, se adaptaron las políticas eclesiásticas a sus intereses, como la designación de obispos dóciles y veto de bulas e instrumentos papales que no le beneficiaban. Además, la Corona impuso los sistemas de cargos políticos-religiosos que le permitían un aparente control social y político, en tanto una legitimación religiosa; no obstante, como ya se dijo, resulta que los indígenas adaptaron elementos del catolicismo a sus sistemas religiosos y, con estas bases, configurarían espacios sociopolíticos que les permitieron establecer sus propios sistemas de liderazgo (Masferrer, 2016).

“La religiosidad indígena posee un conjunto de elementos comunes como resultado de la situación colonial: sistemas de fiestas, cargos políticos-religiosos, articulación del trabajo público con el trabajo para las actividades religiosas y la configuración y asimilación de los sitios sagrado a las nuevas realidades. Un factor adicional es la persistencia de los especialistas religiosos tradicionales y las objeciones de las religiones institucionalizadas para otorgarles un espacio apropiado y digno.” (Masferrer, 2013a:129).

Consustancialmente a dichas políticas de control y estrategias de evangelización, como lo evidencia la anterior cita, el despojo de los indígenas de sus espacios o sitios sagrados³ y de sus deidades constituyó a la postre el “gran revés institucional”. Se impuso entonces el sistema de santos y vírgenes europeo (preferentemente de reinos controlados por los Habsburgo) y se impidió la canonización de santos locales; pero, los indígenas adoptaron santos católicos para la configuración de sus identidades locales. He aquí, el punto de partida de la expansión del culto mariano (Masferrer, 2013a;2016), figura central (en sus diversas advocaciones) y rasgo característico de la religión popular latinoamericana (Parker, 1993) (figura 1.4).

³ Los sistemas religiosos amerindios no existen la dicotomía occidental sagrado-profano, pues toda realidad se encuentra sacralizada (cosmoteísta) (Masferrer, 2013a).

Figura 1.4 Características del catolicismo popular latinoamericano

<ul style="list-style-type: none"> ▪ Sentimiento religioso profundamente afectivo, intuitivo y concreto; no ajeno a contradicciones y reacio al cambio.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Profundo sentido de Dios y su providencia. Un Dios lejano, pero a su vez, cercano, indulgente, aunque severo.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Dios está contenido en el culto y las cosas sacras: lugares (espacios sagrados) y bendiciones de imágenes, de velas, agua y otros múltiples objetos.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Culto a los muertos, un profundo sentido religioso atribuido a la muerte y una certeza en el más allá.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Catolicismo itinerante a través de desplazamientos a iglesias, santuarios o lugares sacros, vinculado al cumplimiento de promesas o gratitud por los beneficios recibidos.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gran capacidad de oración, aceptación de la vida y del sacrificio, de solidaridad con los más necesitados (pobres, enfermos, ancianos etc.)
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Devoción por Jesús y María en el contexto de Belén y la cruz.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Gran influencia del género femenino en la transmisión de valores y prácticas religiosas a los hijos.
<ul style="list-style-type: none"> ▪ Aceptación socio-cultural de sacramentos como el Bautismo, Confirmación, Primera Comunión, Matrimonio y ritos de muerte, denominados como ritos de paso.

Fuente: con base en Giuriati y Masferrer (1998:40-41)

Es entonces el catolicismo latinoamericano, un catolicismo plural en su origen, pero con “ingredientes simbólicos indígenas” que han fermentado en el tiempo y pasado por un filtro de sufrimientos y simbiosis, para derivar en un conjunto de caracteres reencontrados, aunque con varios matices. Así, la cosmovisión indígena con su profundo sentido religioso es un componente central de la cultura latinoamericana (Giuriati y Masferrer, *op.cit*); está presente abiertamente en México (principalmente elementos mesoamericanos), tal como se ha explicitado, al igual que en Bolivia o Guatemala; y de forma subterránea, en Argentina y Uruguay; en las clases mestizas de clases subalternas o en las grandes ciudades de América Latina. Aunado a ello, no es de menor importancia en el mestizaje latinoamericano, en las regiones donde la empresa colonial “importó” mano de obra esclava, la composición cultural africana (Parker, 1993).

A continuación, se exponen las características de la *religiosidad popular* y la *religiosidad popular urbana* del contexto latinoamericano, plétoricas de elementos simbólicos de este mestizaje y su sincretismo. Devocional, impugnante, liberadora y festiva, no inconexa, se encarga a través de la devoción a la Virgen o los santos, de dar solución simbólica a los problemas del cotidiano de las culturas subalternas, como salud, trabajo, relaciones afectivas y familiares, etc. Es entonces reivindicada contra la cultura dominante, es la esencia de la cultura popular latinoamericana (*ibíd.*).

“La cultura popular es, pues, aquella amplia producción cultural de las clases y grupos subalternos de la sociedad. Producción cultural dominada, pero de ninguna manera anulada, ni totalmente sometida en su capacidad de resistencia e innovación, como veremos, por lo demás, en la capacidad creativa del pueblo en materia religiosa.” (Ibíd.:58)

1.2.3 Debate teórico sobre la religiosidad popular y religiosidad popular urbana

Elio Masferrer (2013a) destaca que, durante mucho tiempo, los científicos sociales latinoamericanos han empleado conceptos provenientes de ámbitos culturales dominantes, a modo de modas conceptuales de los centros hegemónicos; no se construyen conceptos adecuados a la multiétnicidad y pluriculturalidad latinoamericana. Enfatiza en el término de *religiosidad popular* o *catolicismo popular* que, como antropólogo, ignora dicha complejidad histórica y cultural. Así, hace un llamado a sus colegas para respetar cada cultura y subcultura, y propone el término de *sistema religioso*: “sistema mítico, ritual-simbólico relativamente consistente desarrollado por un conjunto de especialistas religiosos, articulado o participando en un sistema cultural o subcultural” (ibíd.: 32). Para complementar este análisis, revisa la propuesta de Marzal⁴ sobre *catolicismo popular* o *religión popular*, y retoma directamente la definición (2002:315-316, citado por Masferrer, 2013a: 33-34):

“[...] el catolicismo popular puede definirse en general, como la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, las grandes mayorías del pueblo de América Latina, que se definen a sí mismas como católicas, a pesar de su escaso cultivo religioso [...] que se debe tanto a la falta de una mayor atención de parte de la Iglesia institucional [...] como a que dichas mayorías no buscan atención religiosa y se contentan con <<ser católicos a su modo>>”. (ibíd.)

Asimismo, el autor destaca los fundamentos del término: a) un sistema religioso (conjunto de creencias, prácticas rituales, formas de organización y normas éticas), en el cual, los católicos populares participan de las fiestas patronales y peregrinan masivamente a los santuarios de Cristo, Virgen María o los santos; b) se transmite de generación en generación, por medio de las devociones populares y por un proceso de socialización y no por una catequesis formal; c) forma subculturas religiosas con base en el marco socioeconómico y sector social que lo vive, que pueden ser: elementos guardados del

⁴ Manuel Marzal fue antropólogo, sacerdote jesuita y asesor de espacios confesionales, cuyos estudios académicos se basaron en la cultura y religión en América Latina. Entre sus obras se encuentran, *Historia de la antropología indigenista: México y Perú* (1981); *El sincretismo iberoamericano* (1985); *Historia de la Antropología Social* (1996); *Historia de la Antropología Cultural* (1997); y *Tierra encantada, tratado de antropología religiosa* (2003).

mundo indígena y africano, el campesinado, colonias sub-urbanas, marginales y la misma burguesía; y d) no es un conjunto de prácticas inconexas, es la religión mediante la cual, la mayoría de los latinoamericanos dan sentido a su vida (*ibíd.*).

Para Masferrer, de ser aceptado el término *religiosidad popular* por el científico social, aceptaría entonces que este se circunscribe al pueblo, y que las clases altas no tienen capacidad para crear sus propias propuestas religiosas y se apegan a la ortodoxia de la Iglesia Católica. El autor difiere de ello, pues sustenta que las clases altas también generan sus propias construcciones religiosas sin necesariamente obedecer a las “oficiales” (*ibíd.*). No obstante, vale la pena retomar la observación de José Luis González (1996), para quien las experiencias cristianas de la élite son muy diferentes a las experiencias del pueblo, aunque existan lazos simbólicos que comparten una imprecisa realidad, el catolicismo:

“El catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultural pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces, imprecisa realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente distintas.” (*ibíd.*:303)

Ciertamente, en Latinoamérica, las experiencias de la élite son distintas a las del pueblo, con énfasis en el espacio urbano. Si bien existen elementos comunes entre una “religiosidad” practicada por clases altas y medias —como las prácticas devocionales y promesas a los santos y/o la Virgen— que las vinculan a grupos trabajadores, subproletariados, campesinos y masas de desempleados y subempleados, estas prácticas en estos últimos se dan dentro de una cultura popular, y tienden a disminuir su expresión entre más alta sea la escala social (Parker, 1993). De hecho, “los santos son representaciones fundamentales del catolicismo popular, son seres espirituales que se encuentran junto a Dios en el cielo, al tiempo que en la Tierra y, por medio de su imagen, pueden intervenir a favor de los hombres, sin la mediación institucional” (Rosendahl, 1996).

Por lo anterior, la religiosidad popular debe ser vista como resistencia del pueblo oprimido ante las clases dominantes, y no como una expresión religiosa exótica; es un conjunto de ritos, creencias y un saber oral recreados en la memoria del pueblo. Es el pueblo que crea y recrea el campo religioso (*ibíd.*). Esta investigación doctoral no refiere a la religiosidad popular desde una mirada peyorativa, institucional, sociocéntrica o entocéntrica, sino como una creación del pueblo latinoamericano a través de la cual se visibiliza en el espacio apropiándose de él, es el empoderamiento del pueblo mediante prácticas rituales propias.

Ahora bien, existe una aportación dada por Cristian Parker (1993) más adecuada para este estudio, “religiosidad popular urbana”, que puntualiza sobre las características de la religiosidad popular en el espacio urbano latinoamericano, y enfatiza la heterogeneidad social de las ciudades de la región. Dado que el área de estudio, la Ciudad de México, es un espacio urbano de síntesis de esa diversidad espiritual, cultural, fusión étnica y religiosa de este país (Gutiérrez, 2005:629), resulta aplicable para esta investigación:

“La “religión popular urbana” es un término genérico del que no se debe abusar, dado que recubre una multiplicidad muy heterogénea de expresiones religiosas que corresponden a las mayorías populares que habitan en las periferias y suburbios de las grandes y medianas ciudades latinoamericanas. Su sujeto es el complejo y diversificado mundo de las clases urbano-populares, obreros industriales, trabajadores por cuenta propia, desocupados, mujeres pobladoras, jóvenes estudiantes de ambientes populares, marginados de todo tipo, clases y capas vinculadas complejamente con los procesos de modernización capitalista y su modalidad en América Latina” (Parker,1993:166)

Estas expresiones religiosas, desarrolladas hace más 60 años al interior de la cultura popular urbana de América Latina, se expresan en aquellos espacios urbanos, “colonias proletarias”, “barriadas marginales”, “villas miseria” o “favelas”, resultado de las abominables desigualdades de las urbes continentales, producto de un sistema capitalista excluyente, reproductor de la miseria y explotación e incapaz de elevar el nivel de vida de las masas populares. Cabe decir que, las barriadas populares y colonias marginales son concentradoras de generaciones de campesinos que, al asentarse en el hábitat urbano, se incorporan social y simbólicamente al modo de vida y valores de este, por lo tanto, su religión se ve afectada (Parker, 1993). Por ejemplo, para su sobrevivencia en vez de los ciclos naturales y su estrecha vinculación con la tierra, incorpora sus propias estrategias de subsistencia o depende de la obtención de un trabajo. Se transforma en una religiosidad periódica influenciada por momentos críticos de la vida como el divorcio, una tragedia, muerte, desempleo o enfermedad; además de ser menos folclórica, festiva y multitudinaria, características fundamentales de la religiosidad popular en un ámbito rural (*ibíd.*).

La religiosidad popular en el ámbito urbano también es menos practicante (vida pastoral independiente y no apegada a los valores institucionales de la Iglesia Católica, como la moral y la asistencia dominical), pero participa de una vida cotidiana religiosa que se manifiesta en los hogares y la vida colectiva del barrio (Semana Santa, Mes de María, Domingo de Ramos); así como, en las fiestas patronales que han adquirido un sentido diferente en la ciudad, pues existen nuevas devociones y rituales populares en santuarios

urbanos , promesas, procesiones y creencias urbanas. Lo anterior, no degrada su arraigo y profundidad (*ibíd.*).

1.2.4 El espacio sagrado en México y sus apropiaciones

Con la conquista española, Hernán Cortés destruyó los templos pre-cristianos para construir sobre ellos iglesias católicas. De acuerdo con Sopher (citado por Rosendahl, 1996), esta imposición dio lugar a que, el mismo espacio compartiera su sacralidad con ambas manifestaciones, indígena y católica; cuando un sistema no sustituye completamente a otro, ambos comparten el mismo lugar (*ibíd.*).

Víctor Turner, en *El centro está afuera: La Jornada del peregrino* (traducción de *The Center out There: Pilgrim's Goal*, de Víctor Turner, 1973, por Cuellar, 2009), halla que, parte de los santuarios más destacados de México se levantaron sobre centros de peregrinaje paganos precolombinos o en la periferia de ellos; y, en esta tendencia de sobreponer tiempos y estructuras que complejiza el carácter de los centros peregrinos, también santuarios construidos en un tiempo sagrado anterior comparten escena con otros santuarios y edificios construidos en periodos más recientes. Tales condiciones han propiciado la sobrevivencia de centros peregrinos destacados, pues han sido erigidos sobre centros más antiguos (Guadalupe, Chalma, Izamal y Ocotlán) o cerca de ellos. Para Turner, la sobrevivencia de los peregrinajes es un misterio, pero se inclina a decir que, le imprimen a la ortodoxia religiosa una nueva vitalidad, más que declararse en contra; “lo viejo” debe demostrar todavía su capacidad milagrosa, rescata partes de su pasado y las renueva.

“Los sitios o espacios sagrados fueron víctimas de una política de apropiación de la Iglesia Católica como resultado de una estrategia de evangelización que implicó la cooptación de los sitios sagrados indígenas. A modo de ejemplo, es importante recordar que en el Tepeyac se veneraba a una deidad femenina, Tonantzin (Giurati y Masferrer, 1998) y en Chalma también existía un santuario prehispánico (Rodríguez-Shadow, Shadow 2000). Los sitios sagrados pueden, entonces, ser reivindicados por la Iglesia Católica —que probablemente tenga allí un templo desde la colonia—, por la comunidad que construyó el templo —pues considera que es el resultado de su trabajo comunal— por la Federación —que lo expropió por las Leyes de Reforma—, por los grupos indígenas tradicionales y por los no conversos, sin dejar de mencionar a grupos religiosos neo-indios o nativistas que consideran a estos sitios como espacios sagrados de su propia religión.” (Masferrer, 2013a: 130)

Como se ha explicitado, en México los diferentes grupos se apropian del espacio sagrado desde su ámbito rural o urbano, clase social, espiritualidades, cosmovisiones y prácticas rituales, pero, en los grandes centros de peregrinaje católicos coexisten diversas formas de

apropiación, inclusive comparten sacralidad, imprimiendo un carácter complejo. Se configuran como espacios donde se encuentran —a veces hasta se confrontan— lo “institucionalmente correcto” y la resistencia del pueblo mediante la religiosidad popular, así como el ayer y el presente.

Con base en las características de la organización y desarrollo espacio-temporal de los centros de peregrinaje en México, la presente investigación considera que, el templo de San Hipólito y San Casiano, ubicado en el Centro Histórico de la Ciudad de México, anteriormente el centro de la gran Tenochtitlan, se encuentra muy cerca de la Basílica de Guadalupe, en el Tepeyac. Unidos por la avenida principal de Paseo de la Reforma que, a la altura de la glorieta de Peralvillo se convierte en calzada de los Misterios, y, la cual, en un México prehispánico unió a México-Tenochtitlán con el Tepeyac, el templo de San Hipólito constituye un centro de peregrinaje que ha sobrevivido, literalmente, en el tiempo y en el espacio. Actualmente, es apropiado y resignificado por una “hermandad prometedora y renovada”, como diría Turner (*ibíd.*:63); así, el templo de San Hipólito y San Casiano hoy es conocido en la Ciudad de México como “la iglesia de san Judas Tadeo” o “la casa de san Judas Tadeo”, pese a su advocación oficial que parte de 1521.

Está por demás decir que este templo tiene su propia historia, desarrollada en el capítulo tres; sin embargo, es prioritario adelantar que se ubica, también, sobre la calzada Tlacopan, una de las tres calzadas de la traza urbana de la gran Tenochtitlan, y hoy llamada avenida Hidalgo. En una apropiación del espacio de la derrota española a manos de los mexicas durante la “noche triste” (30 de junio de 1520), los españoles, posteriormente, en este lugar levantaron la ermita de Los Mártires, y otra, bajo la advocación de san Hipólito, ahora para conmemorar la caída de México-Tenochtitlán (13 de agosto de 1521) a manos de Hernán Cortés y sus hombres.

Si bien el templo se levantó en una suerte reivindicación del orgullo español, hoy en día, cada 28 de mes se revindica en esta urbe caótica como un espacio de enunciación política y visibilización de las clases oprimidas, predominantemente, pues no se pretende endosar al culto como exclusivo de los sectores menos favorecidos; empero, específicamente, el templo de San Hipólito es un espacio donde acuden los perfiles más representativos de este sector y configuran una religiosidad popular urbana absolutamente representativa del pueblo de las grandes urbes latinoamericanas.

Referente a la apropiación, Rosendahl (1996:59) señala que, la religión desde un punto de vista geográfico, puede analizarse mediante la apropiación de determinados segmentos del

espacio. Los espacios apropiados son denominados territorios, así, la territorialidad es el control del territorio por un conjunto de prácticas de instituciones o grupos; la religión, por lo tanto, crea sus propios territorios.

A fin de complementar este acercamiento conceptual, fundamento de la presente tesis, para Cristina Teresa Carballo, en su trabajo intitulado, "Repensar el territorio de la expresión religiosa" (2009:28), el territorio requiere del espacio: "[...] el territorio un espacio apropiado, ocupado y dominado por un grupo social para asegurar su reproducción y satisfacer las necesidades vitales, que pueden ser tanto materiales como simbólicas". De esta manera, el trabajo de Carballo tiene sus bases teóricas en Claude Raffestin (1993)⁵, quien encuentra que los tres elementos del territorio son: apropiación del espacio, poder y frontera; cuando hay una apropiación hay una necesidad de frontera, un componente básico en la construcción de la identidad y la alteridad que se sustenta justamente en el territorio (*ibíd.*)⁶. La frontera del territorio se manifiesta como "[...] conjunto de representaciones colectivas derivadas de sistemas de relaciones al interior de un grupo, las que se encuentran mediadas por la memoria y cultura compartida. [...] La frontera se define entonces como diferenciador cultural, territorial y temporal." (Carballo, 2009:37)

Con base en los componentes políticos, socioeconómicos y culturales, evidentemente permeados por elementos indígenas (mesoamericanos) y coloniales, de los devotos a san Judas Tadeo, representativos de las mayorías en las urbes latinoamericanas, y sin afán de excluir a otras clases sociales presentes en menor número y en tiempos distintos (patrones espacio-temporales), esta tesis abordará el estudio del espacio sagrado, el templo de San Hipólito y San Casiano, en la colonia Guerrero, Ciudad de México, como un espacio de función política y devocional, de las tres funciones (devocional, política y turística) identificadas por Rosendahl (1996 y 1999). Esto, sin olvidar la función festiva señalada por la antropóloga Kali Argyriadis (2016)⁷. Así, las peregrinaciones a san Judas Tadeo de cada 28 de mes, que se empoderan y apropian de las calles de la Ciudad de México, consolidan su objetivo y se apropian a su vez del templo de San Hipólito y San Casiano, lo hacen suyo a su manera (desinstitucionalización), desde su posición social, económica, política y

⁵ Geógrafo suizo cuya obra referencial se intitula: "Por una geografía del poder".

⁶ Ver "Por una geografía del poder", reseña de Javier Rentería Vargas, profesor del Departamento de Geografía y Ordenamiento territorial, de la Universidad de Guadalajara, en *IXAYA, Revista Universitaria de Desarrollo Social*.

⁷ Asesoría personal el día 11 de julio de 2016.

cultural. Le imprimen más que una función devocional, constituye un espacio de enunciación política para los grupos subalternos con una memoria y cultura compartida.

1.3 La peregrinación y su función política en México como país latinoamericano

1.3.3 La peregrinación como apropiación espacial en México y América Latina

Giuriati y Masferrer (*op.cit.*) encuentran que la peregrinación comporta una estructura básica o esencial: a) un camino, b) un lugar de llegada (un lugar sacro o un centro donde lo sacro es accesible), y c) el encuentro con el misterio (Divinidad). La acentuación de un elemento sobre otro varía entre las diversas culturas y religiones⁸. Las peregrinaciones en América Latina expresan “[...] una espacialidad dinámica de procesos rituales que accionan valores y símbolos dominantes de la sociedad [...]” (Carballo, *op.cit.*:32); son rituales de tránsito liminal que llevan a las personas de un estado a otro, es el paso del espacio-tiempo profano al espacio-tiempo sagrado (rituales de paso). Los creyentes mediante el ritual se apropian del espacio sagrado (santuario), se territorializa; también, a lo largo de la ruta peregrina, los creyentes materializan en el espacio su reproducción simbólica, podría decirse que se trata de “territorios de itinerancia ritual” (*ibíd.*).

“La expresión religiosa de los grupos sociales como otras manifestaciones de fe latinoamericanas, posee un carácter singular, según sus raíces culturales y marcos sociales. En particular, las peregrinaciones, las devociones populares y los espacios sagrados constituyen —en el universo católico periférico del nodo institucional— una geografía de complejas transformaciones y adaptaciones. Además, en los rituales de las prácticas de los peregrinos se apropian de las estructuras modernas —y contemporáneas— dando como resultado una trama social dinámica de una eminente riqueza espacial.” (*Ibíd.*:20)

En esta misma línea, Shadow y Rodríguez (1994a)⁹, la pertenencia de clase, etnia y localidad influyen y transforman instituciones, como el catolicismo romano, el cual experimenta adaptaciones a estas particularidades. Por ello, es importante contextualizar a las peregrinaciones “a pie” como “creaciones culturales de una clase social específica”

⁸ En el caso de las religiones orientales, arcaicas y precolombinas, como el caso de México, América Central y Perú, a través del peregrinaje y las fiestas pretenden recuperar el tiempo primordial, por ello, el tiempo es circular, es visto como un continuo retorno al origen; y respecto a la manifestación de lo divino, relatos simbólicos explican la naturaleza de lo divino y su vinculación con el mundo, entonces se dirigen hacia montañas, ríos, manantiales, etcétera, donde lo divino está vital. Por el contrario, en las religiones monoteístas (Moisés, Mahoma, Buda o Cristo) el tiempo es lineal, tiene una conclusión y lo divino no impregna al mundo, el hombre tiene un papel decisivo en ella (Giuriati y Masferrer, *op.cit.*).

⁹ Shadow y Rodríguez refieren su estudio a peregrinaciones en el contexto rural; sin embargo, esta tesis encuentra aplicable su visión dialéctica en el contexto urbano.

(*ibíd.*:83). En Latinoamérica son manifestaciones de la religiosidad popular, de una religión práctica que privilegia “el aquí y ahora” en la vida terrenal, procuran dar certidumbre a las inciertas condiciones materiales de sus países hundidos en el subdesarrollo; son manifestaciones de un sector social que implora la intercesión de los poderes sobrenaturales sobre sus condiciones de clase, en tanto, impugnan las estructuras dominantes (*ibíd.*).

Así, las peregrinaciones en la región expresan estas asimetrías, producto de una economía política alimentada de la reproducción de las desigualdades. Si bien los símbolos religiosos centrales (pasión y muerte) logran vincular a los diferentes estratos de una sociedad, esto es de manera ambigua, pues el pueblo, a través de la peregrinación, además de la gratuidad y la promesa, implora la intercesión de sus protectores sobrenaturales ante la incertidumbre causada por su pertenencia de clase y subordinación a los grupos dominantes, cuestionan e impugnan la estructura (*ibíd.*).

La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac:

La gente se va reuniendo en el santuario del Señor de la Cueva alrededor de las 3 de la mañana. Las puertas de la iglesia abren a las 3:30 y las personas se ubican en su interior. Se debe esperar la llegada de los barrios con su mayordomo respectivo. Además, cada barrio traerá su imagen de la Virgen, su estandarte y su bandera nacional que lleva la guadalupana al centro. La peregrinación no puede partir hasta que hayan llegado todos los barrios [...]

[...] Algunos barrios más acaudalados llevan dos imágenes una grande y otra chica. Además se carga el estandarte del barrio y su bandera. Los peregrinos salen con alegría de la iglesia y se encaminan para llegar a la Basílica del Tepeyac a las 7. Al final de todos va la banda de música que toca todo el camino desde una camioneta descubierta.

La peregrinación avanza a paso veloz. En muchos momentos la gente debe correr para no quedarse atrás. Si bien ya varias personas recorren la ruta e el coche, la mayor parte de los peregrinos considera que debe hacerse la ruta a pie. [...] A la salida las personas buscan a los de su barrio para ir con ellos, pero el lapso extenuante de la marcha hace que la gente se mezcle entre sí.

Los integrantes son casi todos del pueblo de Iztapalapa. Hay jóvenes y niños, hombres, mujeres y ancianos. [...] Las formas de peregrinar son de lo más variado. Algunos jóvenes van platicando amigablemente entre ellos, mientras los ancianos van rezando el rosario [...] Los motivos para peregrinar también son variados. [...] Son comunes las mandas por la salud y el bienestar. Un hombre comentaba que desde que iba había dejado de tomar. Otra señora nos platicaba de la importancia de ir con los de su “pueblo” [...] En todo caso, el fervor religioso se expresa ampliamente como un motivo para ir, pero con frecuencia se conjuga con el deseo de recibir algún favor o ayuda sobrenatural.

Garma (1994:69-71)

Los diversos relatos sobre el desarrollo de las peregrinaciones narran de manera exquisita la preparación previa que conllevan y el desarrollo de estas. Durante las narraciones se da cuenta de la organización económica y operativa de la jornada, de sus escenarios (simbólicos y sociales), de las actitudes colectivas e individuales, sagradas o profanas; asimismo, son un espejo de las condiciones políticas, sociales y culturales características del tiempo y espacio en que tiene lugar la jornada (Cuéllar, *op.cit.*). Hoy, se da cuenta que las peregrinaciones incorporan a los medios de transporte tradicionales —a pie, burro o caballo— el uso del automóvil, autobuses, aviones o trenes (*ibíd.*), en una modernización de la religión y sus manifestaciones. Sin embargo, en Latinoamérica, “las peregrinaciones corporadas a pie son una manifestación de una religiosidad popular”, de creyentes pertenecientes a un sector con un “matiz sociocultural específico” que, a través de ellas, impugnan la estructura, se resisten, se legitiman (Shadow y Rodríguez, 1994a:83-84) y territorializan su fe e identidad¹⁰.

Ahora bien, poco se ha hablado del final de la peregrinación, la cual no culmina precisamente a la llegada al espacio sagrado. Al final de su búsqueda, el peregrino se topa con ferias y mercados alrededor del santuario (Cuéllar *op.cit.*), inclusive dentro del templo se ofertan diversos objetos religiosos (imágenes, llaveros o medallitas con la imagen del santo o la Virgen casi a modo de suvenirs) (De la Torre y Gutiérrez, 2005). Aquí, debe hacerse un paréntesis, pues los objetos religiosos no son una materialización vacía de la religión, el contexto ritual le dota de un valor sagrado, el creyente lleva consigo un pedacito de la divinidad, es la continuidad espacio y tiempo sagrado más allá del peregrinaje (*ibíd.*).

En México, como país latinoamericano, sus peregrinaciones no son la aceptación abnegada del *statu quo*, es un fenómeno subversivo ante la estructura social (Turner y Turner, 2011, citado por Shadow y Rodríguez, 1994b)¹¹. Considerado un país peregrino por excelencia, cada año millones de peregrinos viajan hacia alguno de sus santuarios para cumplir una manda, pedir un favor o manifestar su devoción a un santo, responsable de su bienestar

¹⁰ Las procesiones son itinerarios a otra escala, se configuran el espacio intra-urbano, entre ellos, calles y plazas de un sector de la ciudad en diversos tiempos sagrados; entre los itinerarios preestablecidos de las peregrinaciones y los itinerarios de los devotos. Son rituales religiosos que también adquieren un sentido político, exhiben orgullo e identidad, solidaridad y fuerzas de un grupo social; conservan así, su propósito religioso y político, por ello, se tornan públicos, y con ese fin el espacio construido se vuelve indispensable (Rosendahl, 2004;51).

¹¹ Shadow y Rodríguez (1994b) refieren para su análisis el trabajo de Edith y Víctor Turner (1978) *Image and Pilgrimage in Christian Culture*, cuya edición referida por esta tesis corresponde al año 2011; sin embargo, esta investigación tomó como fuente primaria el texto de Víctor Turner (1973) *The Center out There: Pilgrim's Goal* (traducido por Cuéllar, 2009.).

(*ibíd.*). La Virgen de Guadalupe, símbolo movilizador de 20 millones de peregrinos anuales hacia su santuario en México (Maldonado, 2012), emergió como un símbolo de liberación y de *communitas*, “[...] relación generada espontáneamente entre seres humanos pertenecientes a un todo y hechos individuos nivelados e iguales, despojados de atributos estructurales [...]” (Cuellar, *op.cit.*:46). Representante de la antiestructura, morena y hablante nahua, defendía a las clases inferiores (Shadow y Rodríguez, 1994b); pero, posteriormente, con sus peregrinaciones a manos del clero y la devoción extendida en la sociedad mexicana, se convirtió en ícono del nacionalismo, y su calidad de *communitas* y antiestructura se unió con el concepto de estructura; la igualdad fue reemplazada por la “integración” promovida por el Estado (*ibíd.*).

Esta tesis considera que, el culto guadalupano —anteriormente sin paragonamiento alguno en México— hoy comparte espacio y escena en la Ciudad de México con el culto a san Judas Tadeo y Santa Muerte, como cultos representativos de los grupos subalternos, aunque no exclusivos. El culto a san Judas Tadeo, como santo de las causas difíciles o desesperadas, llena perfectamente el vacío de esperanza en una sociedad cada vez más estratificada que necesita y renueva creencias, sentidos y peregrinajes. De acuerdo con datos de la Sociedad Latinoamericana para el Estudio de las Religiones, es el segundo santo más venerado, después de la Virgen de Guadalupe, en la Ciudad de México. Como lo dice Turner (Cuellar, *op.cit.*), para comprender la peregrinación en México contemporáneo se requiere entender la segmentación social de su sociedad y sus vicisitudes.

Respecto a los nuevos peregrinajes y otras manifestaciones religiosas clandestinas, con base en las observaciones hechas por Turner (*ibíd.*) en México, en los inicios de la era de Acuario (*New Age*), emergieron como “fenómenos sociales significantes y visibles” en un periodo de cambios sociales acelerados (*ibíd.*:23). Esta dinámica se extendió a las décadas de 1990 y 2000, con fuertes cambios en la sociedad mexicana, de los cuales se hablará en los capítulos tres y cuatro. En este tiempo, “imaginarios religiosos” de diversos orígenes (principalmente esotéricos orientales) fueron apropiados y resemantizados por la religiosidad popular mexicana, la cual ha sido mediante sincretismos, una forma de resistencia y confrontación entre la religión oficial y los creyentes (De la Torre y Mora, 2001:114; De la Torre, 2013a). Aunado a ello, nuevas generaciones tomaron cultos a santos seculares, renovaron o resemantizaron cultos a santos católicos destinados a sucumbir, así como sus peregrinaciones y fiestas patronales, para dar nuevos sentidos a sus vidas (*ibíd.*).

La renovada devoción a san Judas Tadeo es un claro ejemplo de un santo canónico que actualmente también es tratado, por un sector de sus devotos, como santo secular (ejemplo, Santa Muerte, Malverde o Maximón), pues, dentro de su especialidad como santo de las “causas difíciles”, intercede por las causas al margen de la ley (De la Torre, 2013a). Sí, nada más impugnador que los santos seculares, perseguidos y castigados por la iglesia, pero adorados por sus fieles porque los acompañan en sus actividades clandestinas, miedos y angustias —migración, violencia, narcotráfico, injusticias, vida y muerte—, día a día de las sociedades latinoamericanas (*ibíd.*). La figura 1.5 muestra la forma en que, la fe a la Virgen de Guadalupe se ha unido al culto de San Judas Tadeo, en una suerte de acompañamiento de una sociedad urgida de esperanza; así pues, la Virgen de Guadalupe “ya no es suficiente”. De esta forma, en el templo de San Hipólito y sus espacios circundantes es frecuente encontrar a peregrinos con ambas imágenes contenidas en una diversidad de objetos religiosos que apelan a sus “influencias celestiales”, para dar sentido a sus vidas y como estandarte de su condición y lucha social alterna.

Vistiendo santos, el pueblo es capaz de elegir sus propios mártires y de reescribir ritual y oralmente hagiografías ejemplarmente mundanas. Los migrantes y fronterizos de Tijuana seleccionan a Juan Soldado porque sufrió un martirio a causa de la injusticia judicial (Valenzuela 2001). Los argentinos consagran al Gauchito Gil por razones similares y le confían la protección milagrosa en las carreteras (Frigerio 1995). Los narcotraficantes han erigido a Malverde como milagroso protector. Los fieles a La Santa Muerte, dicen, representa la equidad y la justicia porque es lo único que todos los vivos comparten: la muerte prometida. A ella se le reza el rosario cada día primero, se le llevan exvotos a su altar, se le entonan alabanzas, los mismos elementos que conforman la práctica de la religiosidad popular, pero en torno a una imagen que estaba en los templos medievales, y que hoy parece aterradora para la jerarquía católica [...] El Maximón guatemalteco nació entre los pueblos mayas para ser travestí, pues es ambivalente en su sexualidad, en su etnicidad, y también en su moral (Pedrón Colombani, 2008) (*ibíd.*:53).

Figura 1.5 San Judas y Lupita: una devoción



Fotografía tomada en campo: 28-12-2016

1.3.4 La peregrinación y la fiesta como apropiaciones espaciales en la Ciudad de México

Como ya fue explicitado y de acuerdo con Parker (1993), la festividad en el ámbito urbano es menos multitudinaria, folclórica, practicante y se privatiza, de tal suerte, la masividad encuentra sus sustitutos en el mitin político, el deporte popular, la fiesta secular, entre otras expresiones; sin embargo, esta tesis encuentra que, la peregrinación en el ámbito urbano no forzosamente pierde su masividad y no se sustituye en el mitin político. Con base en González (*op.cit.*), si bien los sectores marginados no están plenamente conscientes de su postura crítica mediante su práctica religiosa, sus expresiones a través de sus códigos simbólicos les permiten manifestarse sin temor a la represión. Debe hacerse hincapié, que la conciencia social dialéctica en el caso de los sectores urbano-marginales o sectores subalternos es menos evidente que en el ámbito rural, debido al proceso de occidentalización experimentado; aun así, la religiosidad popular no deja de ser un proyecto alternativo, pero con otros objetivos, por ejemplo, en vez de la lucha por la posesión de parcelas de tierra para cultivo, está en juego el suelo urbano habitacional (*ibíd.*):

“Las frecuentes peregrinaciones gremiales a la Basílica de Guadalupe nos hacen pensar que quizá sea México uno de los mejores ejemplos históricos de esa complicada síntesis que, al menos los sectores populares, logran entre religión y realidades tan seculares como rebeliones, lucha política, acciones sindicales y reivindicaciones sociales.” (*Ibíd*:316).

Esta cita permite realizar una analogía con las peregrinaciones a san Judas Tadeo hacia el templo de San Hipólito y San Casiano, evidentes en las calles de la Ciudad de México cada 28 de mes y con énfasis el 28 de octubre, caracterizadas por su masividad y fuerte carga política. Son rituales a través de los cuales, sindicatos, colonos, familias, amigos, oficinistas, estudiantes, migrantes (indígenas y mestizos), de pueblos originarios¹², y sujetos al margen de la ley, provenientes de alcaldías y de la periferia de la Ciudad de México, principalmente, se visibilizan en la ciudad y territorializan su fe, al tiempo que demandan la intercesión de san Judas Tadeo para conseguir un trabajo, atención médica, salud, dinero, salir de prisión, dejar las drogas, entre muchas otras “causas difíciles”. Muchas de ellas, como lo señala González (*ibíd.*), “necesidades personales” en una tendencia a la individualización, propia de una sociedad civil occidentalizada que contrasta con la tradición comunitaria del catolicismo popular; pero, desde la perspectiva de esta tesis, necesidades que aquejan a la sociedad mexicana.

Ahora bien, posiblemente, dentro de su lógica consciente no existe la impugnación de sus condiciones de clase, pero conllevan un cuestionamiento a la credibilidad en las instituciones de Estado y a su papel dentro de una sociedad asimétrica. Así, sus expresiones religiosas representan una alternativa para hacerse visibles y satisfacer sus necesidades en el caos e inmediatez de la urbe. Por lo explicitado, las peregrinaciones en la Ciudad de México, con sus correspondientes pueblos originarios, no siempre pierden masividad y son una manifestación política implícita.

Pero, poco se ha hablado de la festividad como elemento fundamental de la religiosidad popular, que de la misma forma que la peregrinación, presenta variaciones entre ámbitos. En este sentido, Parker (1993), quien cita a Octavio Paz, dice la suntuosidad y número de fiestas populares en la región son directamente proporcionales a la pobreza, pues son el

¹² Pueblos que, anterior a la colonización, se encontraban en un proceso elevado de desarrollo sociocultural, político y económico, además, conectados en toda la región mesoamericana. Conservan algunos de sus elementos culturales: lengua; organización social en redes de parentesco ritual, fiestas y santos; organización territorial en pueblos y barrios (Oehmichen, 2015).

único lujo que el pueblo se puede dar. Bajo estos argumentos, tanto la ciudad como los pueblos “se dan sus lujos” mediante fiestas regidas por un santo, la Virgen o por Jesucristo:

“La fiesta, como todo ritual popular, es una condensación de rituales no cotidianos que transforman el diario vivir e introducen simbólicamente un nuevo mundo. Es suspensión de los parámetros “normales” del tiempo-espacio ordinario y la introducción a un tiempo-espacio extraordinario (por ello el exceso en la expansión: grito, música, canto; y en el consumo: abundante bebida, alcohol, comida), que regenera desde la subversión de lo ordinario por medio de la libre expresión de la contradicción, de la discontinuidad, de lo grotesco y lo espontáneo. [...]

Sus reglas son distintas, allí se introduce una moral, una sociabilidad, una economía y una lógica que contradice la de todos los días. [...] A través de la fiesta el pueblo se libera de las normas y opresiones que se le imponen: se burla de los dioses, de los principios y de las leyes.” (Parker, 1993:190)

En el ámbito rural, la festividad está frecuentemente ligada al calendario agrícola; también, la celebración colectiva del santo patrono del lugar expresa el localismo y representa un acontecimiento comunitario que refuerza su identidad y estructura tradicional. La estructura comunitaria reforzada permite la organización religiosa de las cofradías y mayordomías (sistemas de cargos religiosos), para así, afirmarse frente al clericalismo de la religión oficial (catolicismo). Asimismo, en la fiesta patronal que constituye una función integradora de primer orden, los miembros de cada unidad comunitaria sociocultural, a través del derroche y la exuberancia del canto, la bebida y el baile, refuerzan sus lazos identitarios (*ibíd.*).

Por su parte, los barrios en la ciudad también tienen sus fiestas, y, aunque sus lazos identitarios y comunitarios de la pequeña comunidad no existen, porque están configurados por desconocidos, la fiesta religiosa —patronal o con motivo de un rito de paso (bautizo, matrimonio, velorio, etcétera)— rompe el anonimato y la angustia en la monotonía de la urbe. La fiesta, entonces, es la ocasión para reconstruir el tejido simbólico de las identidades sociales anteriores, que se objetivaban en una devoción también pasada; así pues, se ligan nuevamente los lazos simbólicos de una devoción rescatada, configurando una identificación colectiva (*ibíd.*).

Los espacios públicos circundantes al templo de San Hipólito, plaza Zarco, jardín San Fernando, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma, cada 28 de mes, también son apropiados por numerosos puestos ambulantes configuradores de una economía informal, cada vez creciente; comida a bajo costo, veladoras, playeras con la imagen de san Judas Tadeo, imágenes de bulto de diversas manifestaciones de lo sagrado (Virgen de Guadalupe, Santa Muerte, Malverde, Buda, Hadas y san Judas Tadeo, entre otros) dibujan un “paisaje devocional” a modo de una síntesis de la diversidad religiosa y cultural actual

de la urbe. Asimismo, miles de peregrinos y devotos ahí se dan cita a modo de una fiesta; para muchos de ellos, además de un sacrificio mediante su peregrinar, representa un día familiar, una oportunidad entre amigos para escabullirse del cotidiano, comer, beber, obtener regalos y otras dádivas ofrecidas por devotos, como agradecimiento por algún favor recibido del santo. De esto se dará cuenta durante en el capítulo cuarto, correspondiente al trabajo de campo de esta tesis doctoral.

1.3.5 Tendencias actuales del espacio sagrado y del peregrinaje en la Ciudad de México

Respecto a la tendencia a la desinstitucionalización en el espacio urbano, en el caso del área de estudio, Ciudad de México, para Hugo José Suárez, en su obra, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la ciudad de México* (2015a), en México, la religiosidad no se ha desplazado al ámbito de lo privado, continúa en el centro de la sociedad actual, pero lo religioso tiene nuevas y diversas manifestaciones que rompen con aquellas formas tradicionales de concebirlo. Dios ya no está en la institución ni en el templo, ahora ha salido a las calles mediante altares, grafitis o ermitas, entre otros, no sólo a Cristo o la Virgen, sino a diversas materializaciones de lo sagrado (como Santa Muerte), particularmente en la Ciudad de México (*ibíd.*). Esto no quiere decir que los grandes espacios sagrados dejen de convocar masas de creyentes, pero ahora comparten su sacralidad y popularidad (*ibíd.*). Para De la Torre (2013a), la distribución espacial de la fe constituye una expresión material de la religiosidad popular, refrenda la desinstitucionalización y, más bien, conlleva al retorno de formas de practicar altares y ritos frente a los vaivenes de la sociedad contemporánea.

Parafraseando nuevamente a Suarez (2012), en lo urbano, la disposición de la estructura espacial —calles, viviendas iglesias, parques, comercios, etcétera— que expresan jerarquías, circuitos y prioridades, así como modelos y sistemas de percepción a los agentes sociales, precede a quienes hacen uso de ellas, pero estos a su vez, se apropian, recrean y reinventan el espacio, imprimiendo sus propios significados. Por ello, las estructuras simbólicas y las estructuras del espacio no son independientes, las formas del espacio develan los modelos culturales de quienes habitan esos lugares (*ibíd.*).

En el caso específico de la Ciudad de México, Ana María Portal (2009) encuentra en los altares y cruces de la urbe, elementos simbólicos y afectivos que llenan el espacio de significados, en parte, como forma de protección ante una inseguridad urbana creciente desde hace más de 60 años; “ya no se sabe quién es extraño” en un contexto de

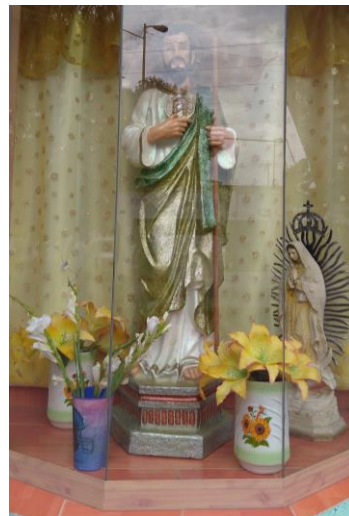
inseguridad urbana, producto del empobrecimiento y polarización de clases sociales (*ibíd.*). Constituyen, por lo tanto, una estrategia para poner orden al espacio de una ciudad aparentemente caótica, si bien ante la inseguridad, también en la necesidad inherente de pertenencia, mediante la apropiación de los espacios “públicos” en extinción, al tiempo que, pone nombres y rostros al espacio del anonimato urbano (visibilización), y deja a la luz lo más personal de un sujeto, su fe (*ibíd.*).

Las figuras 1.6 y 1.7 son ejemplos de los altares o representaciones gráficas encontrados en las calles de la Ciudad de México, y son explícitas como forma de territorialización, no sólo de una devoción, sino de una identidad y un entorno social; es la producción del espacio. Además, nuevamente se evidencia la “coalición de poderes celestiales” de san Judas Tadeo y la Virgen de Guadalupe como estandarte de los grupos subalternos.

Figura 1.6 El graffiti como forma de territorialización: El Patrón y Lupita cuidan Iztapalapa



Figura 1.7 El Patrón y Lupita viven en Iztapalapa



Fotografías tomada en calles de Iztapalapa 08-09-2017

Se puede dilucidar así, al espacio público urbano apropiado por “nuevas” formas, en tanto estrategias, de manifestación de lo sagrado; los diversos grupos sociales de la urbe disputan o negocian el territorio mediante sus prácticas rituales y elementos culturales; el espacio público será entonces dotado de significados e identidades a partir de lo sagrado, como lo señala Ana María Portal:

Lo anterior implica comprender que el espacio público no es neutral, es un escenario de conflictos y negociaciones sociales a diversas escalas que lo redefinen continuamente y que, si bien el Estado es el garante para su uso, los grupos sociales concretos establecen estrategias específicas para su utilización, su organización y su significación, desplegando y recreando los referentes identitarios necesarios para su reproducción.

Así, las ciudades en su expansión han generado nuevas modalidades de lo público, o nuevas ubicaciones de las prácticas tradicionales. Tal es el caso al que quiero referirme aquí. La práctica religiosa en México es un quehacer ancestral. Sin embargo, en el espacio urbano representa una forma culturalmente específica de apropiación del territorio en donde el concepto de lo sagrado juega un papel central. Un elemento fundamental en todo este proceso lo representan los actores sociales que construyen, usan, se apropian y significan estos espacios públicos locales dentro de las ciudades.” (Portal,2009:63)

La presente investigación matiza al considerar que la apropiación del espacio del anonimato mediante la implantación en el territorio de elementos simbólicos, a su vez, “marca el territorio”; específicamente los cultos a san Judas Tadeo o a la Santa Muerte se han vinculado en la Ciudad de México con sectores marginados, e inclusive recientemente, a la delincuencia, en una resignificación de la devoción por algunos devotos pertenecientes a las nuevas generaciones, y su presencia iconográfica en las calles puede leerse como: “territorio rudo”, al tiempo de crear una suerte de estigma espacial, principalmente de manera mediática. Dicho de esta forma, se cuestiona el argumento de Macías (2016), quien, en su investigación intitulada, *Entre espacio y tiempo. Devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México*, afirma que los devotos de San Judas sólo se dejan ver físicamente cada 28 de mes y que no poseen en sí estructuras localizadas (figuras 1.6 y 1.7).

Respecto a la apropiación del espacio público por colectividades, se suma lo dicho por García Zavala (2010:50), para quien símbolos rituales¹³, refiriéndose a Santa Muerte¹⁴ y san Judas Tadeo, por ejemplo, han salido del espacio privado al espacio público, donde los devotos celebran el ritual de manera colectiva y les permite identificarse como una nueva comunidad: “Cuando el símbolo adoptado se posesiona del espacio público puede generar tensión no solamente con la institución religiosa, sino con la comunidad misma.” El arraigo de estos símbolos rituales es más visible en el espacio público urbano porque los cambios generados por procesos de secularización y por la migración constante característicos de la ciudad, obstaculizan el arraigo de símbolos mayores, excepto por la Virgen de Guadalupe, presente tanto en el espacio público y privado (*ibíd.*). Alfonso Hernández (2011), investigador del centro de estudios tepiteños y cronista del barrio de Tepito, en su artículo, *Devoción a Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas*, dice sobre su barrio:

“Y como los pobres no tienen lugar en el Cielo, tienen que buscar la manera de sobrevivir en la Tierra, en un barrio en que las vecindades semejan el Paraíso, las calles el Purgatorio donde todo se paga, y las azoteas en el que muchos se pierden en el vicio [...]” (*ibíd.*: 45)

“El nicho de la Santa Muerte en Alfarería 12 contiene una emotividad emosignificativa, destacable por la manera en que los devotos escenifican su identidad co-fundiendo hitos cronotópicos con escenarios de dramatización social, donde la imagen de la muerte es adoptada como un tonal destinado a proteger y para protegerse.” (*ibíd.*:41)

Asimismo, en la Ciudad de México, particularmente el 28 de cada mes, se puede ver en el transporte público (peseros, combis, autobuses, Metrobús y Metro) y en sus calles, andar peregrinos con su “san Juditas” en brazos, en andas, sobre la espalda, tatuado en su cuerpo o contenido en los colores de un collar, hasta llegar al altar del templo de San Hipólito, a

¹³ Factor social y fuerza positiva en un campo de actividad, asociado con los intereses humanos, propósitos, fines y medios. Tiene como principal característica la condensación de diversos significados. Ciertos símbolos rituales pueden ser dominantes (Turner, 1980). Por ejemplo, de acuerdo con García (2010), Cristo es un símbolo mayor dentro de la Iglesia Católica, pero en sus diferentes advocaciones puede actuar como protector de una comunidad y sus conductas rituales serán distintas. Aun así, Cristo y la Virgen siguen como figuras centrales; mientras los santos, dentro del catolicismo popular, son susceptibles a ser símbolos rituales debido a que los devotos los han especializado en la solución de determinados problemas: san Ignacio de Loyola protege contra los espíritus malignos; san Benito, ante enfermedades contagiosas; a santa Clara de Asís se acude en casos de alcoholismo; santa Inés, en problemas matrimoniales; y, santa Bárbara es solicitada para alejar la maldad y protege a las mujeres. Todos ellos considerados por la Iglesia Católica como amigos o cercanos a Dios, de tal manera interceden por los problemas humanos y terrenales (*ibíd.*)

¹⁴ Para la Iglesia Católica la Santa Muerte no es cercana a Dios ni santa, por ello, no puede realizar milagros (García, 2010). Esta investigación se desmarca de la postura institucional.

modo de una apropiación del espacio o territorialización diferenciada del resto de los días (espacio-temporales), cuando comparten espacio con devotos de otros grupos sociales.

Los altares y grafitis de múltiples imágenes religiosas implantadas y pintadas en las calles de la Ciudad de México, y aquellas que se erigen sobre los hombros o la espalda de sus creyentes que con devoción las cargan y pasean por esta ciudad que invisibiliza, omite, confunde y desquicia, revelan la existencia de una comunidad creyente, de su fe, de sus miedos y necesidades, en tanto, la toma autónoma del espacio y del tiempo. Suárez (2012), concluye que las imágenes sembradas en el espacio, las procesiones y su calendario —administrados por sus habitantes—, develan la reinvencción y la apropiación del espacio y el uso autónomo del tiempo.

Esta tesis propone que, en el culto a la Santa Muerte y en el culto a san Judas Tadeo, este último objeto del presente estudio, la autonomía de sus fieles es la principal característica de la devoción, donde la institución pasa de ser dominante a la estratégica “aceptación”. Colonos, sindicatos, familias y grupos urbanos de jóvenes e indígenas que configuran el culto a san Judas Tadeo decidieron salir a las calles de la Ciudad de México cada 28 de mes con su santo en brazos hacia el templo de San Hipólito, mejor conocida por ellos como “la casa de san Juditas”, “el de las causas difíciles o imposibles”, en una suerte de cambio extraoficial hasta de la advocación del templo. García Zavala (2010) destaca la particularidad del templo de San Hipólito, pues en él, un símbolo ritual (san Judas Tadeo) ha desplazado a un símbolo mayor (san Hipólito), esto se debe principalmente a tres motivos:

- 1) por la especialidad de san Judas Tadeo de brindar ayuda en las causas difíciles (taumaturgia);
- 2) por la falta de difusión, por parte de la Iglesia Católica, de la imagen de san Hipólito;
- 3) la falta de especialización de san Hipólito en la resolución de las necesidades humanas.

Así, soterrando su advocación oficial (san Hipólito) es, sin lugar a dudas, “la casa de san Judas Tadeo”, cuya imagen actualmente ocupa la mayor jerarquía del templo, el altar; pero, de acuerdo con las dinámicas de la religiosidad popular observadas por Suárez (2015a), este importante centro de peregrinaje a nivel nacional comparte su sacralidad con altares o grafitis de las calles, en tanto territorialización¹⁵ de una identidad devocional,

¹⁵ De acuerdo con Suárez (2008), obedece a una tendencia a la desinstitucionalización mediante la “desterritorialización” (las comillas son responsabilidad de la autora) de la fe del templo; esto, desde

socioeconómica y cultural; así, numerosas peregrinaciones parten de estos altares y no de otros templos o parroquias hacia el templo de San Hipólito, particularmente el 28 de octubre¹⁶, en una forma de “organización popular urbana no institucional”. En el templo de San Hipólito y San Casiano la llegada masiva de devotos pone en constante tensión la relación dicotómica institucionalización- desinstitucionalización, pues la fuerte atracción de este templo refrenda la necesidad de un espacio dedicado específicamente al culto, pero también, de un espacio de enunciación y visibilización.

A las “[...] instancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial –aunque sin quebrar totalmente con ella– y que configuran de una manera autónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa.”, Suárez (2008:119) los denomina “agentes para-eclesiales contemporáneos”. Esto debe entenderse como devotos encargados de organizar y llevar a cabo peregrinaciones y festividades sin la intervención total o mediación de la Iglesia Católica, lo que, a su vez, desdibuja la organización de los sistemas de cargos políticos-religiosos mencionados en otros párrafos. Suárez habla todavía de una cierta dependencia de la institución; no obstante, en el caso del culto a san Judas Tadeo en la Ciudad de México, esta propuesta toma un matiz más autónomo, más desinstitucionalizado y no busca una estructura paralela a la institución. Con base en la experiencia del trabajo de campo de esta tesis doctoral (capítulo cuatro), las autoridades del templo de San Hipólito, los sacerdotes, están lejos de intervenir en la llegada, organización y comportamiento de los devotos y peregrinos.

1.4 Plataforma teórica para el abordaje de las funciones del espacio sagrado y sus apropiaciones espaciales

1.4.1 Las ciudades-santuario y su caracterización espacio-temporal

Zeny Rosendahl refiere en la mayoría de sus estudios (1996,1999 y 2004) a la “ciudad-santuario” o “hierópolis”, las cuales son “[...] lugares de peregrinación, constituyen centros funcionalmente especializados que existen en numerosos paisajes y bajo la influencia de diversas religiones. [...] A causa de su particularidad, presentan lógicas funcionales

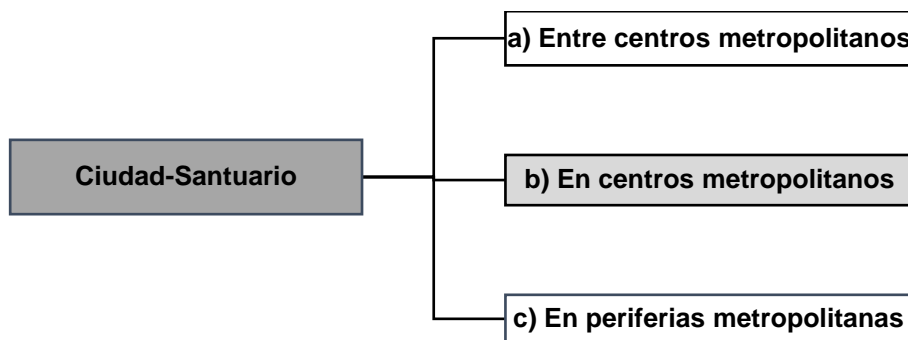
la perspectiva de esta tesis, implica paralelamente una territorialización de la fe en las calles del espacio urbano.

¹⁶ Fiesta anual.

espaciales distintas de otros lugares céntricos, centros industriales y otros tipos de centros urbanos” ¹⁷ (2004:47).

Entre las lógicas funcionales lo sagrado ocupa la mayor centralidad, pautada por los peregrinos y los especialistas religiosos, y subordina las actividades económicas y los distintos servicios; aunado a ello, durante el año presenta diferencias respecto de sus alcances espaciales (locales, nacionales o regionales), determinados por el tiempo sagrado y el tiempo común. Ahora bien, en las hierópolis de sociedades donde los movimientos políticos adquieren un papel cuasi religioso, se atribuye una connotación política a lo sagrado (Rosendahl, 2004). Respecto a su localización geográfica, se pueden clasificar en tres tipos: a) ciudades-santuarios entre centros metropolitanos; b) ciudades-santuario en centros metropolitanos; y, c) ciudades-santuarios en periferias metropolitanas (Rosendahl, 1996:75) (figura 1.8).

Figura 1.8 Tipología de ciudades-santuarios por Rosendahl (1996)



Fuente: elaboración con base en por Rosendahl (1996:75)

En el caso de las “ciudades-santuario en centros metropolitanos”, estos tienden a presentar una frecuencia permanente de devotos con escala local o menor de actuación; presentan una organización singular y repetitiva, el espacio sagrado es recreado por lo menos una vez por semana o de manera mensual. De tal suerte, en estos centros de peregrinaje los tiempos sagrados semanales, mensuales y anuales se sobreponen; pero usualmente, el semanal y el mensual recibe menor flujo de devotos y su escala de influencia es menor, en cambio, la fiesta anual o patronal es mayor (*ibíd.*). Asimismo, puede ocurrir que en un tiempo sagrado concurren dos espacios sagrados, como en la Basílica de Guadalupe o en Chalma, en México (*ibíd.*).

¹⁷ Para conocer a profundidad el concepto véase a Rosendahl, 1996: 75-108 y 2004:49-51

Si, se procede estrictamente con los parámetros de la ciudad-santuario, el área de estudio (templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero) no reúne las características para denominarlo así, pues se encuentra en la Ciudad de México, donde las actividades urbanas no están relacionadas exclusivamente con el templo, además de compartir importancia espacial y devocional con la Basílica de Guadalupe; sin embargo, es considerado como un “centro de peregrinaje”, el segundo de mayor envergadura de esta urbe, y el tercero a nivel nacional, nuevamente después de la Virgen Guadalupe (Tepeyac), y de San Juan de los Lagos. Asimismo, cumple con otras características espacio-temporales de una “ciudad santuario en centro metropolitano”. De tal suerte, el templo ha desarrollado una visible actividad social y económica, formal e informal, de manera cotidiana y más evidente en el espacio cada 28 de mes, particularmente en octubre por la llegada de devotos y peregrinos (sanjuderos) a la fiesta patronal y, que constituye a través del ambulante, parte de la fiesta que se apropia del espacio urbano público circundante.

Ahora bien, una vez identificado al templo de San Hipólito y San Casiano como un “centro de peregrinaje metropolitano”, es posible traer al texto el pilar teórico de esta investigación. A continuación, se exponen las tres categorías de análisis geográfico de una ciudad-santuario católica en América Latina, distinguidas por Rosendahl (1999) con base en: 1) su paisaje religioso y forma; 2) rituales religiosos y función (devocional, política y turística); y, 3) interacciones espaciales de la peregrinación (*ibíd.*). Esta tesis aplicará tal categorización al templo de San Hipólito y San Casiano, y son las categorías 2 y 3 las que competen a esta investigación. En el siguiente punto se desarrollarán las funciones devocional, política y festiva.

1.3.2 Funciones del centro de peregrinaje con base en sus apropiaciones espaciales

Un centro de peregrinaje está marcado por la práctica religiosa y también pueden desarrollar otras funciones, algunas tan presentes que lo hacen fuertemente especializado (*ibíd.*). Rosendahl (Rosendahl, 1999:85-96) encuentra tres funciones, no necesariamente todas desarrolladas o en el mismo nivel, estas son: devocional, política y turística (*ibíd.*). A esto debe sumarse la función festiva, identificada por Kali Argyriadis para esta investigación.

Las peregrinaciones a San Judas Tadeo de cada 28 de mes, consolidan su objetivo y se apropian a su vez del templo de San Hipólito y San Casiano, lo hacen suyo a su manera (desinstitucionalización), desde su posición social, económica, política y

cultural. Le imprimen más que una función devocional, constituye un espacio de enunciación política y festividad para los grupos subalternos con una memoria y cultura compartida. Si bien, la función turística está presente, es muy incipiente y su influencia es mínima, más bien configurada por la cercanía con los espacios turísticos del Centro Histórico de la Ciudad de México; es una dinámica turística que transita entre el turismo religioso y el cultural. De tal suerte, el presente artículo no considera la función turística como elemento de trascendencia.

Un ejemplo de un santuario con las tres funciones fuertemente desarrolladas es la Basílica de Guadalupe. Respecto a la presente tesis, a manera de hipótesis, el análisis de estas funciones en el área de estudio permitirá conocer las distintas formas de apropiación espacial entre los devotos y peregrinos de san Judas Tadeo que acuden al templo de San Hipólito. Si entonces, se parte de que los peregrinos que acuden cada 28 de mes a este templo pertenecen a predominantemente a sectores subalternos, dejaría en evidencia una apropiación espacial que le imprime una fuerte función devocional y política, y lo especializa como un espacio de enunciación y territorialización de tales sectores, al tiempo que lo produce como un espacio festivo. A continuación, se exponen brevemente las tres funciones abordadas por esta tesis (figura 1.9):

Figura 1.9 Funciones del espacio sagrado y sus formas de apropiación

FUNCIONES	APROPIACIÓN
Función devocional	La organización y distribución de los símbolos en el espacio que identifican a un grupo social, a modo de un “paisaje” que ofrece una identidad espacial. La organización del santuario debe aproximar al devoto a Dios (Rosendahl, 1999).
Función política	El espacio sagrado visto también como espacio político, donde sectores oprimidos o marginados de la sociedad, por ejemplo, migrantes, se identifican como un grupo digno y con identidad propia; puede representar un símbolo nacional; o una materialización (territorio) del poder de la comunidad (Rosendahl, 1999).
Función festiva	Dado que, una de las características de la religiosidad popular es su fuerte ánimo festivo, este también produce al espacio sagrado como al espacio circundante. Esta función representa un espacio-tiempo alejado del cotidiano de la urbe, la oportunidad de convivir y festejar.

Fuente: elaboración propia

1.3.3 Interacciones espaciales de los peregrinos y sus apropiaciones espaciales

El comportamiento espacio-temporal de las peregrinaciones está determinado por las fechas establecidas a lo largo del año por el santuario, ya sea en eventos marcados por

calendario litúrgico o no. Son interacciones espaciales producidas por una mezcla de lo sagrado y lo secular (Rosendahl, 1999). Esto corresponderá y definirá los patrones espacio-temporales. Parafraseando a Rosendahl, las peregrinaciones pueden abordarse desde:

a) **La intensidad de las interacciones.** Se encuentra directamente relacionada con el tiempo sagrado marcado en el calendario. Las fiestas patronales y los fines de semana del tiempo común atraerán flujos de peregrinos; sin embargo, la intensidad de los flujos será distinta entre un tiempo y el otro, dentro de un mismo santuario (Rosendahl, 1999:99-107).

b) **Desplazamiento de los participantes.** La diversidad de participantes revela formas de interacción en el espacio y tiempo diferenciadas entre sí. Aquí, no están reservadas a la relación de los individuos con lo sagrado, también por la relación entre los grupos heterogéneos participantes (turistas religiosos, peregrinos o comerciantes) (*ibíd.*). Sus formas de apropiación del espacio determinarán su organización; el espacio social se prepara de una manera para recibir al peregrino. La espacialidad del comercio, por consiguiente, será distinta. La venta de objetos religiosos atiende la demanda en el tiempo sagrado.

c) **Alcance espacial de la fe.** El alcance espacial de un santuario es directamente proporcional al evento del calendario de cada uno, sea litúrgico o no. En este sentido, un tiempo sagrado puede ser un día específico, como cada día 28 del mes, tiempo de San Judas Tadeo; pero la escala del alcance espacial puede, también, estar en función de la conmemoración de la muerte de un santo o un evento relevante de la Iglesia Católica (*ibíd.*).

Desde el año 2000, con base en García Zavala (2010), el templo de San Hipólito y San Casiano recibe a diario devotos de san Judas Tadeo provenientes de distintos puntos de la ciudad, pero el 28 de mes, el arribo de los peregrinos es tal durante todo el día que, la avenida Hidalgo, se cierra. El 28 de cada mes ingresan cerca de 20 mil personas al templo, sin contar a los fieles que sólo lo visitan por fuera; mientras, un 28 de octubre puede llegar a convocar hasta 100 mil devotos de diferentes partes de México, inclusive, este día se ofrecen más de 15 misas. Asimismo, este día el comercio se extiende alrededor de templo, ofrece diversas imágenes de bulto, estampas, playeras, escapularios, pulseras, e incontables objetos religiosos de diversas manifestaciones de la religiosidad urbana, pero difícilmente se encontrará la imagen de san Hipólito (*ibíd.*) (figura 1.10).

Figura 1.10 La fiesta de San Judas: retrato de un 28 de octubre



Fotografía tomada en campo, afuera del templo de San Hipólito, sobre avenida Hidalgo, 28-10-2016.

1.3.4 Principales templos y/o santuarios en México y sus interacciones espaciales

En México, país todavía católico (92.9 millones de personas), millones de personas emprenden viajes para visitar sus santuarios que, como se ha visto, muchos fueron edificados con la conquista española (Turner y Turner, *op.cit.*). Estos lugares privilegiados han adquirido el carácter de centros de peregrinaje y algunos también de atractivos turísticos por cuatro circunstancias que, de acuerdo con los Turner, son: a) por haber registrado alguna aparición; b) por poseer estatuas, crucifijos e imágenes de la Virgen u otros santos; c) por contener reliquias de mártires o santos con poderes curativos; y, d) por haber alcanzado fama por su antigüedad y asociaciones históricas (*ibíd.*). Respecto a los centros cuyo peregrinaje descansa en crucifijos e imágenes de santos, para efectos de esta tesis se considera la clasificación propuesta por Maldonado (*op.cit.*), basada en la funcionalidad de estos, y son: a) las que representan posibilidades de brindar ayuda (san Judas Tadeo o san Charbel); b) las expresiones dolientes (Cristo); y, c) la especialización milagrosa (Virgen de San Juan de los Lagos).

La Basílica de Guadalupe constituye el más destacado a nivel nacional e internacional con 20 millones de visitantes¹⁸ al año, de acuerdo con el Pontificio Consejo para la Pastoral de Migrantes e Itinerantes; inclusive, supera desde hace tiempo a la Basílica de San Pedro en El Vaticano, tal como lo demuestran datos del 2006 y 2007, años en los que, el santuario guadalupano recibió 14 y 15 millones cinco mil visitantes, respectivamente (Maldonado,

¹⁸ En todos los casos “visitantes” refiere de manera general a turistas y peregrinos.

op.cit.). Anterior a 2006, de acuerdo con Maldonado (*ibíd.*), no existían datos o listas respecto a la importancia de los santuarios, por lo cual, es probable que desde años atrás el santuario del Tepeyac haya encabezado la lista; no obstante, con base en Giuriati y Masferrer (*op.cit.*:53), para el año de 1998 ya se hablaba de ocho millones (Fuentes oficiales del santuario), pero desde ese entonces ya se testificaban de 12 millones.

En la lista de los santuarios más visitados a nivel nacional (figuras 1.11 y 1.12), figura la Virgen de San Juan de los Lagos, en Jalisco, y el santuario de Zapopan, también en esta última entidad. A estos santuarios marianos se suman el dedicado a la Virgen de Juquila, en Oaxaca; y a la Virgen del Rosario en Talpa, nuevamente, en Jalisco. En cuanto a los santuarios de devoción no mariana, destacan: Santo Niño de Atocha, en Zacatecas; Cristo Rey, en Guanajuato; y el Señor de Chalma, en estado de México (Maldonado, *op.cit.*; Sectur, 2016).

De la Basílica de Guadalupe se puede decir que, tan sólo el 12 de diciembre de cada año un promedio de 7.2 millones de personas la visitan (64% nacionales y 36% internacionales), una cifra equivalente a los visitantes extranjeros a La Meca, de acuerdo con datos del 2016. La mayoría de ellos son originarios de la Ciudad de México, Puebla, Guerrero, Jalisco, Oaxaca y Chihuahua; mientras que, de los visitantes internacionales, un gran número proviene de Estados Unidos, España, Colombia, Alemania y Argentina (Sectur, *op.cit.*). Ahora bien, el templo de San Hipólito y San Casiano, de acuerdo con la Sociedad Latinoamericana para Estudios de las Religiones (ALER), recibe una importante cantidad de visitantes, pues aquí yace como advocación extraoficial san Judas Tadeo, santo con posibilidades de brindar ayuda en situaciones difíciles, y, por ende, es el segundo más venerado en la Ciudad de México (80 y 100 mil personas, el 28 de octubre)¹⁹, sólo superado por la Virgen del Tepeyac (figuras 1.11 y 1.12). A este templo arriban devotos provenientes de la Ciudad de México, estado de México, Morelos, Hidalgo, Puebla y Veracruz, principalmente.

Respecto al santuario de la Virgen de San Juan de los Lagos, su mayor afluencia se registra en los meses de enero, febrero, julio y agosto. En tanto, el santuario del Santo Niño de Atocha, en Plateros Fresnillo, Zacatecas, recibe visitantes en su mayoría nacionales, provenientes de la Ciudad de México, estado de México, Jalisco, Aguascalientes, Nuevo León, Durango, Guanajuato, Chihuahua y Querétaro. En importancia le sigue Cristo Rey, en Silao, Guanajuato, con festividades en octubre y noviembre, sus visitantes provienen de

¹⁹ Ortiz, Domínguez, Palomares; 2015

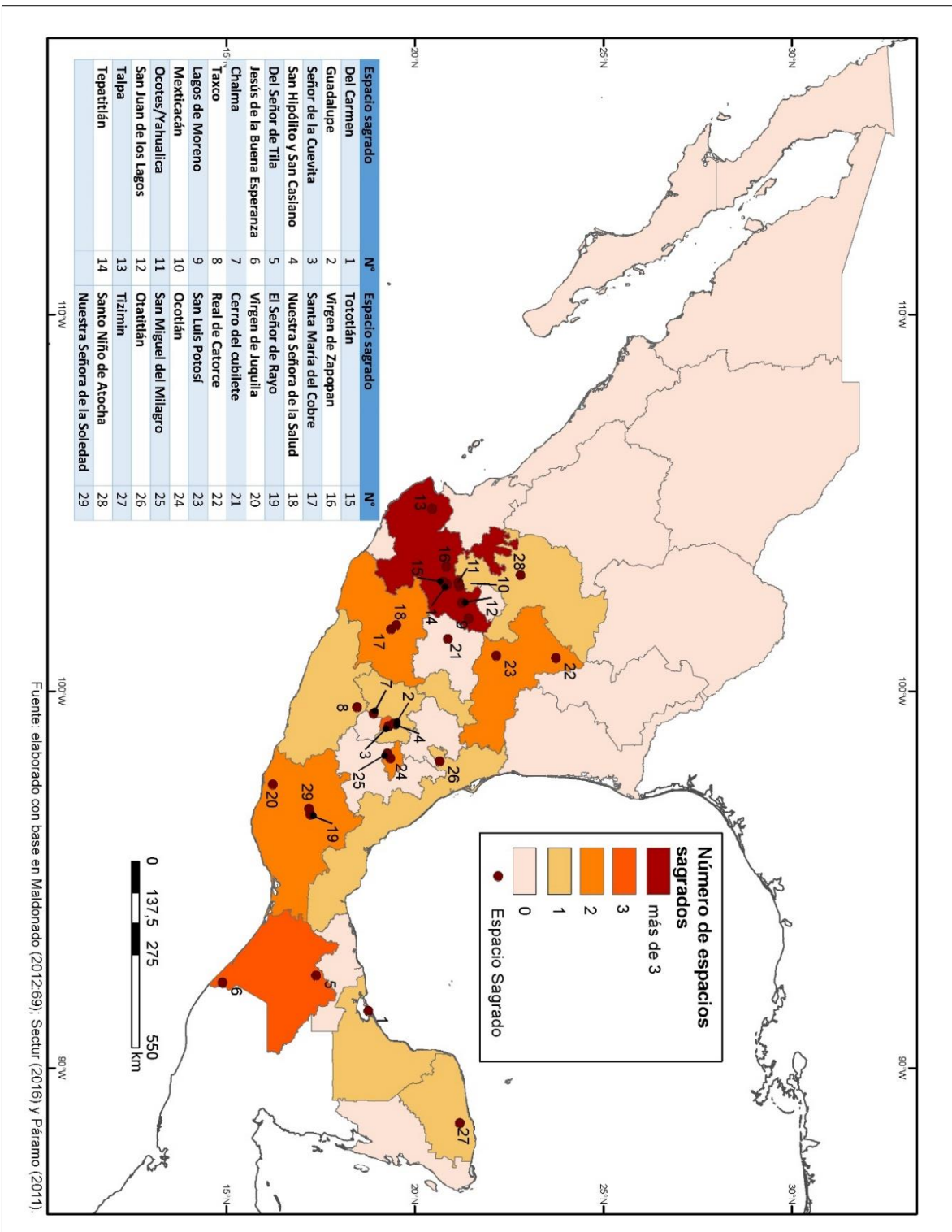
Jalisco, Michoacán, Aguascalientes, Durango y Zacatecas. Finalmente, aparece el santuario de Juquila, Oaxaca, cuya fiesta se celebra cada año el 8 de diciembre, y acuden visitantes de la región y de la entidad asentados en la Ciudad de México y el estado de México (Sectur, *op.cit.*) (figuras 1.1 1y 1.12).

Figura 1.11 Templos y/o santuarios más visitados de México, 2016 y 2017

Espacio sagrado	Entidad	Advocación
Cerro del cubilete	Guanajuato	Cristo
Chalma	Estado de México	Cristo Moreno
Del Carmen	Campeche	Virgen del Carmen
Del Señor de Tila	Chiapas	Cristo Moreno
El Señor del Rayo	Oaxaca	Cristo Moreno
Guadalupe	Ciudad de México	Virgen de Guadalupe
Jesús de la Buena Esperanza	Chiapas	Cristo Moreno
Lagos de Moreno	Jalisco	Nuestro Padre Jesús en el Calvario
Mexxicacán	Jalisco	Sagrado Corazón de Jesús
Nuestra Señora de la Salud	Michoacán	Nuestra Señora de la Salud
Nuestra Señora de la Soledad	Oaxaca	Nuestra Señora de la Soledad
Ocotes/Yahualica	Jalisco	El Señor del Encino
Ocotlán	Tlaxcala	Virgen María
Otatitlán	Veracruz	Cristo Moreno
Real de Catorce	San Luis Potosí	San Francisco
San Hipólito y San Casiano	Ciudad de México	* San Hipólito y San Casiano (San Judas Tadeo, extraoficial)
San Juan de los Lagos	Jalisco	Virgen Inmaculada Concepción
San Luis Potosí	San Luis Potosí	Pasión de Cristo
San Miguel del Milagro	Tlaxcala	San Miguel
Santa María del Cobre	Michoacán	Santa María del Cobre
Santo Niño de Atocha	Zacatecas	Niño Jesús de Santa María de Atocha
Señor de La Cueva	Ciudad de México	Pasión de Cristo
Talpa	Jalisco	Nuestra Señora del Rosario
Taxco	Guerrero	Pasión de Cristo
Tepatitlán	Jalisco	El Señor de los Milagros
Tizimín	Yucatán	Tres Santos Reyes
Tototlán	Jalisco	El Señor de la Salud
Virgen de Juquila	Oaxaca	Limpia y Pura Concepción
Virgen de Zapopan	Jalisco	Nuestra Señora de la Expectación de Zapopan

Fuente: elaborado con base en Maldonado (2012); Sectur (2016) y ALER.

Figura 1.12 Templos y/o santuarios más visitados de México, 2018



CONFIGURACIÓN SOCIOECONÓMICA, CULTURAL Y RELIGIOSA DE LA CIUDAD DE MÉXICO Y SU ZONA METROPOLITANA, UNA URBE LATINOAMERICANA

La Ciudad de México, como urbe latinoamericana, es una ciudad llena de contrastes sociales, económicos, políticos, culturales y religiosos sintetizados en su espacio. Producto de su larga geografía histórica, esta ciudad ha sido y es una urbe caracterizada por una marcada segregación socioespacial, anterior y posterior a la conquista española; su configuración ha tenido como patrón territorial la expulsión y exclusión, primero, de indígenas originarios de la cuenca de México, hoy, además, de los sectores más pobres y marginados, la mayoría generaciones de migrantes.

Así, la Ciudad de México es una ciudad que, debido a una serie de políticas públicas elaboradas durante 1970 y sus procesos de industrialización, se impulsó la migración campo-ciudad; y, en 1980, con la implementación del modelo económico neoliberal, la segregación hacia la periferia de los sectores menos favorecidos, pero con ciertas particularidades dentro de la región. De tal suerte, de 1990 en adelante, su configuración policéntrica ha dispersado a la población y dibujado fuertemente contraste socioespaciales, donde en ocasiones, en un mismo espacio, la riqueza y la pobreza extrema sólo es separada por una barranca o un puente. La ciudad, así, ha crecido hacia la periferia, con contrastes a su interior, pero donde la población más beneficiada económicamente habita la zona central de manera homogénea; mientras, los desposeídos quedan segregados nuevamente en la periferia, en la zona norte y suroriente de la ciudad. En la búsqueda de suelo barato para vivir, son excluidos de la educación, de la salud, del trabajo, del transporte, pues, de las oportunidades para tener una mejor calidad de vida.

Actualmente, los devotos a san Judas Tadeo (sanjuderos), en su mayoría, son grupos de población pertenecientes a los sectores más pobres y marginados de la ciudad y su periferia; ciudadanos, hijos y nietos de migrantes (indígenas y mestizos) y de los pueblos originarios que, buscan en este culto popular urbano, una alternativa ante una incertidumbre económica e institucional del país y del contexto urbano. Reunidos en el templo de San Hipólito y San Casiano, patrimonio histórico, así como en sus alrededores, plaza Zarco, avenida Hidalgo, Paseo de la Reforma y jardín San Fernando, se apropian cada 28 de mes de estos espacios públicos, donde la visibilización, la pertenencia y la festividad son posibles bajo un símbolo e identidad común, la devoción a san Judas Tadeo.

2.1 Antecedentes históricos-espaciales de la de la Ciudad de México, 1521-1940

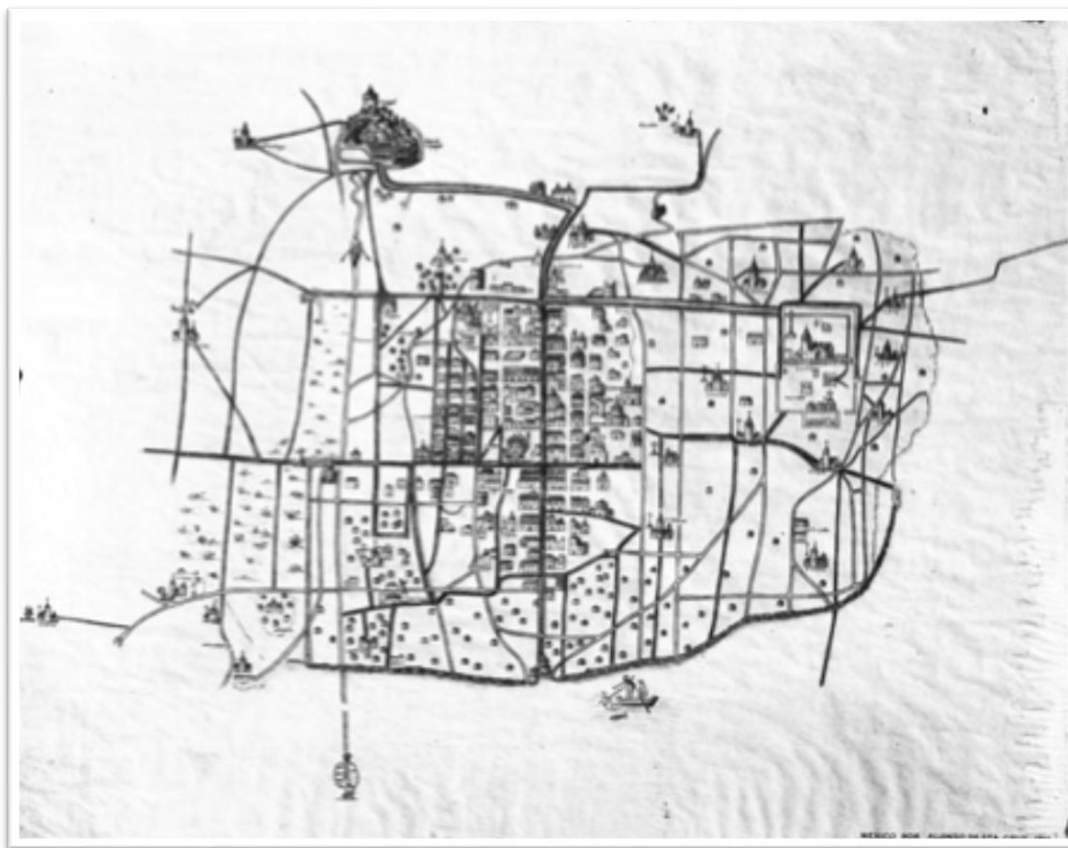
2.1.1 De la gran Tenochtitlan a la Ciudad de los palacios (1521-1858)

La gran Tenochtitlan, fundada en 1325 y capital del Imperio mexica, tuvo su desarrollo en un islote, al centro de México, en una zona lacustre de la cuenca de México, conformada por los lagos de Xochimilco, Chalco, Xaltocan y Texcoco. Esta extensa zona lacustre se rellenó con chinampas²⁰ que constituyeron un sistema que permitía alternar calles, calzadas y superficies para otros usos con canales. De tal manera, cuatro calzadas partían del centro de la ciudad hacia los ejes cardinales que, a su vez, constituyeron los ejes radiales de la estructura urbana y se prolongaban sobre los lagos: hacia el sur a Iztapalapa, hacia el poniente hacia Tacuba, el norte hacia el Tepeyac, y al oeste al embarcadero a Texcoco. Asimismo, las calzadas dividían a la ciudad en cuatro parcialidades, al tiempo que se subdividían en calpullis o barrios (Covarrubias, 2015). En cuanto a población se refiere, anterior a la llegada de los españoles en 1521, ya contaba con 60,000 unidades familiares y 300,000 habitantes (*ibíd.*).

A la llegada de los españoles a la ciudad, como parte de la Conquista, la estructura urbana fue arrasada. Hernán Cortés decidió entonces, en 1524, construir sobre las ruinas de la fastuosa ciudad mexica la nueva ciudad española para asegurar lo conquistado, mediante el aprovechamiento de su valor estratégico y su prestigio tradicional (figura 2.1); desde la nueva ciudad se controlaría y se colonizarían otros territorios. Pero se trataba no sólo de un control territorial en el sentido militar o económico, por ende, incluía el control religioso a través de una evangelización y conversión de los “conquistados” (*ibíd.*). Sobre el Templo Mayor, centro de la cosmovisión mexica que permitía el acceso a niveles celestes como del inframundo, así como sobre las casas reales y los suntuosos jardines, se construiría una nueva traza urbana con calles y plazas que delimitaban las manzanas ocupadas por una variedad de edificios de arquitectura civil, pero predominantemente, religiosa. Así, mediante estas nuevas edificaciones, se materializaría la caída de un gran imperio que llegó a controlar buena parte de Mesoamérica y ambas costas (Cortés y Cejudo, 2015; Suárez, 2015b).

²⁰ Capas de tierra cimentadas sobre pilotes de madera, que permitían el asentamiento humano sobre los lagos (Covarrubias, *op.cit.*).

Figura 2.1 Plano de la Ciudad de Tenochtitlán en 1550



Fuente: Fototeca Digital INAH (No. Inventario 90171)

“Desde que en 1524 los españoles fundaron la ciudad sobre las ruinas de México Tenochtitlan, la conformación del espacio central de la ciudad se ha construido sobre una traza ortogonal que tuvo como punto de origen el cruce de los ejes norte-sur y este-oeste (actuales calles de Seminario-República de Argentina y Tacuba-República de Guatemala). A partir de la plaza mayor con su entorno definido por la Catedral, el Palacio Virreinal, el Ayuntamiento de la Ciudad y otros edificios públicos y privados de especial significado, se desprende una trama de calles y plazas que van delimitando las manzanas ocupadas por una variedad de edificios religiosos y edificios de arquitectura civil con dos o tres niveles [...]” (Suárez, 2015b: 40)

La ciudad se transformó rápidamente, las edificaciones de las primeras casas y palacios de los españoles y las grandes obras de los monumentos religiosos reflejaban fielmente el ideal clasista de ciudad (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). El énfasis en las construcciones religiosas devela también que el papel de estas en la extensión de la ciudad, fue crucial, pues inició su crecimiento hacia el norte, probablemente por la presencia del mercado de Tlatelolco y del convento de Santo Domingo; y el centro reticular de la ciudad se modificó con la construcción de grandes conventos, que determinaron la extensión de la ciudad hacia el

poniente. Por otra parte, se extendió hacia el oriente por la presencia del canal de la Viga (Covarrubias, *op.cit.*).

Así, para finales del siglo XVI, las funciones urbanas eran cada vez más complejas y los problemas de la ciudad indígena, como el abastecimiento de agua e inundaciones, continuaban aquejando a la nueva ciudad. A fin de resolver estos problemas, el virrey Luis de Velasco ordenó la desecación de los lagos y la construcción del desagüe de Huehuetoca. Además, entre los objetivos de la modificación de la traza estaba la segregación étnica (*ibíd.*); aunque la desigualdad ya existía, la mayoría de la población originaria vivía en chozas y sólo algunos acumulaban riquezas (oro, plumas y joyas) (Navarrete, 2000). No obstante, con estas nuevas medidas los indígenas tenían prohibido ingresar a los solares donde habitaban los españoles; mientras que, para los españoles, quedaba prohibido pasar a los barrios indígenas; pero, poco valía la fragmentación espacial, pues los indígenas eran admitidos por los españoles, quienes a su vez adquirieron residencias en los barrios indígenas. Fue el entonces virrey Gaspar de Sandoval, quien obligó a los indígenas a desocupar los espacios asignados a los españoles (Covarrubias, *op.cit.*).

Respecto a los espacios abiertos, las plazas eran aquellos espacios destinados a la vida pública de una sociedad recién configurada, por ello, tomaron gran relevancia en la traza urbana. He aquí, el origen de dos de los espacios más representativos de la Ciudad de México, la Plaza Mayor y la Alameda Central; esta última fue un espacio destinado al esparcimiento, sus árboles, fuentes y esculturas permitían el recreo de los ciudadanos (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). Pero, fuera de la traza urbana, en los barrios y los suburbios, se hacinaron las habitaciones de los indígenas y algunas chozas en tierras pantanosas (*ibíd.*).

Para el siglo XVII, los límites de la traza de la ciudad se extendieron: al norte, del convento del Carmen hasta Santa María la Redonda; al sur, de San Jerónimo hasta San Pablo; por el oriente, hasta la Alhóndiga; y, por el poniente, de San Diego a San Juan de la Penitencia. Desde aquel entonces, el avance de la ciudad transformó su entorno natural lacustre, pues se alteró el régimen de lluvias, descendieron los niveles freáticos y disminuyeron los flujos de las aguas de los canales y las acequias. Asimismo, para los últimos años de este siglo, ya contaba con 50,000 habitantes estratificados en una amplia gama de castas (Covarrubias, *op.cit.*).

En el siguiente siglo XVIII, la nueva dinastía de los Borbones puso en marcha una serie de reformas político-administrativas, a fin de recibir mayores beneficios de los territorios coloniales; de esta manera, el territorio de la Nueva España quedaba dividido en 12

intendencias, con la Ciudad de México como capital de la Intendencia de México. Respecto a la traza urbana, para fines de este siglo, la ciudad había extendido sus límites hacia el norte, en la calle hoy conocida como Perú; al oriente hasta Santísima; a San Antonio Abad, al sur; y finalmente, hasta San Antonio Abad y la garita de Belén, en el poniente (*ibíd.*). De hecho, el azolvamiento de canales y acequias, la construcción del Paseo de Bucareli y la construcción de residencias particulares, dejó terrenos libres que propiciaron un mayor crecimiento de la ciudad hacia el surponiente (*ibíd.*). En cuanto a la población, pese a los contrastes sociales y espaciales, la ciudad adquirió gran importancia, no solo por constituir la cabeza de la Nueva España, sino porque a principios del siglo XIX alcanzaba los 100,000 habitantes (Cortés y Cejudo, *op.cit.*; Covarrubias, *op.cit.*).

Fue durante el siglo XIX, que la Ciudad de México fue receptora de fuertes cambios generados por algunos de los acontecimientos históricos más relevantes del país, como la Independencia (1810), la Constitución de 1824, las Leyes de Reforma (1859), el Porfiriato (1876 a 1880 y 1884 a 1911) y el triunfo de la Revolución, ya en el siglo XX (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). Por ejemplo, la lucha independentista expulsó de las regiones de conflicto a muchas familias hacia la ciudad, lo que modificó la estructura interna de las habitaciones y construcciones unifamiliares, que se tuvieron que dividir para albergar a otras familias, por ello, la ciudad no tuvo que salir de sus límites; no obstante, la estructura social acentuó su diferenciación al incrementarse la población marginal, configurada por diversos orígenes étnicos (Covarrubias, *op.cit.*).

Por otra parte, en la Constitución de 1824, las antiguas intendencias fueron incorporadas como estados de la República Mexicana, mientras que la Ciudad de México fue electa como capital federal, bajo el nombre de Distrito Federal, donde residirían los poderes de la Federación. Para estos años, la ciudad se delimitaba por seis garitas que la rodeaban: Peralvillo, San Lázaro, La Viga, Candelaria, Belén y San Cosme; aunque este último, junto con San Juan, concentraban el crecimiento urbano (*ibíd.*).

Asimismo, la Constitución de 1824 declaraba que la religión mexicana debía ser perpetuamente católica, apostólica y romana, era pues, una religión de Estado. Para este siglo, se tenían 64 templos, 50 capillas, 52 conventos, 13 hospitales, los hospicios, el Palacio de la Inquisición (entre 1732 y 1736), el Arzobispado (1530) y la Catedral (1571), como ejemplos de arquitectura religiosa (Barroco mexicano); y, la Aduana (1729 y 1735) y la Casa de Moneda (1570), como ejemplos de arquitectura civil (Cortés y Cejudo, *op.cit.*).

Razón tenía el periodista inglés Charles J. Latrobe, al llamarla “Ciudad de los palacios” (*ibíd.*).

Ya para el año 1851, el crecimiento de la Ciudad de México se limitó a una tímida reforma urbana que no provocó grandes cambios, pero sí dio continuidad a la segregación social y espacial, presente históricamente, pues con la finalidad de diferenciar el espacio urbano, las calles, plazas y plazuelas que estuvieran fuera de los límites que a continuación se describirán, serían considerados suburbios: “[...] al poniente de la Iglesia de San Fernando hasta la Ciudadela, al sur de los Arcos de Belén hasta la iglesia de San Pablo, al oriente por la acequia, la calle de la Alhóndiga, hasta el convento del Carmen, y por el norte la zanja de Puente Blanco” (Covarrubias, *op.cit.*:130). Con este panorama, llegó el año de 1858, el cual registró nuevamente un crecimiento para la ciudad (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). Pero, pronto vendrían dos acontecimientos de gran envergadura, la Constitución de 1857 y las Leyes de Reforma (1859), que marcarían un antes y un después para la configuración urbana de la Ciudad de México y la relación la Iglesia-Estado.

2.1.2 Las Leyes de Reforma y el camino hacia la ciudad moderna (1859-1869)

Tal era el control territorial de la Iglesia católica a través de sus diferentes organizaciones religiosas, que llegó a concentrar el 60% de la propiedad urbana y terrenos adyacentes a la ciudad; también, restringió el mercado de suelo y, consustancialmente, la densidad de población abarcó zonas más amplias en la zona norte, oriente y sur de la Plaza Mayor (Suárez, 2015b). Ante este contexto y a fin de limitar el poder de la Iglesia, la declaración de las Leyes de Reforma en 1859 secularizó y nacionalizó los bienes eclesiásticos²¹.

Los majestuosos edificios religiosos expropiados se convirtieron en bibliotecas, colegios, hospitales y vecindades; viejos núcleos urbanos fueron destruidos, como San Francisco, Santo Domingo, La Merced y San Agustín; los conventos de monjas y hospitales pasaron a manos de los especuladores; y muchos otros fueron demolidos para abrir calles, como

²¹ El primer intento de separar la Iglesia y el Estado (1833) fueron las reformas liberales elaboradas por Valentín Gómez Farías, que fueron abrogadas; no obstante, a la caída de Santa Anna, los liberales continuaron con su proyecto de nación, así, el gobierno provisional expidió tres leyes fundamentales (denominadas leyes prerreformistas) para la posterior Reforma: Ley Juárez (1855), Ley Lerdo (1856), y Ley Iglesias (1857). (<http://www.museodelasconstituciones.unam.mx/Exposiciones/page14/page7/page7.html>)

Gante, Independencia, 5 de mayo o Paseo de la Reforma²², con un crecimiento hacia el sur-poniente, cuyo trazo transversal rompió con la estructura cuadrangular de la ciudad (Cortés y Cejudo, *op.cit.*; Covarrubias, *op.cit.*; Suárez, 2015b). Aunado a ello, el uso de suelo agrícola se transformó si bien en uso de suelo habitacional, también comercial o para el establecimiento de oficinas públicas (Covarrubias, *op.cit.*). Fue entonces que la ciudad, que desde 1858 registraba nuevamente un crecimiento, dejó atrás sus rasgos coloniales para dar paso a la “modernidad”²³ (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). No obstante, nuevamente el espacio urbano de la Ciudad de México quedaría segmentado a partir de una segregación de las clases populares, las cuales se concentraron en multifamiliares de alquiler a bajo costo (vecindades), es decir, no todos transitaron de igual forma a la modernidad:

“El centro se fue dejando por la creación de nuevos fraccionamientos a lo largo de Paseo de la Reforma, que ocasionó la ruptura de la regularidad de la traza y dio lugar a la segregación de la población. Las clases altas se ubicaron en suntuosos palacios y las clases populares se establecieron en vecindades.” (*ibíd.*:158)

Ahora bien, respecto a las modificaciones de la traza urbana, en 1861, producto del decreto del “6 de mayo” expedido por el presidente de México, Benito Juárez²⁴, se ampliaron los límites del entonces Distrito Federal, lo que modificó la división territorial, por ejemplo, con el barrio de Santa María la Ribera (figura 2.2); y, ya en el Porfiriato, en 1880, con las colonias Guerrero, la Teja y San Rafael (*ibíd.*). Lo anterior, constituye un punto de partida para la presente investigación, pues he aquí un aspecto fundacional del área de estudio, la colonia Guerrero.

En el siguiente subacápite, con base en Macías (2014) se concluye la gran etapa de transformación que constituyó el siglo XIX para la Ciudad de México, primero con el Liberalismo a través de Benito Juárez y las Leyes de Reforma, para cerrar con el gran impulso que dio Porfirio Díaz a la ciudad, particularmente por su vinculación con el extranjero y por la inclusión de todos los elementos constitutivos a un Estado.

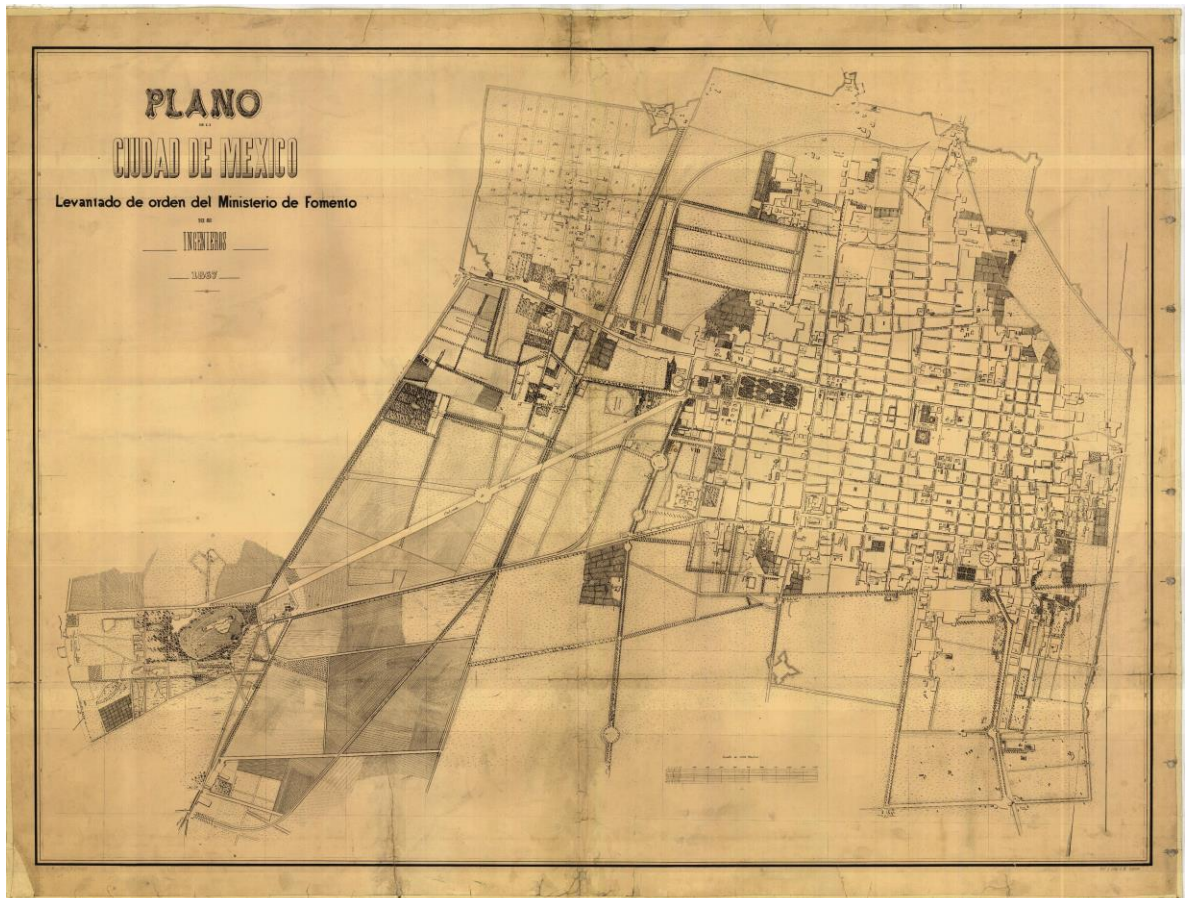
²² Inicialmente Paseo del Emperador, porque fue Maximiliano I de México quien ordenó su trazo; posteriormente, en el gobierno de Sebastián Lerdo de Tejada, se le asignó su nombre actual en honor a la Reforma.

²³ Las comillas son responsabilidad de la autora de la presente investigación.

²⁴Presidente de México en periodos intermitentes durante los años de 1858 a 1872. En esta ocasión, tomó posesión el 15 de junio de 1861, después de su entrada a la capital de México, el 11 de enero del mismo año, lo que significaba el triunfo de la Guerra de Reforma, pues días antes los liberales recuperaron la ciudad. (www.gob.mx/presidencia/articulos/entrada-triunfal-de-benito-juarez-a-la-cd-de-mexico).

“En el siglo se inicia la ruptura del equilibrio entre la ciudad capital y el resto de las ciudades del país, otro tanto sucede con la compacta ciudad novohispana, las antiguas calzadas y caminos dirigidos a asentamientos menores o poblados como Coyoacán, San Ángel, Mixcoac, Tlalpan, Xochimilco, Tacuba. Así como el trazo de Paseo de la Reforma orientó la estructura urbana de su expansión, la migración produce un crecimiento notable fuera de la ciudad fundacional. Las Leyes de Reforma dieron a muchos inmuebles otro uso [...], se demuelen edificios para dar lugar al Palacio de Bellas Artes, al de Correos o al de Comunicaciones y Transportes.” (Covarrubias, *op.cit.*:133).

Figura 2.2 Plano del Distrito Federal en 1867



Fuente: Mapoteca digital Orozco y Berra (clasificación 681-OYB-725-A 1867)

2.1.3 La ciudad del Porfiriato, el paraíso de algunos cuantos (1876-1911)

Hacia el gobierno de Porfirio Díaz (1876 a 1880 y 1884 a 1911) las reformas liberales y decretos constitucionales en materia religiosa continuaron vigentes, no fueron olvidados; pero, el patrimonio eclesiástico que pudo salvarse de la expropiación mediante prestanombres y otras estrategias, todo ello para el mantenimiento de la paz social, “Paz porfiriana”.

Aunado a ello, como política ante el ensanchamiento de la ciudad mediante el decreto de 1861 expedido por Benito Juárez, y la venta masiva de terrenos que este hizo a las personas que quisieron aventurarse al centro del país, en 1898, Porfirio Díaz fijó los límites actuales de la Ciudad de México, con respecto a los estados de México, Morelos y los de la municipalidad de México (Covarrubias, *op.cit.*; Macías, 2014): al norte, el río Consulado; al oriente, de San Lázaro al canal de la Magdalena; al sur, el río de la Piedad; y al poniente, Chapultepec y el río de los Morales (Covarrubias, *op.cit.*). No obstante, durante la “Paz porfiriana”, varios visionarios, algunos particulares que fraccionaron sus ranchos y haciendas, también iniciaron su carrera como fraccionadores, lo que trajo nuevamente el ensanche urbano (Suárez, 2015b). Dentro de la estabilidad política y económica que propició esta expansión, debe considerarse el incremento de fuentes de trabajo y el aumento del poder adquisitivo de un grupo creciente de la población, así como el financiamiento para las obras urbanas y el desplazamiento de la población a los nuevos fraccionamientos (Covarrubias, *op.cit.*). Para el periodo de 1884 a 1889, la ciudad presentó su crecimiento hacia el noreste, oeste y sur (*ibíd.*).

En cuanto al financiamiento de las obras urbanas, la pavimentación de las calles significó un nuevo elemento para la ciudad que modificó la concepción de territorio y organización de sus habitantes (Macías, 2014). Aquellos que compraron terrenos en colonias populares, particularmente al norte del núcleo urbano, no gozaron del beneficio, pues llegaban sin servicios públicos o hasta consideradas rurales; claro está, que estos eran los nacionales (clases medias o populares). En cambio, los extranjeros llegaron a las colonias configuradas hacia el occidente, donde se concentraría la inversión de capitales, también extranjeros. Fueron las colonias de mayor inserción de capital, aquellas consideradas las nuevas colonias del México moderno, entre 1900 y 1906 (*ibíd.*). Las colonias que caracterizaron este periodo son: Americana, Juárez, La Teja, Condesa, Tlaxpana, Santo Tomas, Chopo, San Álvaro, La Viga, Scheibe, Romero Rubio, Ampliación San Rafael, Peralvillo, Imparcial, Cuartelito, Roma y Cuauhtémoc; estas dos últimas, para familias de altos recursos. Además, en 1903, se decretó La Ley de Organización Política del Distrito Federal, que configuraba a la ciudad en la municipalidad de México y 12 delegaciones (Covarrubias, *op.cit.*)

La población de la capital del país (Distrito Federal), como era de esperarse, también presentó un incremento. En 1895, el Censo General de la República Mexicana contabilizó 318, 102 habitantes; y 720, 753, para el año de 1910, con base en datos del Tercer Censo

de Población de los Estados Unidos Mexicanos (Macías,2014). Carlos Martínez Assad (2015)²⁵, en *Los extranjeros en la Ciudad de México*²⁶, dice que la población extranjera en México, utopía del Porfiriato, en las últimas décadas del siglo XIX y a principios del XX, tenía poca presencia en el territorio nacional, respecto a otras naciones receptoras; por ejemplo, en 1900 esta población era apenas de 58 mil extranjeros residentes (punto 42% de total de población, que ascendía a 13 millones)²⁷. El entonces Distrito Federal, por su parte, para 1910 concentraba el 50% de los nacidos en el extranjero, compuesto principalmente por: españoles; estadounidenses, franceses, chinos, alemanes, británicos, cubanos, turcos y árabes (libaneses y sirios, mayoritariamente cristianos y judíos); griegos y armenios (*ibíd.*).

Lo explicitado refleja que el anhelo del Porfiriato de atraer a población extranjera a México no se logró completamente, pero muchos sus componentes comenzaron a influir en la práctica (*ibíd.*). Al igual que las casonas, la influencia del extranjero se vería materializada en varios edificios notables de arquitectura de estilos neoclásico, ecléctico y de *art nouveau* (1900 a 1910), siendo de los más emblemáticos del Porfiriato: el Palacio de Bellas Artes²⁸ (*art nouveau*) y el Hemiciclo a Juárez (neoclásico francés), ambos en la histórica Alameda Central (figura 2.3). Asimismo, los habitantes del Centro Histórico fueron testigos de la pérdida de la tranquilidad capitalina, las calles lucían un inquietante progreso, y las mulas empleadas para el transporte fueron sustituidas por el uso de los trenes eléctricos, que partían de la Plaza de Armas con dirección a las lejanas poblaciones de la capital (Cortés y Cejudo, *op.cit.*).

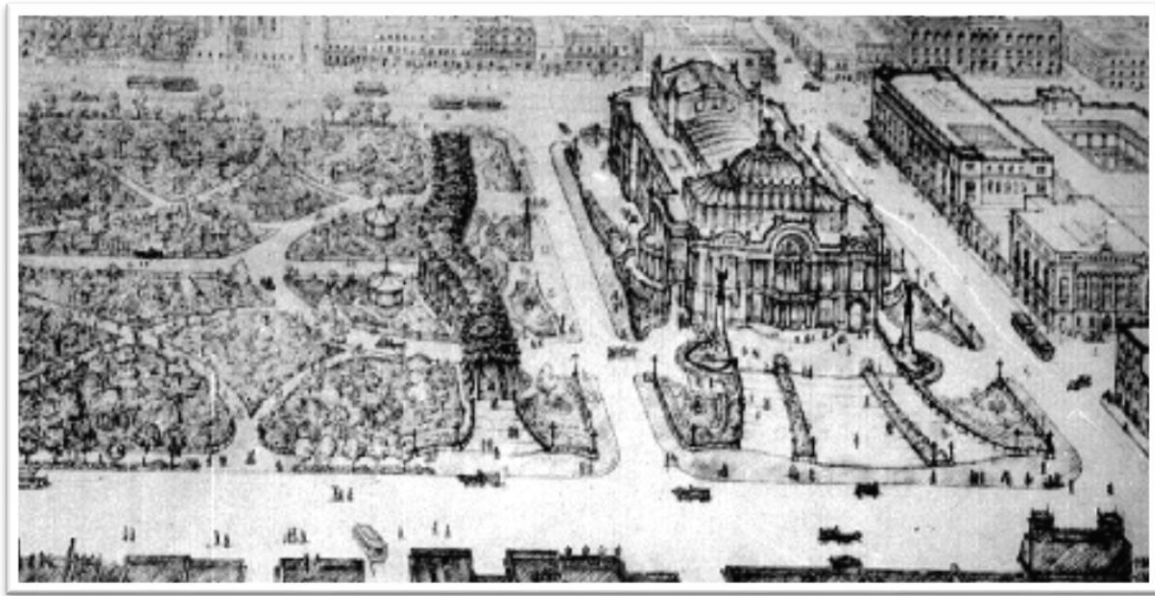
²⁵ Investigador Emérito del Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM.

²⁶ Seminario Permanente. Centro Histórico de la Ciudad de México. Programa Universitarios de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), UNAM.

²⁷ Para 1900 el Distrito Federal contaba con 344,000 habitantes (Covarrubias, *op.cit.*)

²⁸ Ordenada su construcción por Porfirio Díaz, se pensaba inaugurar para la celebración del centenario de la Independencia de México, pero se concluyó hasta 1934.

Figura 2.3 Palacio de Bellas Artes y la Alameda Central



Fuente: Fototeca Digital INAH (No. Inventario 85458)

Pese al progreso, las inundaciones nuevamente fueron el enemigo para la ciudad cosmopolita; además, la parte central se transformó en una zona de uso mixto (comercio, vivienda, hoteles y oficinas); mientras que, la zona norte tuvo un gran deterioro por el uso comercial y su interrelación con la zona industrial y las colonias populares, como La Merced (Covarrubias, *op.cit.*).

A manera de conclusión del Porfiriato, como periodo de capital importancia en la configuración del centralismo económico, político, social y cultural de la Ciudad de México, con base en (*ibíd.*), es posible decir que, el crecimiento poblacional, la apertura de áreas de construcción, la consolidación del suelo urbano y suburbano, y el desarrollo de las vías y medios de comunicación, transformaron la ciudad; las nuevas calles y avenidas propiciaron su expansión hacia la periferia (zona norte), en la cual se concentraron las clases populares, en tanto, se configuraron las principales colonias de clases altas, Juárez, Condesa, la Roma o Cuauhtémoc. Porfirio Díaz, por lo tanto, proyectó a esta urbe al extranjero como una ciudad cosmopolita, un paraíso, “[...] al que todos podían aspirar, pero muy pocos llegar” (Macías,2014:100).

“Podemos darnos cuenta, que el carácter de conformar una ciudad en la que se involucren no solo especializaciones sociales, sino la inclusión de todos los elementos constitutivos a un Estado, culminarán con la independencia de los posteriores países de América, para llegar a la policromía de importancia que denotó en el siglo XIX, para nuestro caso con Porfirio Díaz.” (*ibíd.*.99).

2.1.4 La ciudad del siglo XX como territorio de poder (1910-1940)

Con una población de 720, 753 habitantes; una extensión territorial del área urbana de 40.5 km²; y delimitada al norte por Nonoalco y Peralvillo; al oriente, por Balbuena; al poniente por calzada de la Verónica; y, al sur, por el río de La Piedad, la Ciudad de México era parte central del descontento social. El crecimiento del tejido urbano amenazaba a los barrios indígenas, quienes, de la misma forma que las clases medias o bajas, no gozaban del progreso de la ciudad, lo que acentuó las diferencias sociales (Covarrubias, *op.cit.*). Así, junto con razones liberales (anticlericales y seculares) y la acumulación de tierras en algunas manos (agudizado durante el Porfiriato), se desató la inconformidad de la población y el estallido de la revuelta (Revolución de 1910)²⁹.

En este punto, debe hacerse un paréntesis, pues durante el periodo revolucionario la ciudad adquirió gran importancia como “paradigma constitutivo de poder” o, mejor dicho, un territorio constitutivo de poder; fue este espacio el escenario de la entrada de Francisco I. Madero, la batalla de la decena trágica (1913), o el ascenso de Venustiano Carranza al poder (1917-1920) (Macías, 2014:103).

La concentración de poder e importancia conllevó a una atracción, nuevamente, de población hacia la ciudad; hacia 1915, el expansionismo urbano se concentró, si bien al norte de la ciudad, el sur también aparece como foco. Los nuevos asentamientos reflejaban la transición de lo rural a urbano, donde los migrantes podían encontrar las comodidades de la urbanización, como transporte del tren eléctrico o agua potable, pero con rasgos rurales como tierra para cultivar, mediante un sistema intensivo para autoconsumo (*ibíd.*). No obstante, para 1922, la descontrolada venta de terrenos que rodeaban a la ciudad, por parte de compañías inescrupulosas, así como de viejas administraciones, originó la configuración de más colonias sin servicios públicos. A esto debe sumarse la migración campo-ciudad que iba en aumento³⁰, situación que fomentó la construcción de fraccionamientos donde familias enteras podían vivir en pequeños espacios (*ibíd.*). En 1928, esta situación se vería reflejada en un informe del todavía Ayuntamiento, pues en ese

²⁹ Concretada en la Constitución de 1917. Específicamente en el artículo 130 se desconocía personalidad jurídica alguna de las agrupaciones denominadas Iglesias. Fue hasta 1992 que se elaboró la Ley de Asociaciones Religiosas y Culto Público, con ello, la Iglesia tendría reconocimiento jurídico y los bienes propiedad de la nación (expropiados) como los templos, que quedaron bajo su uso para la práctica del culto, sin dejar de ser propiedad federal.

³⁰ Desde 15 años atrás.

mismo año, el Distrito Federal perdió su carácter de municipalidad, para tomar la categoría de entidad nuclear federativa como Departamento del Distrito Federal (*ibíd.*).

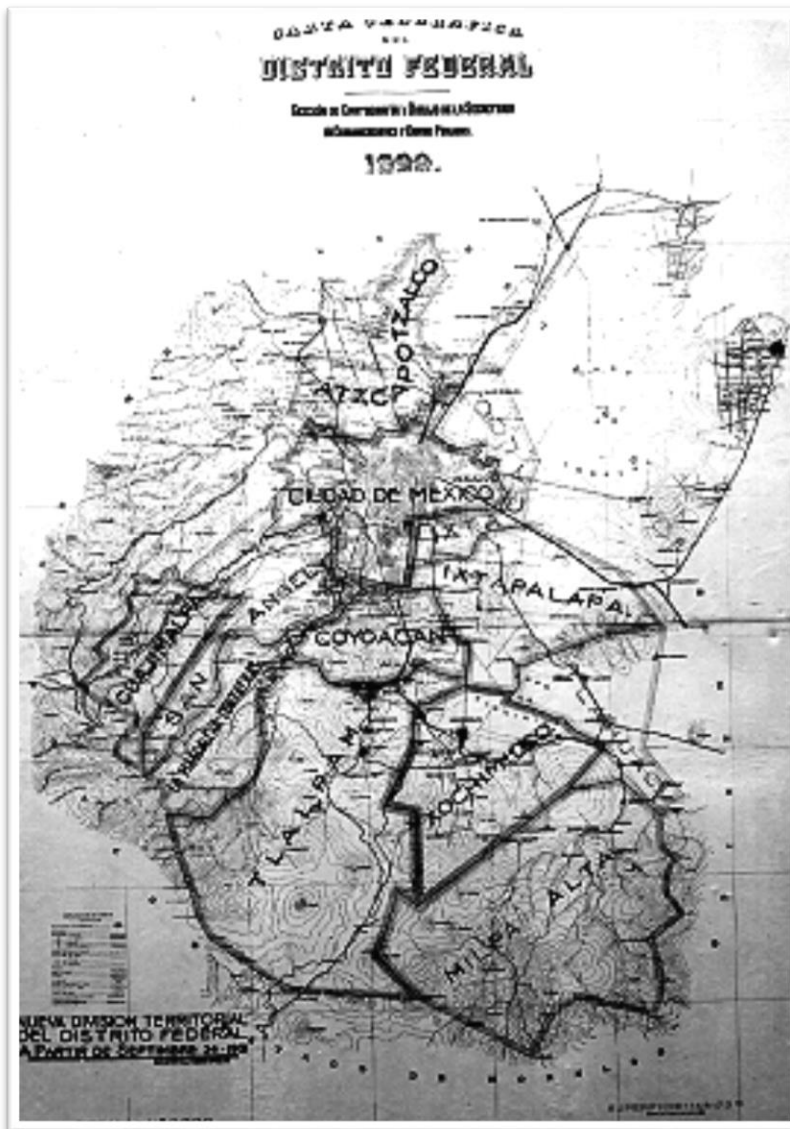
A esta inestabilidad postrevolucionaria se sumarían importantes acontecimientos en materia religiosa y económica de otras latitudes. Para completar el cuadro anticlerical, en 1926 se publicó la Ley Calles³¹, que consistió en la persecución de sacerdotes, prohibió el culto público y privado, y clausuró templos, centro religiosos y educativos. El conflicto se agudizó y, entre 1926 a 1929, se desató la Guerra Cristera³², principalmente en ciudades del Bajío. Otro acontecimiento que afectaría directamente a la Ciudad de México, pese a encontrarse en otra latitud, fue la crisis económica de Estados Unidos de América de 1929, mejor conocido como el crack económico del 29 (Macías, 2014).

Fue entonces, durante esta década de 1930, cuando llegó alcanzar 1,049,000 habitantes (Covarrubias, *op.cit.*: 134), que el desastroso crecimiento urbano y la inestabilidad del sistema político, económico y social que dejó la Revolución, encontraría una estabilidad (figura 2.4). Primero, en 1934 con la llegada a la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940), que implementó diversas reformas estructurales impositivas benéficas económica, política, productiva y socialmente para la población mexicana; seguido por Manuel Ávila Camacho (1940-1946), sexenio que puso en marcha el *Desarrollo estabilizador* o *Milagro mexicano*, el cual consistió en un modelo económico con una vigorosa actividad industrial (Macías, 2014). Esta industrialización pronto generó un proceso demográfico y de expansión territorial, con una impronta territorial en su parte norte y oriente, donde se concentraba la población con ingresos bajos, evidentemente, diferenciada de la población del sur, poniente y sureste de la ciudad, con ingresos medios y altos (Covarrubias, *op.cit.*):

³¹ Plutarco Elías Calles, presidente de México durante el periodo 1924-1928.

³² Los integristas católicos se levantaron en armas y fueron brutalmente reprimidos; sus bienes fueron nuevamente expropiados, y se impuso su inexistencia jurídica.

Figura 2.4 División territorial del Distrito Federal en 1929



Fuente: Fototeca Digital INAH (No. Inventario 89244)

“Ahora bien, la expansión de la Ciudad de México se presenta de manera clara durante la década de los cuarenta, periodo en que se inicia el crecimiento metropolitano al extender la ciudad su área de influencia más allá de los límites de lo que se conoce como ciudad central, integrada por las delegaciones Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza.” (Corona, Chávez y Gutiérrez, 1999:32)

Asimismo, las delegaciones del Distrito Federal comenzaron un aceleramiento poblacional, contribuyendo a la significación de la ciudad como espacio central y territorio de poder. De tal suerte, los ciudadanos actuales pertenecen a las terceras generaciones de migrantes de la década de los años 30, cuando los bisabuelos y abuelos llegaron a habitar y construir el

espacio de la ciudad. Ahora bien, a este proceso urbano debe sumarse el proceso migratorio hacia los Estados Unidos de América, que a la postre también impactaría el desarrollo de la ciudad (Macías, 2014).

2.2 Configuración urbana, cultural y religiosa de la Ciudad de México y su Zona Metropolitana, 1950-2010

2.2.1 Caracterización de las ciudades latinoamericanas, la Ciudad de México y su periferia

La creciente literatura sobre los estudios de la ciudad latinoamericana, la estratificación social y la fragmentación del espacio, ha encontrado aspectos socioespaciales comunes en la región, como la expansión periférica urbana; la existencia de periferias con una homogeneidad poblacional, caracterizada por los estratos más pobres; la segregación de los grupos más pobres y su escasa integración a la ciudad (segregación pasiva); la proliferación de barrios cerrados y desarrollos inmobiliarios para las élites (segregación activa); y la disminución de espacios públicos que propicien el intercambio entre los diversos grupos sociales, producto de una ciudad cada vez más fragmentada (Schteingart, 2015) Para fines prácticos, el presente trabajo referirá el término segregación para referirse a la segregación pasiva, sin enfatizar de forma recurrente.

Ahora bien, el análisis de estas características, develan un común denominador de la ciudad latinoamericana, la localización cada vez más alejada y periférica de la ciudad de los sectores más pobres de la sociedad; en tanto, los grupos con mayores posibilidades económicas deciden instalarse en los lugares más centrales. Se reafirma la relación centro-periferia (Aguilar, Romero y Hernández, 2015; Schteingart, *op.cit.*). La expulsión hacia la periferia de los estratos más pobres, en la búsqueda de terrenos baratos como opciones de residencia, donde los beneficios de la urbanización no llegan de igual manera, estimula y perpetúa los sentimientos de exclusión y la segregación; aumenta los tiempos de traslado a los centros laborales, escuelas o centros con equipamiento y servicios de mejor calidad, impulsa la precarización del trabajo, propician más pobreza, inseguridad, violencia y drogas, con énfasis en los jóvenes (Schteingart, *op.cit.*). Resultado de las políticas públicas, las consecuencias de la segregación conllevan, principalmente, a la informalidad laboral como alternativa; asimismo, con un bajo nivel de escolaridad las posibilidades de la mejora de las condiciones de vida son poco probables, del nivel de escolaridad depende el acceso a mejores oportunidades laborales (Aguilar, Romero y Hernández, *op. cit.*):

“Por ello, la pobreza urbana está más directamente vinculada con la dificultad de acceder a suelo barato donde construir una vivienda digna, a infraestructura básica (agua y drenaje) y a equipamiento comunitario como son: los centros de salud, las guarderías, los kínder, las escuelas y espacios deportivos y culturales. Asimismo, hay que considerar que los obstáculos al acceso de estos bienes y servicios colectivos signan las prácticas y comportamientos sociales y culturales de los sectores populares de la ciudad [...]” (Mier, Vázquez, Ziccardi: 2012).

La intensa urbanización, policentrización, fragmentación urbana y su consiguiente segregación residencial constituyen nuevas formas urbanas, resultado espacial del cambio de régimen de acumulación y la nueva fase del capitalismo global en América Latina, que propició la estimulación de procesos de liberación económica e inversión extranjera; un mayor control económico de las empresas multinacionales; la desregulación de mercados del suelo; y, la privatización de empresas y servicios públicos (Aguilar y Hernández, 2012).

De tal manera, desde hace más de 20 años en los centros urbanos latinoamericanos, se ha identificado un fenómeno que dibuja una ciudad más dispersa con estas nuevas formas urbanas: la recuperación de áreas centrales, los nuevos subcentros urbanos vinculados por la dinámica global, la creciente presencia de barrios cerrados o grandes centros comerciales, y la heterogeneidad social en las zonas residenciales, son parte del cambio de patrón de segregación socioespacial (Aguilar, Romero y Hernández, *op. cit.*). La Ciudad de México, área de estudio de la presente tesis, presenta una desaceleración de su crecimiento poblacional, pero no así de la extensión de su mancha urbana, pues es cada vez más dispersa hacia la periferia, pero, también, muy fragmentada y extrema. Las élites urbanas expresan un patrón territorial muy marcado, mientras que los grupos pobres muestran manchones con un patrón más disperso. Por ello, las generalizaciones sobre las ciudades latinoamericanas son valiosas; sin embargo, deben considerarse las características locales (*ibíd.*).

2.2.2 La Ciudad de México e importancia migratoria en la configuración urbana, 1950 - 1980

El país durante 30 años logró un significativo crecimiento económico y una de las más altas tasas de América Latina. De 1940 a 1970, el Producto Interno Bruto (PIB) creció a una tasa de más de 6% de promedio anual, en tanto, el promedio poblacional de ese periodo era de 3.1%. Dicho promedio fue apoyado por estímulos internos y por el impacto de la Segunda Guerra Mundial, pues el modelo económico se basó en la Sustitución de importaciones. Así, el crecimiento de la manufactura fue de 7.8% de crecimiento anual, también para el

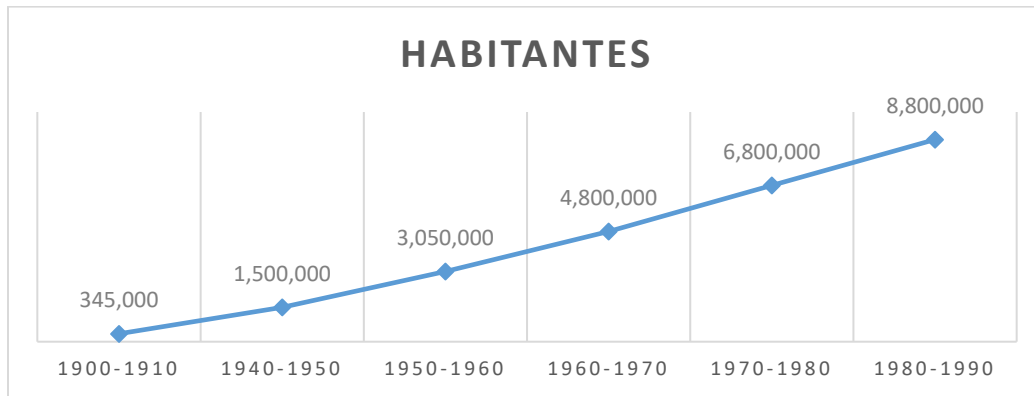
mismo periodo. Contrariamente, si el campo presentaba un rezago desde la década de los 40, con una actividad agrícola equivalente al 23.2% del PIB nacional, para 1970 únicamente representaba el 11% (Aguilar, 2003).

Como ya se explicitó en acápite anterior, en este periodo, la ciudad emergió como un centro urbano prominente tanto social, económica, política y culturalmente, de gran influencia en todo el país; sin embargo, el ámbito rural arrastraba un rezago que propició la salida de población hacia las grandes urbes industrializadas (*ibíd.*). Así, a partir del Desarrollo estabilizador, en 1940, el Distrito Federal llegó a 1.5 millones de habitantes; y para 1950, con la Sustitución de importaciones a 3.05 millones, los cuales se concentraban, principalmente, en las delegaciones que a continuación se mencionan (figura 2.5): Cuauhtémoc (1,053,722), Miguel Hidalgo (454,868) y Venustiano Carranza (369,282). Además de las delegaciones mencionadas, el Distrito Federal para este año se configuraba por las delegaciones que hasta hoy en día lo integran: Gustavo A. Madero, Milpa Alta, Xochimilco, Tlalpan, Azcapotzalco, Iztacalco, Benito Juárez, Álvaro Obregón, Magdalena Contreras, Cuajimalpa, Tláhuac, Coyoacán e Iztapalapa (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*). No obstante, en 1950, la expansión urbana que ocupó el Distrito Federal comenzó su expansión metropolitana al territorio del estado de México (Covarrubias, *op.cit.*).

Esta expansión territorial urbana periférica de 1950 incluyó el municipio de Tlalnepantla, el cual concentró gran parte de las fábricas y empresas surgidas por el proceso de industrialización de este periodo. Una década más tarde, en 1960, la expansión continuó hacia Ecatepec, Naucalpan, Nezahualcóyotl, La Paz, Cuautitlán, Coacalco, Tultitlán, Huixquilucan y Atizapán de Zaragoza³³, que consolidaron ya como miembros permanentes de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, con tasas exorbitantes de crecimiento anual (Macías, 2014). Tal crecimiento, por lo tanto, modificó la concepción de la ciudad y de su proyección, le dotó de un valor significativo y simbólico distinto al espacio de la Ciudad de México y su periferia, llamada Zona Metropolitana de la Ciudad de México (ZMCM). Para los migrantes, este espacio significó la oportunidad de “una vida mejor”, pues era la oportunidad de comprar terrenos a menor costo, con servicios (sólo algunos, por estar en proceso), así como la oportunidad de emplearse, especialmente en el sector secundario, no obstante, la poca viabilidad para ser habitados, de aquellos perteneciente al vaso de Texcoco, con suelos salitrosos, como Nezahualcóyotl (*ibíd.*).

³³ Huixquilucan y Atizapán de Zaragoza considerados por Corona, Chávez y Gutiérrez (*op.cit.*).

Figura 2.5 Gráfico evolutivo de población del Distrito Federal, 1900-1990

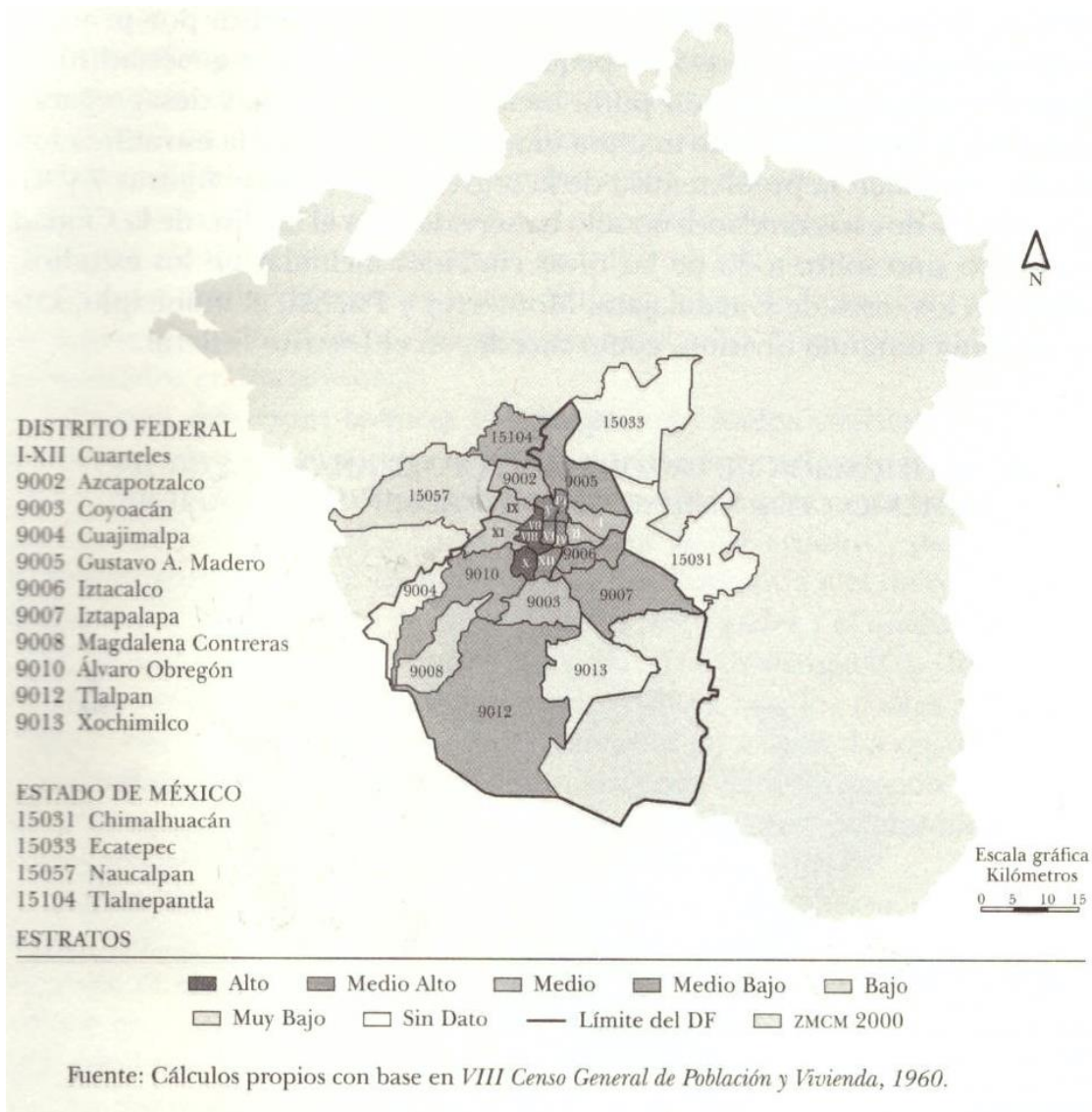


Fuente: elaboración con base en datos obtenidos de Corona, Chávez y Gutiérrez (1999:15)

Marta Schteingart (*op.cit.*), en su estudio *La división social del espacio en ciudades mexicanas: un balance explicativo desde una perspectiva latinoamericana*, con base en variables referidas a la ocupación, ingreso, educación, urbanización y condiciones físicas de la unidad político-administrativa, lleva a cabo la construcción de índices para identificar la estratificación urbana de la Zona Metropolitana de la Ciudad de México, y consustancialmente, permite conocer los problemas de segregación de 1960. El análisis socioespacial a partir de los índices mencionados, distingue lo siguiente: en la zona norte de la Ciudad de México a Azcapotzalco (bajo) y Gustavo A. Madero (medio bajo); y, en el oriente, a Iztapalapa (medio bajo). En el estado de México a los municipios de: Chimalhuacán y Ecatepec (muy bajo), en el noreste; y en el noroeste a Naucalpan (bajo) y Tlalnepantla (medio bajo). El estudio, por lo tanto, confirma lo explicitado en párrafos anteriores, respecto a la concentración de la población con los estratos más bajos en la zona norte de la ciudad y sus municipios conurbados³⁴. Aunque la excepción a la regla sería la delegación de Xochimilco, con un índice muy bajo (figura 2.6).

³⁴ Municipios que cuentan con parte del área urbana de la ciudad.

Figura 2.6 Estratificación de la ZMCM, por unidad político administrativa



Fuente: tomado directamente de Marta Schteingart (2015:52)

Con esta tendencia demográfica llegó la década de 1970 y la población de la ZMCM se estimaba de la siguiente manera: 8,440,000, con 2.9 millones en la ciudad central³⁵; 3.6 millones en el territorio restante del Distrito Federal; y, finalmente, 1.9 millones en el estado de México (Covarrubias, *op.cit.*:134). Adrián Guillermo Aguilar (*op.cit.*:35), al respecto señala que: “Para 1970, era la máxima expresión de un patrón urbano altamente concentrado, con 9 millones de habitantes en ese año, los cuales representaban el 19 por

³⁵ Integrado por las delegaciones: Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*)

ciento de la población nacional además de concentrar el 46 por ciento de la producción industrial nacional, y ser seis veces más grande que la siguiente ciudad que le seguía en tamaño”. Estos números reflejan un crecimiento poblacional exorbitante y desordenado, por ello, en esta década, se comenzaron a poner en marcha planes de desarrollo y múltiples organismos a fin de estimular un proceso desconcentrador al interior de la Región Centro (Distrito Federal, estado de México, Hidalgo, Morelos, Puebla, Querétaro y Tlaxcala)³⁶ pero que serían mayormente impulsados por las condiciones socioeconómicas y políticas la década siguiente (*ibíd.*)

Hacia la década de los ochenta, específicamente desde Miguel de la Madrid (1982-1988), el modelo económico cambió del modelo capitalista autónomo al neoliberalismo, con fuertes cambios y crisis en la sociedad mexicana. En la primera mitad de los años 80, la población se desconcentró de la urbe hacia otros estados de la Región Centro: por la crisis económica que vivía el país, se desviaron de la Ciudad de México los flujos migratorios provenientes de otros estados; seguido por el giro hacia la exportación, que favoreció un patrón espacial desconcentrado de las actividades económicas y de la población (Aguilar, *op.cit.*:35.). De esta etapa, destaca el surgimiento del Programa de Ciudades y Parques Industriales³⁷, basado en el concepto de “polo de desarrollo” (*ibíd.*). Ahora bien, estos proyectos buscaban favorecer el crecimiento de ciudades intermedias³⁸ de la región (*ibíd.*).

A los instrumentos mencionados, se sumaron la Ley Nacional de Población, la Ley de Asentamientos Humanos y el Plan Nacional de Desarrollo Urbano, los cuales tenían como propósito la distribución poblacional y el impulso a las ciudades intermedias (*ibíd.*). A su vez, comienzan a ponerse en marcha programas de planificación familiar y comienza un descenso marcado de la natalidad (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*).

A los factores que influyeron en la desconcentración de la población inmigrante de la ciudad capital, reflejado en una disminución del crecimiento demográfico, a su vez, deben considerarse las consecuencias del terremoto de 1985, pues generó movimientos desconcentradores de la clase media y evidenció, aún más, los problemas de concentración de población en la Ciudad de México (Aguilar, *op.cit.*).

³⁶ Propuesta de Bassols (1992), citado por Aguilar (*op.cit.*).

³⁷ Los parques exitosos son: Benito Juárez (1972) y San Juan del Río (1981), Querétaro; Tizayuca, Hidalgo (1975); y, Xicoténcalt, Tlaxcala (1978). Todos dentro de la Región Centro. (Aguilar, *op.cit.*)

³⁸ 100,000 y 500,000 habitantes.

De tal suerte, de 1980 a 1990, se registró una disminución considerable de la tasa de crecimiento de casi todas las delegaciones, inclusive de aquellas que en décadas anteriores habían presentado un crecimiento: Gustavo A. Madero, Azcapotzalco, Iztacalco, Benito Juárez, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza. Evidentemente, también la tasa de crecimiento para el entonces llamado Distrito Federal sería negativa, -0.71% (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*); por su parte, el estado de México (2.70%)³⁹ presentaría un crecimiento urbano, agregó ocho municipios a la Zona Metropolitana: Chalco, Chiautla, Chicoloapan, Chinconcuac, Ixtapaluca, Nicolás Romero, Tecámac y Texcoco. La Zona Metropolitana de la Ciudad de México, por lo tanto, queda constituida por 16 delegaciones del Distrito Federal y 21 municipios del estado de México, pero 17 de estos “conurbados” (Garza, 1990, citado por Macías, 2014:110). Así, para 1980 los municipios que concentraban los índices de estratificación urbana medio bajos, por mencionar algunos, son: Ecatepec, Nezahualcóyotl y Tecámac, los conurbados de la zona norte; y, el índice más bajo (estrato muy bajo), Nicolás Romero (Schteingart, *op.cit.*).

En resumen, los acontecimientos de la década de los ochenta, junto con el narcotráfico y la corrupción del sistema político, gestaron un gran descontento y detrimento social, que se agudizaría en el siguiente sexenio con la llegada a la presidencia de Carlos Salina de Gortari (1988-1994), para extenderse al periodo de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000).

2.2.3 Configuración socioespacial de la Ciudad de México y su metrópolis, 1990-2015

Para 1990, se reportó que del total de emigrantes del Distrito Federal que se establecieron en la Región Centro, el 75.5% residía en los municipios conurbados del estado de México, un 17% en las zonas metropolitanas circunvecinas y 11% en los municipios más alejados. El análisis porcentual permite distinguir que la población migrante se establece preferentemente en las cercanías del núcleo de la metrópoli. En cuanto a los estados con mayor expulsión de población, Hidalgo y Puebla encabezan la lista; contrariamente, Morelos y, evidentemente, estado de México, son atractores de población. La dinámica migratoria del Distrito Federal al estado de México indica una intensidad en los movimientos centro-periferia metropolitana (Aguilar, *op.cit.*); y pronto se reflejaría en el total de población del Distrito Federal, que contaba con 8.2 millones de residentes, 600 mil personas menos que la década anterior (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*). Respecto a la dinámica

³⁹ Tasa de crecimiento anual

migratoria al extranjero, entidades de la Región Centro, como los casos de Hidalgo y Puebla, por su histórico rezago socioeconómico, continuaron con su tendencia a la expulsión de población hacia los Estados Unidos de América (Aguilar, *op.cit.*).

La situación se agravó con las consecuencias del modelo neoliberal. En 1992, con la devaluación del peso mexicano; y, durante el periodo de Ernesto Zedillo Ponce de León (1994-2000), con el conocido *error de diciembre* (1994) o *efecto tequila*, que agudizó la pobreza de los sectores populares e impactó a toda la sociedad mexicana (Macías, 2014).

Parafraseando a Schteingart (*op.cit.*), fue durante la década de los 90 que se generó un mayor desequilibrio social en la ciudad, con el deterioro de la población con menores recursos. En 1995⁴⁰, la ZMCM estaba integrada por las 16 delegaciones del Distrito Federal, 36 municipios metropolitanos del estado de México y uno de Hidalgo, equivalentes a una extensión de 4,843 km² (31% correspondiente al Distrito Federal y el resto al estado de México); así como a una población de 16,898,316 personas (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*) (figura 2.7). Pese a la expulsión de población del Distrito Federal, que contaba con 8,489,007 habitantes (1990-1995), Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco, Cuajimalpa, Tlalpan, Iztapalapa y Magdalena Conteras presentaron importantes tasas de crecimiento. Aunado a lo anterior, para ese año existían seis áreas metropolitanas más: la Zona Metropolitana de Cuernavaca, Tlaxcala, Toluca, Querétaro, Puebla y Pachuca (Aguilar, *op.cit.*).

En este sentido, el crecimiento de la influencia de la Ciudad de México hacia la periferia refleja básicamente dos comportamientos socioespaciales: la concentración de la población en torno a la actividad de la ciudad en la búsqueda de una mejor calidad de vida y el abandono del campo; así como la segregación de la ciudad central de la población de menores recursos; mientras, las élites urbanas no tienen una marcada salida a la periferia, más bien, su patrón de localización son las zonas cercanas a la ciudad central (Aguilar, Romero y Hernández, *op. cit.*). Para esta década de los 90, el Neoliberalismo en América Latina se manifiesta espacialmente en toda su expresión a través la segregación socioespacial de sus principales centros urbanos, la Ciudad de México se ha transformado en una ciudad más dispersa y con nuevas formas urbanas, destaca el surgimiento de subcentros urbanos vinculados a la globalización, se recuperan áreas centrales, se configura los barrios cerrados (*gated communities*), grandes centros comerciales y una mayor heterogeneidad social en zonas residenciales (*ibíd.*).

⁴⁰ El 1 de enero, el EZLN emite la III Declaración de la Selva Lacandona.

Figura 2.7 ZMCM 1995

D.F.	Estado de México			Hidalgo
Álvaro Obregón	Acolman	Ixtapaluca	Tlalnepantla	Tizayuca
Benito Juárez	Atenco	Jaltenco	Tultepec	
Coyoacán	Atizapán de Zaragoza	Melchor Ocampo	Tultitlán	
Cuajimalpa	Cocotitlán	Naucalpan	Zumpango	
Cuauhtémoc	Coyotepec	Nextlapan		
Gustavo. A. Madero	Cuautitlán Izcalli	Nezahualcóyotl		
Iztacalco	Chalco	Nicolás Romero		
Iztapalapa	Chalco Solidaridad	La Paz		
Magdalena Contreras	Chiautla	Sn Martín de P		
Miguel Hidalgo	Chicoloapan	Tecámac		
Milpa Alta	Chimalhuacán	Teoloyucan		
Venustiano Carranza	Chinconcuac	Teotihuacán		
Tláhuac	Ecatepec	Tepotzotlán		
Tlalpan	Huehuetoca	Texcoco		
Xochimilco	Huixquilucan	Tezoyuca		

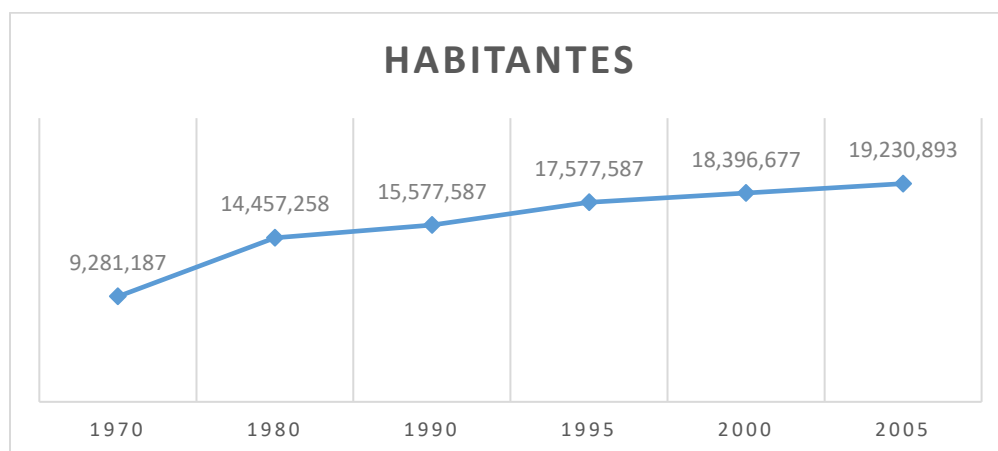
Fuente: tomada de Corona, Chávez y Gutiérrez (1999:31)

Con esta tendencia de dispersión hacia la periferia, el crecimiento de la mancha urbana continuó hacia el nuevo milenio y la siguiente década, producto de los regazos económicos y sociales del neoliberalismo, así como de la ineficacia de las políticas públicas que pauperizaron aún más el país y la ZMCM. En el año 2000, llega a la presidencia de la República mexicana Vicente Fox Quezada (2000-2006), quien, con un perfil conservador y católico propio del PAN⁴¹, al no encontrar una solución a los problemas económicos y sociales arrastrados desde de la década de los 80 — decadencia de la industria mexicana, privatizaciones precedentes y llegada de las transnacionales — optó por estimular la economía de “changarro” (economía de subsistencia propia) (Macías,2014). Al generalizado y elevado desempleo en el país como una de las consecuencias negativas del sexenio de Fox, tendría que enfrentarse Felipe Calderón (2006-2012), cuyo balance al término de su sexenio (2013) fue: de una población total de 118, 564, 077 habitantes en el país, 30,563,813 se ubicaban en el sector terciario de las 52,309,335 personas económicamente activas; mientras, en el sector informal la tasa fue de 32.9% (*ibíd.*:112).

⁴¹ Partido Acción Nacional.

A fin de brindar más argumentos sobre las afirmaciones anteriores, vale la pena mostrar a través de unas cifras, los impactos de las condiciones económicas y sociales de escala nacional, sobre la escala regional de la ZMCM. De 1980 a 2010 la superficie urbana de la ZMCM pasó de 51,908 a 185,291 hectáreas⁴², un incremento de 3.5 veces (Aguilar, Romero y Hernández, *op. cit.*); asimismo, los datos de Conapo⁴³ para el periodo de 2005 a 2010 confirmaron que los niveles de marginación Muy alto y Alto⁴⁴ incrementaron tanto en unidades espaciales (AGEB)⁴⁵ como en número de población: de 1,170 (AGEB'S), correspondiente a una población de 3.3 millones, en el año 2005, a 1,587 (AGEB'S) y 5.1 millones de personas, en 2010 (*ibíd.*:77-79). La expansión de la periferia, evidencia la persistencia de la desigualdad socioespacial, como consecuencia directa de la búsqueda de soluciones habitacionales cada vez más alejadas de la ciudad central de los crecientes grupos sociales más pobres (*ibíd.*) (figuras 2.8 y 2.9).

Figura 2.8 Crecimiento poblacional de la ZMCM, 1970-2005



Fuente: elaborado con datos tomados directamente de Aguilar y Hernández (2012:211)⁴⁶

⁴² Aguilar, Romero y Hernández (*op.cit.*) tienen como fuente de estas cifras el documento, *La expansión de las ciudades 1980-2010*, México: Secretaría de Desarrollo Social; en dicha fuente, las cifras están referidas a la Zona Metropolitana del Valle de México (ZMVM), por lo tanto, los autores aquí citados toman ZMCM y a la ZMVM de manera indistinta. La presente investigación concuerda con dicho criterio.

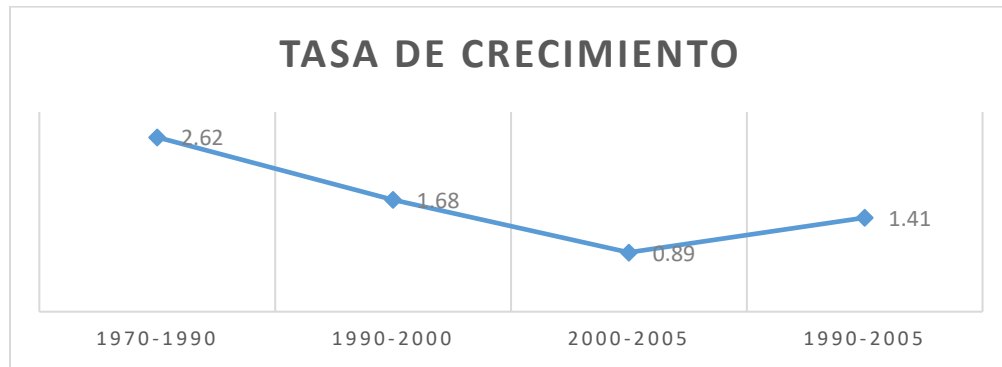
⁴³ Consejo Nacional de Población.

⁴⁴ Índice de marginación de Conapo.

⁴⁵ Área Geoestadística Básica. Extensión territorial que corresponde a la subdivisión de las Áreas Geoestadísticas Municipales y constituyen la unidad básica del Marco Geoestadístico Nacional; se clasifican en dos tipos: AGEB rural (11, 000 hectáreas de tipo de suelo agropecuario o forestal) y AGEB urbana (1 a 50 manzanas) (INEGI, 2010)

⁴⁶ Cálculos hechos con base en el Censo y conteo de población y vivienda, 1970,1980,1990,1995,2000 y 2005, INEGI.

Figura 2.9 Tasa de crecimiento poblacional de la ZMCM, 1970-2005



Fuente: elaborado con datos tomados directamente de Aguilar y Hernández (2012:211)

Ahora bien, dentro de la generalización socioespacial de la localización de los diferentes estratos de la sociedad de la Ciudad de México, como ciudad latinoamericana, donde los sectores más pobres se localizan en asentamientos informales e ilegales de la parte norte y suroriente, mientras que las clases altas y medias se asientan en el poniente, surponiente y centro, debe especificarse que esta ciudad debe ser analizada en sus características locales. En la Ciudad de México, si bien hay élites que habitan zonas de gran homogeneidad, hay otras zonas en las cuales conviven diversos estratos sociales, debido a recientes fenómenos de policentrismo y, como se ha explicitado, de la renovación de zonas centrales y la fragmentación de zonas periféricas (*ibíd.*). En el estudio elaborado por Aguilar, Romero y Hernández, (*op.cit.*), intitulado *Segregación socio-residencial en la Ciudad de México. Dinámica del patrón territorial a nivel local, 2000-2010*, derivado de la construcción de conglomerados⁴⁷ y de su análisis, identifican la distribución residencial de seis estratos sociales de la ciudad encontrados a través de su metodología, pero con sus especificidades locales consideradas hasta el año 2015 (figura 2.10).

Desprendido del análisis de su investigación, los autores afirman que las distancias y distribución espacial entre las élites urbanas y los grupos más pobres se hace evidente la vigencia y la evolución del modelo centro-periferia; la distribución espacial de los grupos pobres y clases medias es bastante dispersa en todo el espacio urbano, aunque cuentan con particularidades locales; recientemente, hay una mezcla socioespacial mediante el policentrismo de grupos sociales de los niveles medios y altos en los diversos rumbos de la ciudad, excepto por la marcada localización de las élites urbanas (*ibíd.*).

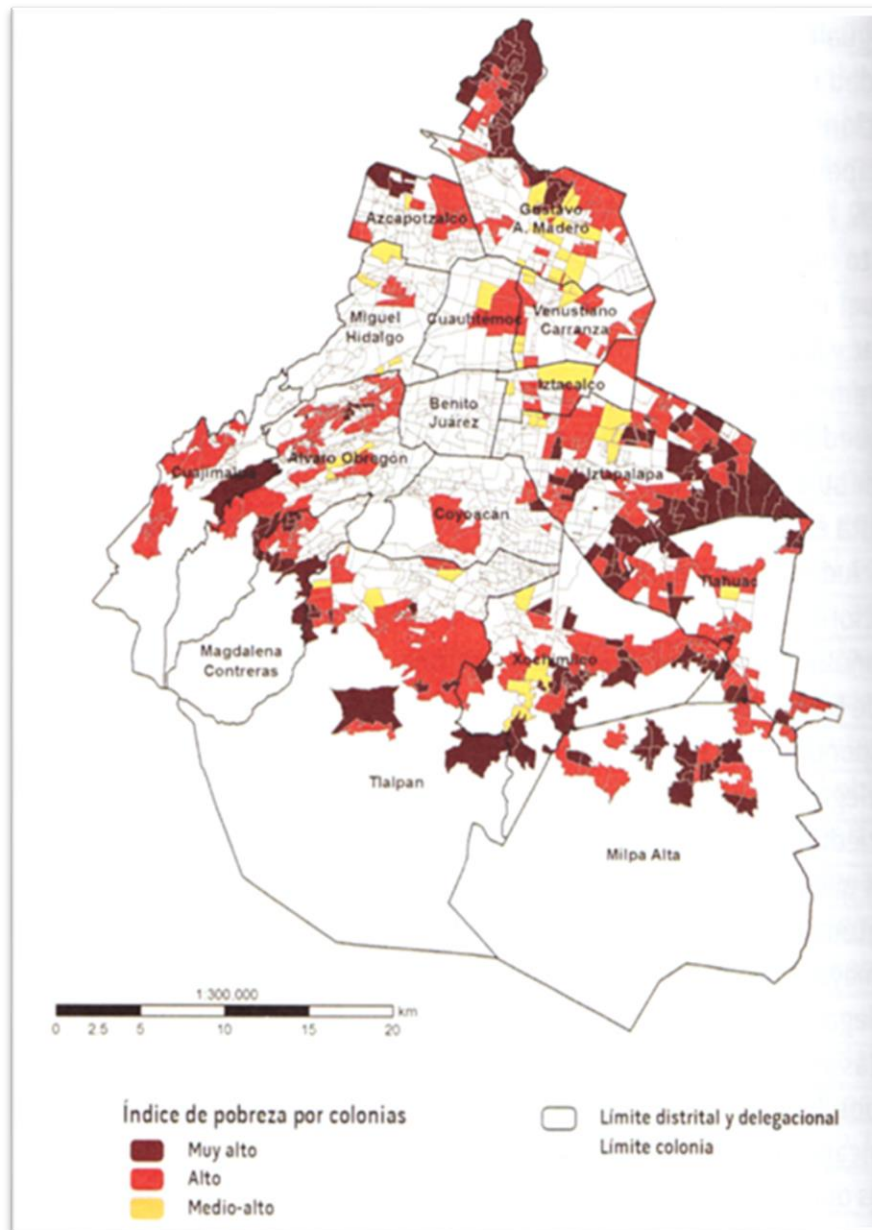
⁴⁷ Conjunto de manzanas homogéneas respecto a una serie de variables Aguilar, Romero y Hernández, (*op.cit.*:82)

Figura 2.10 Distribución espacial de los estratos sociales de la ZMCM 2015

Élites urbana	<p>Alto nivel de escolaridad</p> <p>Bajo número de ocupantes por vivienda y por cuarto.</p> <p>Cuentan con automóvil, computadora, celular e internet.</p>	<p>La mayoría se ubica en el Distrito Federal, con una prolongación hacia el estado de México, que tiene como eje la carretera México Querétaro.</p> <p>Delegaciones de Benito Juárez y Miguel Hidalgo.</p> <p>En el espacio metropolitano su presencia es mínima.</p> <p>Municipios de Naucalpan y Atizapán de Zaragoza; y pequeños grupos en Texcoco e Ixtapaluca.</p> <p>Desde 2010 se extiende a Santa fe, en un corredor de altos ingresos de Atizapán de Zaragoza y Cuautitlán.</p>
Clases medias	<p>Media alta</p> <p>Alto nivel de escolaridad</p> <p>Cuentan con automóvil, computadora, celular e internet.</p> <p>Derechohabencia a seguridad social</p>	<p>Concentración en áreas urbanas centrales y suburbios interiores del Distrito Federal y una franja al norte del estado de México.</p> <p>De 2000 a 2010 hacia el oriente de la ciudad, aunque en proporciones mínimas.</p>
	<p>Media</p> <p>Alto número de ocupantes por vivienda y por cuarto.</p> <p>Seguro popular</p>	<p>De áreas centrales hacia una periferia interior del Distrito Federal: ejemplo, Coyoacán, partes bajas de Tlalpan y Álvaro Obregón, Azcapotzalco e Iztapalapa.</p> <p>Estado de México: manchones en casi todos los municipios del norte y municipios fronterizos del Distrito Federal como Tultepec, Tecámac, Nicolás Romero y Nezahualcóyotl; en 2015, con manchones más intensos en cabeceras municipales de los municipios del norte.</p>
	<p>Media baja</p>	<p>Distrito Federal: casi sin presencia en áreas centrales; y, delegaciones con bajo nivel socioeconómico como Iztapalapa y algunas delegaciones del sur.</p> <p>Estado de México: fuertes concentraciones en alrededores de la carretera México-Querétaro; y, en el eje carretero Texcoco y Teotihuacán.</p>
Grupos pobres	<p>Grupos pobres</p> <p>Alto número de ocupantes por vivienda y por cuarto.</p>	<p>Distribución periférica al Distrito Federal.</p> <p>En el sur del Distrito Federal.</p> <p>En las fronteras del Distrito Federal con el estado de México.</p> <p>Estado de México: municipios de la periferia del norte.</p> <p>En resumen, se localizan en: Iztapalapa, Xochimilco, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán, Naucalpan, Chalco-Solidaridad, Tecámac, Ixtapaluca, Chicoloapan.</p> <p>En Hidalgo: Tizayuca</p>
	<p>Extrema pobreza</p> <p>Números bajos y negativos de todos los grupos en las variables ocupadas.</p> <p>Alto porcentaje de población migrante, con llegada se registró en los últimos cinco años.</p> <p>Alto número de ocupantes por vivienda y por cuarto.</p>	<p>Distribución periférica más alejada del Distrito Federal.</p> <p>Distrito Federal: Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta.</p> <p>Estado de México: Huehuetoca-Teoloyucan, Hueypoxtla, Acolman-Chiautla; y, una franja de Chimalhuacán que pasa por Chalco y se extiende al sur, en una zona rural-urbana en dirección de Ecatzingo.</p>

Fuente: elaboración con base en Aguilar, Romero y Hernández, (2015:85-91)

Figura 2.11 Distrito Federal: colonias pobres y muy pobres, 2000



Fuente: elaborado por Vázquez, Isabel (2010), tomado directamente de Mier, Vázquez y Ziccardi (2012:700)

Aunado al valioso trabajo de Aguilar, Romero y Hernández, debe sumarse el estudio hecho por Arturo Mier, Isabel Vázquez y Alicia Ziccardi, *Pobreza urbana, segregación residencial y mejoramiento del espacio público en la ciudad de México (op.cit.)*, el cual se basa en el Índice de pobreza urbana, integrado por un conjunto de variables agrupadas en cinco componentes: población salud, educación, empleo y vivienda, mediante los que se

definieron indicadores tanto a nivel de AGEB'S como a nivel local (colonias). Así, con datos del Censo del 2000, de los 8,605,239 habitantes del Distrito Federal, 2.8 millones de personas vivían en condiciones de muy alta y alta pobreza, equivalente al 32.7% del total de la población, distribuidos en: Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco, con baja densidad de población e inclusive condiciones de ruralidad; así como Álvaro Obregón, Iztapalapa, Gustavo A. Madero, estas dos últimas las más pobladas y con condiciones muy precarias de vivienda y deterioro de equipamiento urbano y servicios. El otro extremo, con un 35.3% de los habitantes en condiciones de baja y muy baja pobreza, se encuentran las delegaciones de: Benito Juárez, Cuauhtémoc, Coyoacán, Miguel Hidalgo e Iztacalco (*ibíd.*:699) (figura 2.11).

Bien, desprendido de la comparación entre ambos métodos es posible afirmar que ambos coinciden en que las delegaciones (ahora alcaldías) con más población perteneciente a los grupos pobres son Iztapalapa, Xochimilco y Milpa Alta; mientras que las élites urbanas definitivamente respetan el patrón residencial de la ciudad central, en Miguel Hidalgo y Benito Juárez; sin embargo, en una alcaldía o municipio pueden existir clases sociales altas en pequeños y cerrados grupos, y, aun lado, la pobreza extrema, en muchos casos población inmigrante.

“Así, se puede afirmar que cualquiera que en el Distrito Federal cualquiera que sea el método de medición que se utilice, más de un setenta por ciento de la población se encuentra en condiciones de pobreza y existe una alta segregación y desigualdad residencial que expresa el deterioro de la calidad de vida de un sector amplio de su población y los intensos procesos de segregación residencial que opera en su territorio.” (Mier, Vázquez y Ziccardi; *op.cit.*:701)

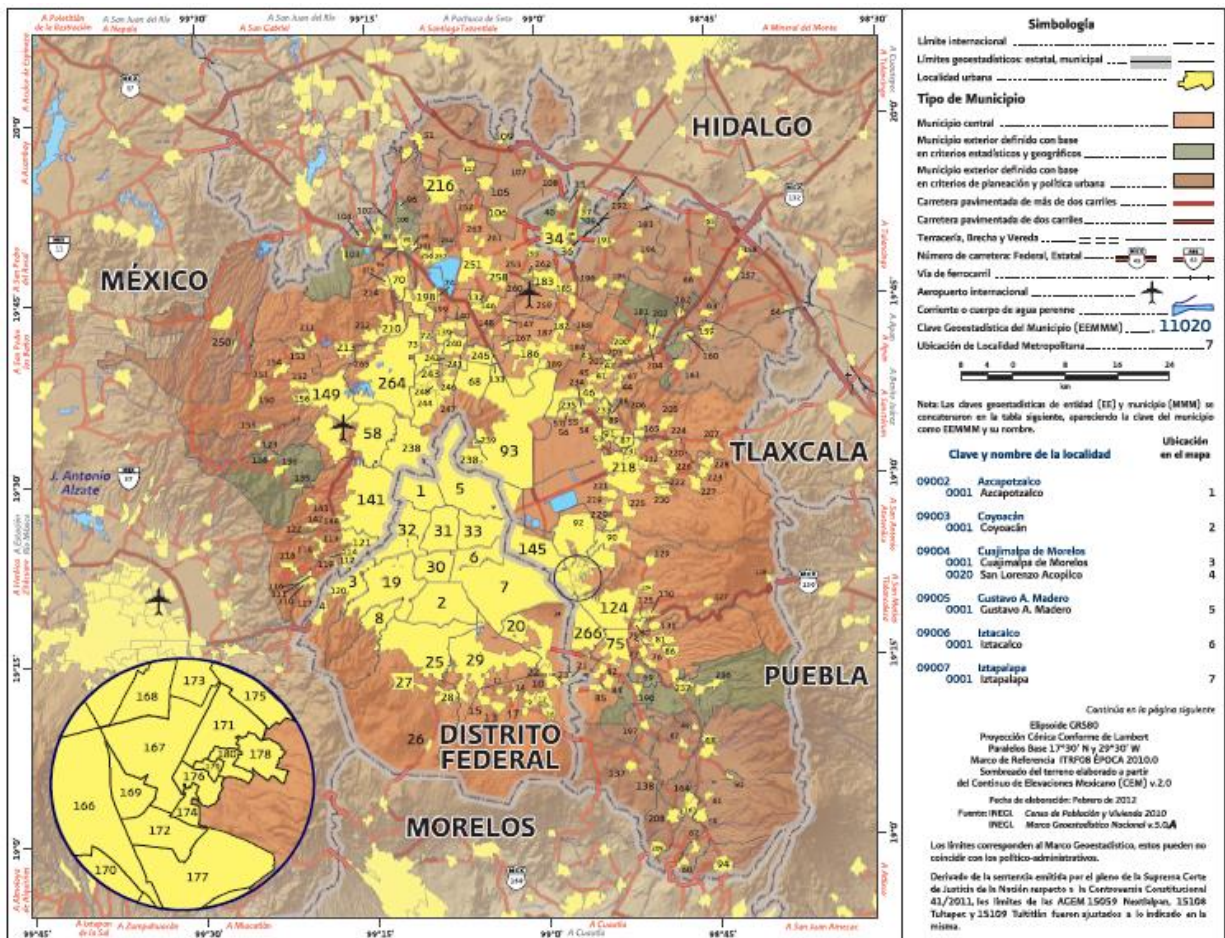
En el año 2015, México tenía una población total de México es de 119,530,753; y, de superficie de 1,960,671.2 km² (INEGI, 2015). Por su parte, la ZMCM está conforma por 16 alcaldías⁴⁸ de la Ciudad de México, 59 municipios del estado de México y uno de Hidalgo (Tizayuca) (figura 2.12). En total, la ZMCM tiene una población de 20,892,724 habitantes, conformada por 8,918,653 habitantes de la Ciudad de México, 11,854,629 habitantes del estado de México (16,187,608 en 125 municipios) y 119,442 habitantes correspondientes a Tizayuca, Hidalgo. El total de superficie territorial es de 7,853.9 km², de los cuales 1,494.6

⁴⁸ La Reforma Política del Distrito Federal de México, del 29 de enero de 2016, promulgó que se mantendría como capital del país, pero con plena autonomía dentro de la Federación, y bajo el nombre de la Ciudad de México; mientras que, las delegaciones serán denominadas como “alcaldías”.

pertenecen a la Ciudad de México, 6,282.1 al estado de México y 77.2 al municipio de Hidalgo (Estudio Origen-Destino de la Zona Metropolitana del Valle de México, 2017)⁴⁹

En el siguiente subacápite se abordará brevemente el tema de los migrantes y sus etnicidades, pues si bien no es el tema central de la presente tesis, resulta indispensable conocer la diversidad étnica, cultural y religiosa que configura la población de la Ciudad de México y su zona metropolitana. Esto, permitirá dar contexto para entender las historias de vida de los peregrinos de San Judas Tadeo, sus patrones y sus apropiaciones espaciales a través del culto a San Judas Tadeo, pues en la mayoría de ellos pertenecen a población migrante de primera (con uno punto cinco) y segunda generación, característica de las grandes urbes de América Latina.

Figura 2.12 Zona Metropolitana de la Ciudad de México, 2017



Fuente: INEGI, Marco Geostatístico Nacional actualizado al Censo de Población y Vivienda 2010.

Fuente: elaborado por INEGI (2010), tomado directamente de Delimitación de las Zonas Metropolitanas de México, 2010-2012 (Sedesol, Conapo, INEGI, 2010).

⁴⁹ <http://www.iingen.unam.mx/es-mx/Investigacion/Proyectos/Documents/PresentacionOD.pdf>

2.2.4 Migración y composición étnica en la Ciudad de México

Con base en el trabajo de Natividad Gutiérrez Chong, *Etnicidad y espacio público en la Ciudad de México* (2012), en la Ciudad de México reside población indígena de cada uno de los 62 grupos originarios de México, además de migrantes procedentes Ecuador y Guatemala. Se calcula que la Ciudad de México tiene una población indígena de 300 mil a medio millón, y se compone por población originaria y población migrante (habita y transita) (*ibíd.*). En este sentido, Cristina Oehmichen (2015) identifica que la población migrante debe dividirse en: población indígena residente y población indígena inmigrante, derivado de un reclamo de los mismos inmigrantes que llevan entre 30 y 40 años de residir en la Ciudad de México, que ya no se consideran inmigrantes, pero tampoco originarios. La presente investigación, para fines prácticos, opta por la clasificación de Gutiérrez (2012); asimismo, aclara que el acercamiento a las cifras debe ser cuidadoso, pues la población indígena ha sido sujeta de poca atención por parte del Estado⁵⁰, y hay poca información respecto a su situación y derechos (*ibíd.*).

Cuando se refiere a etnicidad se habla de “[...] grupos de personas que se distinguen por practicar cotidianamente (en la vida pública o privada) una cultura o lengua de origen indoamericano, es decir, no-europeo, a la par de producir también la cultura y la lengua oficial (mestizaje e idioma español).” (*ibíd.*:772).

De tal manera, en la Ciudad de México existen indígenas pertenecientes a pueblos originarios, aquellos pueblos que, anterior a la colonización, se encontraban en un proceso elevado de desarrollo político, socioeconómico y cultural, además, conectados en toda la región mesoamericana; su presencia y derechos han sido negados por la sociedad occidental; sin embargo, sus elementos mesoamericanos están fuertemente presentes en las manifestaciones religiosas de la Ciudad de México (Medina, 2007; Oehmichen, 2015).

⁵⁰ En la década de 1990 surgen movilizaciones y acontecimientos políticos fundamentales para la toma de conciencia de los pueblos indios, como la movilización continental de los pueblos indios contra la celebración del Quinto Centenario de la presencia europea en América; en 1994, el levantamiento armado del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN), en Chiapas; la entrega del premio Nobel de la Paz a Rigoberta Menchú; la firma del Convenio 169 de la Organización Internacional del Trabajo (OIT) por el gobierno mexicano, compromiso que adquiere para reconocer los derechos políticos de los “pueblos originarios”; y, la reforma de los Artículos 4 y 27 de la Constitución de los Estados Unidos Mexicanos, donde se reconoce la composición pluricultural de la nación mexicana, pero, da fin a la Reforma Agraria al abrir al mercado las tierras de propiedad ejidal y comunal. No obstante, el acontecimiento decisivo fue la reforma política en 1996, que dispone la elección por el voto universal y directo a un jefe de gobierno procedente de un partido de oposición, quien tomó posesión en 1997, terminando con la hegemonía del partido oficial (PRI) y abriendo al voto popular, para las elecciones del año 2000, los cargos de los jefes delegacionales (ahora alcaldes) y el propio jefe de gobierno (Medina, 2007).

Como lo señala Serna Moreno (2018)⁵¹, en muchas ocasiones son estos pueblos quienes acogen culturalmente a otros indígenas inmigrantes en la Ciudad de México. Actualmente conservan algunos de sus elementos culturales, de donde destaca: la lengua; la organización social basada en redes de parentesco, fiestas y santos; la organización territorial basada en pueblos y barrios; y, algunas técnicas de cultivo y conservación de suelo, heredadas de su pasado (Oehmichen, 2015). Aunado a la conformación de la población indígena originaria, como ya ha sido explicitado, deben considerarse aquellos migrantes que habitan, y que llegaron a la ciudad en busca de una mejor de vida; así como los que transitan (figura 2.13).

Los pueblos originarios de la Ciudad de México son sin duda parte de la poderosa tradición cultural mesoamericana, lo que Guillermo Bonfil ha llamado el “México profundo” los cuales comparten con los pueblos indios mexicanos una compleja cosmovisión de antiguas raíces y una organización política religiosa impuesta bajo el dominio colonial español; ambas características están en la base de su misma identidad y en su configuración contemporánea como pueblos originarios poseedores de una fuerte tradición comunitaria. (Medina, *op.cit.*: 18)

Al respecto, la mayoría de la población migrante en la ciudad está conformada por indígenas pertenecientes a grupos étnicos de México como el nahua, zapoteco, purépecha, ñahñu, mixteco, triqui, mixe y mazahua; así como kachiquel, de Centroamérica y aymarás de Ecuador (Gutiérrez, 2012). Por su parte, alcaldía como Milpa Alta y Xochimilco cuentan con población originaria, de origen y lengua náhuatl, que hoy habitan el territorio urbanizado de la ciudad (*ibíd.*); además de Tláhuac, Iztacalco e Iztapalapa. No obstante, en la Ciudad de México, Iztapalapa tiene la mayor concentración de población indígena, tanto por población originaria, como migrante; asimismo, Venustiano Carranza y Cuauhtémoc; y, en el estado de México, Nezahualcóyotl y Chimalhuacán (Oehmichen, 2001 y 2015)

Como dato histórico, de 1965 a 1995, la población que residía en el entonces Distrito Federal, actualmente Ciudad de México, procedía, principalmente, del estado de México, seguido por Puebla, Hidalgo, Tlaxcala, Morelos y Querétaro (Corona, Chávez y Gutiérrez, *op.cit.*). Hoy en día, los indígenas proceden de los estados del centro, pero también de estados del sur, Guerrero y Veracruz y Oaxaca; además de Michoacán, en el occidente (Oehmichen, 2015). Cifras del INEGI destacan que, de una población total para el 2015 de 8,918,653 habitantes de la Ciudad de México, 1,679,045⁵² nacieron en otra entidad; 8.80% se considera indígena, el 1.5% hablan una lengua indígena, 0.42% son hablantes de lengua

⁵¹ Examen de candidatura presentado por la autora en marzo de 2018

⁵² Dato correspondiente a 2010 (INEGI, 2010)

indígena que no hablan español, y el 1.80 % se considera afrodescendiente (INEGI, 2015). Respecto a las lenguas indígenas más presentes en la ciudad son: náhuatl, mixteco, otomí y mazateco⁵³. Por su parte, el estado de México cuenta con 16,187,608 habitantes, de estos, un 17.0% se considera indígena, 2.74% habla alguna lengua indígena, 0.50% no hablan español, y 1.88% se considera afrodescendiente; asimismo, las lenguas indígenas predominantes son: mazahua, otomí, náhuatl y lenguas mixtecas⁵⁴ (*ibíd.*).

A continuación, se hablará de manera más detallada de la importancia del Centro Histórico que, por su centralidad, es y ha sido un espacio de efervescencia política, social, económica y cultural de la Ciudad de México, donde, además, múltiples identidades se concentran. El templo de San Hipólito y San Casiano, ubicado en la colonia Guerrero, entre el Centro Histórico de la Ciudad de México y el corredor empresarial de Paseo de la Reforma, donde cada 28 de mes concurren peregrinos provenientes del centro del país, particularmente de la periferia y alcaldías con alto índice de marginación, es apropiado por estos a su forma. La mayoría en transporte público (Transporte Metropolitano de la Ciudad de México, Metrobús, pesera o combis) y otros a pie, llegan ante la imagen de San Judas Tadeo, de “El patrón”, como así lo llaman.

⁵³ Datos correspondientes al censo del 2005, disponibles en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx>

⁵⁴ Datos correspondientes al censo del 2010, disponibles en: <http://www.cuentame.inegi.org.mx>

Figura 2.13 Características de los pueblos y barrios originarios de la Cuenca de México

<p>Características: antiguos pueblos de raíz mesoamericana asentados en el antiguo sistema lacustre de la cuenca de México. Tienen grandes fiestas colectivas en torno a un santo patrón y sus ciclos festivos ligados a las antiguas nociones calendáricas del trabajo agrícola; a las preocupaciones y al saber de los campesinos; y aquellas procedentes del cristianismo medieval impuestas por la catequización y dominio colonial; así como rituales cívicos impuestos por instituciones estatales, escuela o autoridades de las alcaldías y el gobierno de la ciudad.</p>
<p>Poderosa presencia de la raíz mesoamericana y elementos coloniales.</p>
<p>Su ciclo ceremonial recrea el espacio simbólico: fiestas patronales, ciclo de cuaresma, ciclo de invierno, ciclo mesoamericano, ciclo de las peregrinaciones, ciclo de fiestas cívicas.</p>
<ul style="list-style-type: none"> - Ciclo mesoamericano. La mayor celebración es la fiesta de los muertos. El simbolismo expresa un dualismo y una compleja trama con la mitología que tiene en el ciclo del maíz su arquetipo fundamental. Los espacios de mayor significación de esta fiesta son: la casa familiar y el panteón. - Fiesta Patronal. Comienza con las “mañanitas”, seguido por misas y otros rituales católicos; cada día hay música, danzas (chinelos, santiagueros, arrieros, la danza azteca, y otras), espectáculos artísticos, deportivos y “actos culturales”. La comida festiva tiene un papel central. - Ciclo de cuaresma. Tiene su origen en la cristiandad, pero, influenciada por la raíz mesoamericana, con cuatro momentos: carnaval (la raíz mesoamericana de los carnavales se expresa en el desfase del ciclo cristiano); representaciones de la Pasión de Cristo; “quemada de los judas” ; y la celebración del Cuerpo de Cristo. - Ciclo de invierno. Se abre con la fiesta de la Virgen de Guadalupe, el 12 de diciembre, se celebra en todas las iglesias y en la mayoría de casas y espacios públicos. Continúa con las posadas el 16 del mes y culminan con la Nochebuena el día 24; finalmente, cierra con el regreso del Niño Dios a su casa, el 2 de febrero (Candelaria). Esta es una gran fiesta popular con sede en las casas de las donde hay imágenes del Niño Dios. Es también una fiesta de principio de año y el cambio de mayordomos, en el ciclo mesoamericano se propiciaban las lluvias. - Peregrinaciones y danzas. Provenientes, principalmente, de pueblos vecinos y cercanos, implican “intercambios comunitarios” o “promesas”, que son regalos a la iglesia. - Ciclo cívico. De origen reciente, relacionado con el calendario escolar, es promovido por las autoridades de las alcaldías y reproducido por autoridades comunitarias, son dos fiestas principales: el día de las madres (celebración adoptada en 1922) y el día del niño (en 1924).
<p>Estructura social, comunitaria y festiva con base en el sistema de cargos políticos-religiosos (mayordomías), base de los usos y costumbres.</p>
<p>La toponimia de los pueblos se compone por el nombre del santo patrón y un nombre en náhuatl.</p>
<p>Por su carácter colonial destaca un centro con una iglesia rodeada por una plaza; también tienen una escuela y un mercado; una traza de calles estrechas, callejones y casas situadas en grandes solares bardeados; el núcleo central está rodeado por casas más antiguas y las construcciones más recientes se diluyen con la mancha urbana, con ello los linderos del pueblo no son reconocibles, pero son reconocidos de manera simbólica mediante las procesiones y ceremoniales comunitarios.</p>

Fuente: con base en Medina (2007)

2.3 El Centro Histórico de la Ciudad de México, espacio de contrastes

2.3.1 El Centro Histórico como espacio de poder simbólico de la Ciudad de México

El Centro Histórico, localizado en la alcaldía de Cuauhtémoc, es el escenario de la vida pública y social de los habitantes de la ciudad, en él converge una traza ancestral con una estética propia y una dimensión social vital; la relación política, social, comercial e

ideológica se reúnen en un mismo espacio (Cortés y Cejudo, *op.cit.*). Por lo tanto, el Centro Histórico debe ser del dominio público, pues, un espacio público donde se expresen formas y voluntades colectivas para que la sociedad manifieste sus derechos y sus deberes (Carrión, 2015). Por su centralidad y por su valor histórico, es el espacio de encuentro por excelencia, propicia la reunión de sociedades de distintos momentos históricos en un mismo espacio y, a su vez, configura y reúne diversas identidades que conforman la heterogeneidad, al tiempo que brinda un sentido de identidad colectiva a la población (*ibíd.*). Aquí, la ciudadanía se identifica a partir de su centralidad como cualidad funcional, y de su historia, como sentido de pertenencia (*ibíd.*). Es entonces, el espacio donde se construye la ciudadanía, donde la sociedad se visibiliza y se representa, por ello, es el espacio de mayor disputa del poder simbólico (*ibíd.*) (figura 2.14).

No obstante, en la actualidad lo público ha sido desplazado por la esfera de lo privado. A través del mercado, la gestión pública se ha subordinado a lo privado, y el espacio público es cada vez más marginal y residual (*ibíd.*). Este ha sido sustituido por otros espacios más funcionales al urbanismo actual y la lógica económica, como son los grandes centros comerciales o los clubes sociales; de tal suerte, las personas no hallan un punto de encuentro o sentido de pertenencia a la urbe, han sido desplazadas por nuevas fronteras, sociales y físicas, ante la autoridad de lo privado (*ibíd.*). De tal suerte, muchos lugares emblemáticos del Centro Histórico que han permanecido en la memoria colectiva de los habitantes de la ciudad se han resemantizado a lo largo de su historia, hoy muchos de ellos están más asociados a la actividad comercial y turística que a su función inicial.

A fin de presentar un ejemplo de esta resemantización, vale la pena retomar un estudio elaborado por Martha de Alba (2015), donde refleja los resultados de una cartografía participativa y una serie de entrevistas a aplicadas a residentes de diferentes perfiles⁵⁵ del Centro Histórico, quienes identifican al conjunto de la Plaza de la Constitución que ahí se encuentra, como sede de los poderes político, económico y religioso; pero también, evoca al turismo (*ibíd.*). En este sentido, la Catedral Metropolitana es vista como un símbolo de poder de catolicismo institucional o un monumento arquitectónico, pero no como un lugar de culto, de hecho, De Alba (*ibíd.*) destaca a las iglesias del centro como atractivos turísticos, pero no forman parte de la vida cotidiana del centro, lo cual invita a reflexionar sobre la pérdida de sentido como espacio sagrado o religioso⁵⁶ (*ibíd.*).

⁵⁵ Intelectual, nuevo centrícola, viejo residente y residente ordinario.

⁵⁶ Excepto para los adultos mayores entrevistados.

Esto no quiere decir que el Palacio Nacional o el Edificio de Gobierno de la Ciudad de México hayan perdido su significado de poder vinculados al Presidente de México y al Jefe de Gobierno, respectivamente; asimismo, la bandera de México al centro de la Plaza de la Constitución confiere un significado sagrado como símbolo nacionalista (*ibíd.*); de tal suerte, la Plaza de la Constitución es un espacio central de poder y de manifestaciones de una religión civil garante del estado laico surgido del andamiaje jurídico de las Leyes de Reforma.

Asimismo, al introducir a los espacios públicos de los centros históricos tendencias segregadoras y excluyentes, como la expansión de usos mercantiles y el mercado inmobiliario, es el aumento de la disputa por el patrimonio público y privado entre los actores hegemónicos y subalternos, que conlleva a la violencia y a las prácticas de delincuencia organizada, asociadas al subempleo e irregularidad, y visibilizadas en plazas, parques y calles de la Ciudad de México (Ramírez, 2016).

Figura 2.14 Contexto general de la alcaldía Cuauhtémoc, 2017

JEFE DE GOBIERNO	SUPERFICIE	COLONIAS DESTACADAS	ATRATIVOS	ESPACIOS DE PODER
Miguel Ángel Mancera Espinosa	33 km ²	Roma	Templo Mayor	Cámara de Senadores
DELEGADO (ALCALDE)	HABITANTES	Condesa	Museo Archivo de la Fotografía	Suprema Corte de Justicia de la Nación
Ricardo Monreal Ávila	531,831	Doctores	Museo de Arte Popular	Palacio de Gobierno de la CDMX
PIB NACIONAL	DENSIDAD	*Guerrero	Biblioteca de México	
4.6 % del PIB	16 071.16 hab/km ²	Tlatelolco	Teatro Esperanza Iris	
ECONOMÍA NACIONAL	COLONIAS	Peralvillo	Museo Memoria y Tolerancia	
7	33	Santa María la Ribera	Museo Franz Mayer	
			Alameda Central	
			Palacio de Bellas Artes	
			Catedral Metropolitana	
			*Paseo de la Reforma	
			Zócalo	
			Palacio Nacional	
			Monumento a la Revolución	

Fuente: elaboración con base en <http://www.cdmx.gob.mx/delegacion/cuauhtemoc>; De Alba(2015.)

* Colonia y avenida donde se localiza el templo de San Hipólito y San Casiano

Esta tesis encuentra en el templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero, un espacio sagrado dentro del Centro Histórico donde confluyen una función devocional y una función política; aquí, diversas identidades pueden reunirse, particularmente aquellas pertenecientes a los sectores más marginados de la población de la ZMCM. Sus devotos encuentran en este espacio sagrado una identidad colectiva bajo un simbolismo común, san Judas Tadeo. De esta forma, si bien tiene una función turística, este templo constituye un espacio de visibilización y territorialización de aquellos negados por una sociedad, específicamente cada 28 de mes; pese a la pérdida del espacio público en el Centro Histórico, el templo de San Hipólito y sus calles aledañas dan continuidad a su función como un espacio central de encuentro donde la alteridad se manifiesta. Es pues, un templo donde tienen lugar la toma simbólica del poder por medio de una religiosidad popular urbana *versus* el poder manifiesto de la Catedral Metropolitana y de la Plaza de la Constitución, como espacios de reunión de los dos grandes poderes que históricamente han subordinado a pueblo, y donde la lucha por la ciudadanía es cada vez es más reprimida.

Así, cada 28 de mes el templo es apropiado y arrancado del poder institucional, el cual es excluyente y rompe con la posibilidad de su uso social diverso; sin embargo, la plaza Zarco, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma se convierten en espacios públicos donde el encuentro y la negociación es posible.

Por esto, una política de espacio público debe ser capaz de promover valores individuales y compartidos, pues es a través del espacio público/colectivo como una sociedad local puede despojarse de estereotipos y procesos de exclusión social y espacial; en una sociedad donde el espacio colectivo no es de todos se refuerzan las relaciones de “dominio/subordinación, adentro/afuera, nosotros/ellos” (Balbo, 2012.:800-801). Sin embargo, los espacios públicos son contenedores de diversos usos sociales, económicos y culturales, como consecuencia de las distintas necesidades de una sociedad estratificada; concentran entonces una gran diversidad de relaciones humanas que generan tensiones constantes y tienden a reflejar de manera más intensa los cambios socioeconómicos y políticos que se dan a gran escala (Subirats, 2012). Así, las grandes ciudades y sus espacios públicos son las primeras en recoger y amplificar los cambios profundos y repentinos que han sacudido al mundo. Entonces, la diversidad de usos del espacio público no siempre coexiste de forma pacífica, lo que complejiza su manejo y gobierno (*ibíd.*).

2.3.2 Centro Histórico de la Ciudad de México, patrimonio y turismo

El 11 de abril de 1980, mediante un decreto presidencial se declaró la existencia de una zona de concentración de monumentos históricos, al cual se le denominaría Centro Histórico de la Ciudad de México. El decreto estableció los linderos de los perímetros “A” y “B”, que en conjunto tenían una extensión territorial de 9.1 Km², equivalente a 668 manzanas y 1,436 edificios, que coincide con el espacio ocupado durante al siglo XIX (Covarrubias, *op.cit.*; Suárez, 2015b).

El perímetro “A” define los límites de una fracción interior donde se hallan el mayor número de monumentos históricos, en el área que ocupó la ciudad durante la época prehispánica y colonial; y, el perímetro “B” corresponde al límite exterior del Centro Histórico, que concentra la mayor cantidad de monumentos artísticos (*ibíd.*). El perímetro “A” se localiza dentro de la alcaldía Cuauhtémoc; mientras el “B” se localiza en un 75% dentro de la alcaldía mencionada y el 25% restante en la alcaldía Venustiano Carranza (figura 2.15) (*ibíd.*). Como responsable del Centro Histórico quedó el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH) con el auxilio del Instituto Nacional de Bellas Artes (INBA), aunque es el Gobierno de la Ciudad de México, la entidad responsable del ordenamiento y administración del territorio (*ibíd.*)⁵⁷. Por considerar que el Centro Histórico tienen un valor excepcional, seis años después de este decreto, en 1987, la Unesco lo declaró (al perímetro “A”), Patrimonio Cultural de la Humanidad. A este perímetro pertenece el templo de San Hipólito.

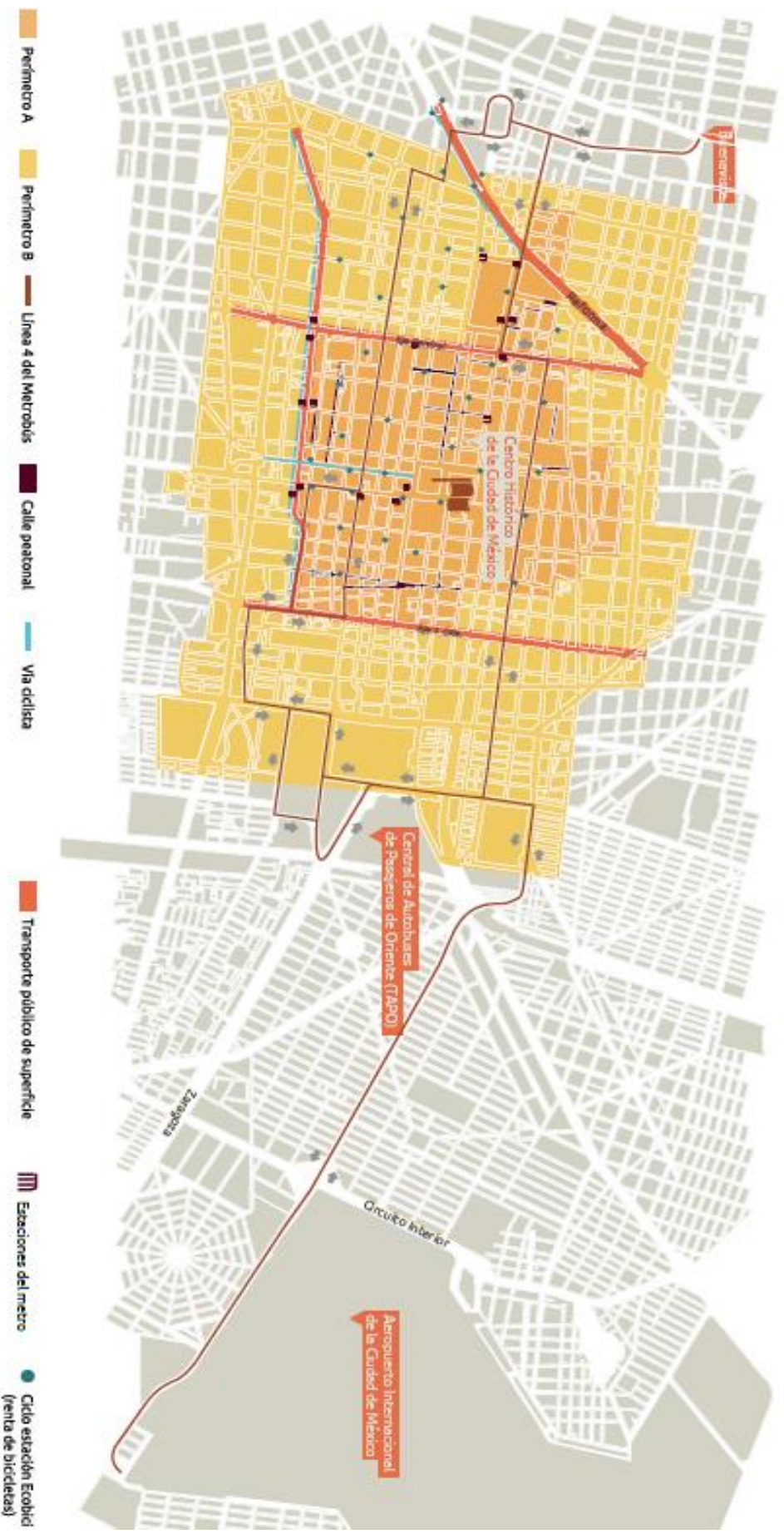
“La Ciudad de México tiene un centro cuyo origen se remonta a la ciudad azteca fundada hace siete siglos y los conquistadores españoles refundaron la ciudad conservando la esencia del principio ordenador prehispánico, la riqueza acumulada a lo largo de la historia se manifiesta en la gran concentración de sitios y edificios que le han significado el reconocimiento internacional de Patrimonio de la Humanidad. El Centro Histórico es un reflejo de toda la heterogeneidad social, económica y cultural que representa una de las más grandes metrópolis del mundo, es un espacio urbano lleno de contrastes [...]” (Suárez, 2004:75)

Los atractivos turísticos patrimoniales asociados con los espacios públicos motivan desplazamientos enmarcados en el turismo cultural, pero al venderse en paquetes todo incluido, tiende a desviarse a un turismo de masas. En este tipo de paquetes turísticos la actividad del turista es copada por los empresarios que se quedan con la derrama económica afectando a la comunidad local (García, 2015). Desvirtuar el turismo cultural conllevaría a una *rusificación* de los centros históricos, en un afán por manipular el

⁵⁷ Para más información ver: <http://www.autoridadcentrohistorico.cdmx.gob.mx/recorridos-por-el-centro-historico>

patrimonio a través de la festivalización, que afecta los valores históricos, culturales e identitarios. La patrimonialización del espacio público o privado detenta la identidad, cultura y la historia de la sociedad creadora, y lo hace susceptible de aprovechamiento inescrupuloso de la industria turística (*ibíd.*). Por el contrario, al sobrecontrolar el turismo cultural, puede convertirse en un turismo selectivo, hasta llegar a casos extremos y hacer centros históricos muertos, sin habitantes y sin vida pública (*ibíd.*).

Figura 2.15 Perímetro A y B del Centro Histórico de la Ciudad de México. Movilidad Integral



Fuente: tomado directamente de Plan Integral de Desarrollo de Desarrollo del Centro Histórico 2011-2016:38

Ahora bien, Alejandra Moreno Toscano e Iris Infante (2015), la primera hasta 2015 Coordinadora de la Autoridad del Centro Histórico, señalan que, en el año 2007, nuevamente se impulsó la rehabilitación de calles, fachadas y plazas hacia la apertura de espacios públicos donde diferentes sectores de la ciudadanía pudieran encontrarse; de tal manera, se apostó por infraestructura y equipamiento más moderno, pero privilegiando a las personas y no a los automóviles, además de propiciar una comunidad cultural más diversa (*ibíd.*). Se integraron y se conectaron zonas que antes era poco accesibles, a través de una red de calles y plazas. Asimismo, para mejorar la calidad de vida se impulsaron mejores hábitos de movilidad a través de cuatro ciclovías y un sistema de renta de bicicletas, llamadas Ecobici, con 30 estaciones; además de cliclotaxis y taxis eléctricos; y de manera relevante, la construcción de la Línea 4 del Metrobús (MB). Este sistema de transporte, de bajo impacto ambiental, cuenta con espacio para equipaje, y llega a terminales de transporte terrestre y aéreo, a fin de conectar al Centro Histórico con el resto de la ciudad (figura 2.15). Finalmente, jardines verticales y azoteas verdes, bancos, restaurantes y hoteles han repuntado el turismo en este espacio (*ibíd.*).

De hecho, la revisión de las estadísticas del turismo en la CDMX⁵⁸ parten de 2007, y las cifras hasta el año 2017, reflejan que, la Zona Turística Centro Histórico-Alameda se ha mantenido en segundo lugar respecto al número de hospedados, después de la Zona Turística Torre Mayor-Zona Rosa (figura 2.16).

Figura 2.16 Turistas hospedados por Zona Turística*, 2007-2017, enero-junio



* Estimación con base en la composición de hoteles por categorías en cada zona turística.

Fuente: Actividad Turística de la Ciudad de México Indicadores 2007 – 2017 (enero-junio). Dirección General de Planeación y Desarrollo Turístico.⁵⁹

⁵⁸ Ciudad de México.

⁵⁹ Para más información:

http://www.turismo.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Estadisticas/Estadisticas%202017/Indicadores_ENE_JUN_2007-2017.pdf

Para este mismo periodo, en 2016, el INAH reportó un total de 1,718 monumentos históricos ubicados en el Centro Histórico de la Ciudad de México (www.autoridadcentrohistorico.cdmx.gob.mx). De hecho, el Plan Integral de Manejo del Centro Histórico 2011-2016, consideró 10 áreas de actuación: Regina, Madero y Sector financiero, Catedral-Moneda, Antigua Merced, San Ildefonso-Loreto, Santo Domingo, Garibaldi-Lagunilla-República de Cuba, Alameda-San Hipólito, Sur de la Alameda y Biblioteca de México José Vasconcelos (figura 2.17). Este instrumento tiene como objetivo recuperar la función de centralidad, a partir de la conservación de patrimonio, al tiempo de adecuar el Centro Histórico a las condiciones actuales; y donde los mercados tradicionales serán de vital importancia, así como el reordenamiento del comercio popular, a fin de beneficiar la economía de este corazón de la ciudad. Destaca que todo ello, sería con la “participación del sector privado” (Gobierno de la Ciudad de México, 2011).

Como se observa en la figura 2.17, el templo de San Hipólito y San Casiano está incluido dentro de las zonas de actuación, pues es considerado como un espacio público donde la fiesta a san Judas Tadeo se ha convertido en una de las “festividades religiosas más arraigadas del sitio”, aunado a ser un espacio cercano, a la Alameda Central, considerada el primer parque público de América y el jardín histórico más importante del país (*ibíd.*:19). Asimismo, desde 2014 es parte de tour de turismo religioso “Baluartes del catolicismo”, que constituye una ruta mediante el Turibús por los santuarios católicos de diversas épocas, junto con “Caminos de la fe”, “El camino guadalupano”⁶⁰.

Para esta tesis, la exposición de la fiesta de San Judas Tadeo como atractivo turístico o como folclor, es parte de la festivalización del patrimonio como lo señala García (2015). Esta propuesta se decanta por la visión de Hernández (2007), para quien la patrimonialización es una búsqueda obsesiva de la singularidad espacial e histórica en un mercado turístico competitivo. La “histeria por la patrimonialización es, al final, una paradoja de una “patología global” y, en esta, cada país debe tener su propia gastronomía, sus tradiciones y sus monumentos, etcétera, para promover nuevas activaciones mediante políticas manejadas por el Estado Nación de finales de los ochenta (*ibíd.*:9).

⁶⁰ Para más información ver: <http://cdmxtravel.com/es/experiencias/baluartes-del-catolicismo.html>

2.3.3 El Centro Histórico un espacio de contrastes, pobreza y vivienda urbana

Entre 1998 y 2000, el Fideicomiso del Centro Histórico elaboró el Programa Estratégico para la Regeneración y Desarrollo Integral del Centro Histórico. Mediante el programa, la iniciativa privada y el gobierno de la Ciudad de México pusieron en marcha un proyecto de repoblamiento del Centro Histórico, rehabilitación de fachadas, espacios públicos y reacomodo del comercio; tiendas como Zara, Starbucks, Mix-Up, Mac Donalds, entre muchas otras, comenzaron a aparecer y compartir espacio e inclusive a desplazar los “changarros tradicionales” como zapaterías, taquerías, fondas y pequeñas tiendas de ropa (De Alba, *op.cit.*), para satisfacer una demanda turística y a las clases medias y altas. Así, el valor histórico se cuestiona a favor de la atracción del turismo, y conlleva a una mayor segregación de la población que no cuenta con los medios para acceder a los productos que estas transnacionales ofrecen; a la par, que filtran a los residentes de esta área central.

Suárez (2015b) dice que, si bien se pretendía rehabilitar las viviendas más deterioradas o construir nuevas para su integración al desarrollo del Centro Histórico, la meta de las 9, 000 nuevas o rehabilitadas a conseguir en el 2010, no fue alcanzada, debido al deterioro de las viviendas. Lo anterior, refleja una política de repoblamiento concentrada en clases medias y altas, con sus estilos particulares de vida que hacen más evidentes las fragmentaciones socioespaciales (De Alba, *op.cit.*). Los números confirman esta dinámica poblacional, de 2000 a 2005, el conteo de población indicó que el Centro Histórico continuaba con su proceso de despoblamiento; mientras que las colonias consideradas como de mayor incidencia delictiva y una imagen negativa, Tepito o La merced, concentraban la mayor población (*ibíd.*). Contrariamente, Iris Infante Cosío y Alejandra Moreno Toscano (*op.cit.*) afirman que, desde el año 2007 también la vivienda popular ha sido impulsada por el instituto de Vivienda de la Ciudad de México con resultados positivos para la mixturización social, pero, a su vez, reconocen que debe impulsarse con mayor fuerza la recuperación de la vivienda en esta área central (*ibíd.*).

Lo cierto es que, como destacan Flores y Bournazou (2012), en su análisis de la política del *Bando 2*⁶¹, el análisis no sólo es cuantitativo, más bien, cualitativo; si, se hace una revisión del tipo de vivienda producida y el estrato social al que está orientada, resulta que del año

⁶¹ Emitido por Andrés Manuel López Obrador, durante su jefatura de gobierno del entonces Distrito Federal (2000-2005). La política del *Bando 2* buscaba revertir el crecimiento desordenado de la ciudad; la expulsión de la población de las entonces delegaciones centrales (ahora alcaldías), pues estas habían perdido 1.2 millones de habitantes en 30 años; y, finalmente, impedir el crecimiento de la mancha urbana que afectaba la recarga de los mantos acuíferos (Flores y Bournazou, *op.cit.*).

2004 a 2006 las tres alcaldías con menos pobres, Miguel Hidalgo, Benito Juárez y parte de Cuauhtémoc, fueron viviendas de altos costos; mientras, Venustiano Carranza tuvo poca producción de vivienda y, además, de bajo costo (*ibíd.*). No obstante, más adelante en su texto, destacan que la delegación Cuauhtémoc, dentro de las cuatro delegaciones centrales, fue la más exitosa en cuanto al repoblamiento y la mezcla de los “diferentes grupos educativos” y, la Benito Juárez, la alcaldía, nuevamente, con más homogeneidad socioeconómica (*ibíd.*). Ambos autores agregan que no pueden adjudicar el proceso de despoblamiento a esta política, dado que este proceso tiene sus orígenes en la fundación de la Ciudad de México.

Desde su declaración como Zona Patrimonial (1981), los esfuerzos y recursos se han concentrado en el sector Zócalo-Alameda, y, a lo largo del eje articulador entre Zócalo y Palacio Legislativo, sin que la vivienda haya sido un objetivo central, excepto de aquellas sujetas de reconstrucción por los sismos de 1985 (Suárez, 2015b). Para tener un Centro Histórico donde amplios sectores de la sociedad puedan reunirse, se necesita trabajo conjunto para hacer habitable el lugar más simbólico de esta nación (*ibíd.*).

2.3.4 El Centro Histórico como espacio de marginación *versus* territorialización étnica

El Centro Histórico es un espacio central, cuya impronta histórica de sus “palacios”, constituye más allá de un conjunto de atractivos turísticos. Allende el patrimonio cultural que alberga, testigo irrefutable de los diversos momentos históricos que nos han constituido como “nación”, es un espacio disputado entre de los poderes federales que concentra, el catolicismo institucionalizado, los capitales privados y la protesta de los grupos sociales que alzan la voz en su legítimo derecho de demandar a la nación lo que consideran propio para la mejora de esta. Pero un sector invisibilizado por esta ciudad caótica, aunado a una evidente segregación históricamente y culturalmente enraizada e institucionalmente permitida, son los diversos grupos indígenas que llegan a diario a la ZMCM, particularmente a esta zona vital de la ciudad. La sociedad parece haber olvidado que fue a partir de migrantes (indígenas y extranjeros) y de pueblos originarios, como se configuró como una gran urbe y, que los ciudadanos de hoy, son terceras generaciones de ellos. Pero la palabra indígena frente a lo exterior inmediatamente alude a los dominados, confinados en las periferias, condenados a la indigencia y los espacios no habitables, pues, a ser marginados.

Cristina Oehmichen, en sus artículos, *Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México (2001)* y *La tradicional presencia indígena en el Centro Histórico de la Ciudad de*

México (2015), confirma que los inmigrantes que ahora residen en la Ciudad de México tienen como origen, predominantemente, los estados del centro y sur del país; de igual manera, las lenguas indígenas mayormente habladas son: mazahua, otomí, náhuatl, mixteco, zapoteco, mazateco, pero también, maya, purépecha, huasteco, tlapaneco y chinanteco. Debe precisarse que, la presencia en la ciudad del náhuatl y el otomí, también se debe a que son parte de las lenguas habladas en la antigua población de la cuenca de México (Oehmichen, 2001).

Ahora bien, la población indígena en el contexto citadino se caracteriza por su poco acceso al estado de bienestar, no cuentan con representación política y en consecuencia no gozan de prestigio social, situación que los lleva a que su participación como fuerza laboral en la ciudad esté matizado por prácticas de racismo y discriminación; así como el resto de su desenvolvimiento en la ciudad (*ibíd.*). Como se explicitó a lo largo del texto, históricamente, en México y otros países de América Latina, la población indígena ha sido sujeta a una concepción de minusvalía; tener una identidad indígena resta oportunidades al individuo y lo hace sujeto de la inaceptación social, que los pone en franca desventaja ante la competencia por los elementos básicos para su subsistencia, como el empleo, la vivienda, la salud y la justicia, sin contar con el resto de los ámbitos de la vida social (*ibíd.*) De tal suerte, desde la época de la colonia, los barrios indios concentraron la fuerza de trabajo utilizada por los españoles, sus empleos no eran nada distintos a los que ahora ocupan: servidumbre, mozos, obreros para la construcción y artesanos, todos ellos, segregados y excluidos de la traza urbana (*ibíd.*).

Hoy en día, si bien muchos indígenas migrantes se dispersan en las zonas periféricas más deterioradas de por la ZMCM, tienen fuerte presencia en las alcaldías Cuauhtémoc y Venustiano Carranza, evidentemente en las áreas más deterioradas del Centro Histórico; se emplean en las tareas más agotantes y peor retribuidas, comercio informal y callejero, peonaje (*ibíd.*); además de llegarse a involucrar en giros negros, drogas, robo y hasta prostitución (Tena y Urrieta, 2015). Su confinación a las zonas más deterioradas se relaciona directamente con su etnicidad, las líneas de diferenciación étnica frecuentemente corresponden a las de clase (Oehmichen, 2001.).

El mercado de La Merced, es un ejemplo por excelencia de esta vulnerabilidad. Ubicado en este Centro Histórico, La Merced, principal mercado de abasto mayorista de la ciudad y entidades circundantes desde los años treinta, y su área de influencia, concentra a un gran número de inmigrantes rurales pobres (*ibíd.*). Por su localización estratégica fue una puerta

de entrada a la ciudad, ahí se localizaban las terminales de autobuses foráneos que conectaban al campo con la ciudad, casonas abandonadas por élites, edificios públicos o predios en malas condiciones, que pronto fueron ocupados como viviendas por los migrantes indígenas que llegaban al corazón de la ciudad (*ibíd.*). Bajo el esquema de rentas congeladas o simplemente considerados como inhabitables por de alto riesgo desde los terremotos de 1985, se convirtieron en vecindades o cuartos de edificios que dan techo, con condiciones de hacinamiento e insalubres, a grupos de indígenas como mazahuas del estado de México, otomíes de Querétaro y triquis de Oaxaca, chinantecos o nahuas, que constituyen masa laboral desposeída al servicio de los bodegueros de este tradicional mercado (*ibíd.*; Tena y Urrieta, *op.cit.*).

Pero, más allá de la imagen empobrecida de este barrio, debe de reconocerse que las etnicidades ahí reunidas hacen de este barrio de la Merced, un espacio “multicultural”, con una intensa vida ceremonial, ritual y festiva animada por los diversos grupos indígenas que la habitan a diario, lo apropian y lo territorializan. Entretejen una red de relaciones con base en parentesco y lazos culturales que median su convivencia e interacciones cotidianas. Es un espacio donde se crean y recrean identidades a través de elementos comunes como el lenguaje, actitudes corporales, vestimenta, usos y costumbres, expresiones lúdicas y callejeras que configuran una pertenencia al barrio (Tena y Urrieta, *op.cit.*). Desafortunadamente, se han perdido valores sociales debido a la falta de oportunidades educativas y de empleo, lo cual se ha reflejado en conductas delictivas y antisociales que desembocan en problemas grupales, vecinales y en las colonias de influencia, depauperizando la imagen de estos sujetos (*ibíd.*). Subirats (2012.:727) destaca el papel sustancial de la elaboración de políticas inclusivas, de bienestar estructuralmente fuertes, que consideren el acceso a la vivienda de los “barrios en crisis”, que a menudo son “espacios en peligro” cuyas condiciones empeoradas los transforman en “barrios peligrosos” (*ibíd.*).

De hecho, como se observa en la figura 2.17, la Antigua Merced, está considerada como una zona de actuación del Plan Integral de Desarrollo del Centro Histórico 2011-2016, mediante el cual se pretende revitalizar este barrio pues es considerado como de gran tradición por su comercio popular y actividades artesanales, además de ser un sector de más concentración de población indígena (Gobierno de la Ciudad de México, 2011).

“Los marcados contrastes se escenifican de la Alameda al Barrio la Merced, a través de prácticas del espacio donde coexisten acciones inmobiliarias, con prácticas comerciales formales e informales, con otras de carácter político —concentraciones y marchas de

protesta—, con espectáculos socioculturales gratuitos en la Plaza Mayor, el Zócalo que convoca a públicos masivos provenientes en buena medida de sectores populares y de grupos medios de la capital. Estos lugares revelan la desigualdad, materializan la pobreza exhibida en las plazas públicas donde habitan personas distintas de edad y género: jóvenes, adultos y familias que tienen en común las condiciones de carencia, vulnerabilidad y miseria en las que sobreviven. En torno de estas plazas se extienden calles transitadas por vendedores ambulantes, apropiadas por el comercio informal e informal y donde numerosos grupos organizados viven del trabajo, del autoempleo y del subempleo [...]” (Ramírez, *op.cit.*:18)

El templo de San Hipólito y San Casino es también apropiado por indígenas cuyas creencias se han incorporado, a través de un mestizaje, lentamente a una religiosidad popular urbana; además, en la plaza Zarco extienden su ambulante, pasean con sus coloridos vestidos y sus discursos en otras lenguas evidenciando su presencia, que en cualquier otro espacio sería objeto de “folclor”, “atractivo turístico” o definitivamente de “exclusión”. Es un espacio cuya localización en el Centro Histórico de la ciudad resulta estratégica para la visibilización de los indígenas negados, es más que un espacio para una manifestación religiosa, es por demás evidente su función política. Los días 28 de mes pueden dejar de sentirse discriminados, y forman parte de la ciudad donde también se encuentran con otros grupos vulnerables, bajo un símbolo común, san Judas Tadeo.

EL TEMPLO DE SAN HIPÓLITO A TRAVÉS DE SU HISTORIA Y SU APROPIACIÓN ESPACIAL POR LA DEVOCIÓN A SAN JUDAS TADEO

En este capítulo se presentan los antecedentes históricos del templo de San Hipólito y San Casiano, el cual se configuró como un espacio representativo de la dominación española; de tal suerte, se enfatiza sobre la confusión, aún existente, entre la ermita de los Mártires, erigida en memoria de los mártires de la Noche triste (30 de junio al 1 de julio de 1520); y la ermita de San Hipólito, en conmemoración de la caída de México Tenochtitlán (13 de agosto de 1521). Para develar la diferencia entre ambas, se recurrió a la cartografía histórica y textos de la época. Asimismo, esta cartografía el uso de esta cartografía resulta fundamental para entender las formas de apropiación de las calles de la Ciudad de México, específicamente, avenida Hidalgo y Puente de Alvarado, en un pasado Tlacopan, por españolas durante la Colonia. De tal suerte, constituyen los antecedentes histórico-espaciales del templo y sus espacios circundantes, como calle y plaza Zarco, avenida Hidalgo, Puente de Alvarado y Paseo de la Reforma. De tal suerte, el templo y estos espacios, actualmente son apropiados por los devotos a san Judas Tadeo, dejando en subterráneo a San Hipólito, patrón de los soldados españoles.

Posteriormente, se procede a dar los antecedentes de la devoción de san Judas Tadeo en México y la Ciudad de México, a fin de comprender cómo fue su anclaje en la religiosidad popular urbana. De esta manera, la presente investigación plantea tres etapas de apropiación del templo por el culto a san Judas Tadeo y sus devotos: anclaje y difusión (1955-1970); consolidación (1982-1990); y, resemantización (2002-2018). En esta última etapa, se exponen las bases sociohistóricas para entender la resemantización de la devoción y su configuración actual por devotos pertenecientes, predominantemente, a sectores marginados, que han encontrado en este templo un espacio de un proyecto social alternativo. Asimismo, se exponen las características actuales del culto, como un culto pletórico de elementos simbólicos de diversos orígenes; este culto, no sólo es un culto de jóvenes adictos ni delincuentes, sino como un culto practicado por personas de todas las edades, pero cuya característica es, principalmente, pertenecer a sectores vulnerables y que han encontrado una forma de hacerse visibles, en tanto, un acompañamiento espiritual.

3.1 Antecedentes históricos y espaciales del templo de San Hipólito y San Casiano

3.1.1 La “Noche triste” y la apropiación del espacio de “los vencidos”

En el libro de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, popularmente conocidos como los Claretianos, intitulado, *Más de cien años en San Hipólito, desde 1892*, emitido en 1994, señalan a la “noche triste” como el acontecimiento histórico clave que dio origen al templo de San Hipólito y San Casiano. Si bien, al igual que esta tesis comienzan con algunos detalles sobre la llegada de los españoles a fin de brindar un contexto previo, enfatizan sobre la noche del 30 de junio al 1 de julio de 1520⁶², cuando los españoles en su desesperación ante sitio puesto por los mexicas, decidieron escapar del Palacio de Axayácatl por la calzada Tlacopan, hoy avenida Hidalgo y Tacuba, donde se encuentra edificado este templo.

En la obra clásica de León-Portilla, *La visión de los vencidos* (2008:101), se detalla este acontecimiento como una noche lluviosa, en la cual, salieron los españoles acompañados de sus aliados, los tlaxcaltecas⁶³, que para escapar y pasar los canales hacia tierra firme llevaron consigo puentes portátiles; así, lograron cruzar los canales de Tecpantzinco, Tzapotlan y Atenchicalco, pero en Mixcoatechialtitlan fueron descubiertos por una mujer que gritó: “¡Andad hacia acá: ¡ya se van, ya van traspasando los canales vuestros enemigos! . . .” Los de Tenochtitlán y los de Tlatelolco se lanzaron en contra de ellos; ya en Tlaltecayohuacan, los españoles y tlaxcaltecas se arrojaron o cayeron al canal de Los toltecas. Algunos hombres y mujeres lograron escapar y salieron por la otra orilla, y al llegar a Petlascalco pasaron el canal gracias a un puente de madera, hasta llegar a Popotla, aunque llegaron rendidos. En este lugar, la matanza a manos de la gente de Tenochtitlán y

⁶² En el año de 1520, una vez establecidos los españoles en México-Tenochtitlán, bajo el supuesto argumento del temor de ser atacados por los mexicas y urdida por el también conquistador don Pedro de Alvarado, en ausencia de Hernán Cortés, llevaron a cabo una gran matanza durante la fiesta de Tóxcatl, celebrada en la plaza principal del Templo Mayor en honor de Huitzilopochtli, en gran medida por los indignados mexicas para demostrar su fuerza y alardear ante los intrusos quienes habían saqueado la ciudad y mancillado a sus dioses (León-Portilla, 2008; Navarrete, 2000). Enterado de la matanza a su llegada a Tenochtitlán, Cortés ordenó a sus hombres terminar con los mexicas que se encontrasen en el lugar, y para ello, incendiaron el Templo Mayor; asimismo, decidió capturar al *tlatoani* Moctezuma y, posteriormente, a Cuitláhuac. Pero, no lograron acabar con la ira de los mexicas, que acorralaron a los españoles en el Palacio de Axayácatl y establecieron un sitio para dejarlos morir de hambre; los mexicas profundizaron, desazolvieron canales y cerraron los caminos. Pasadas varias semanas, los españoles no pudieron más y, por la noche, planearon su salida de México-Tenochtitlán, noche de la revancha mexicana y masacre de españoles, la “noche triste” (*ibíd.*).

⁶³ Como ya fue explicitado en el capítulo dos, existía un rencor entre dichos pueblos, pues había ciudades con lujosos templos y edificaciones que contrastaban con la mayoría de la población que vivía en chozas y padecían hambre.

Tlatelolco continuó, tomaron presos a tlaxcaltecas y españoles (*ibíd.*). Por tales acontecimientos, Petlascalco actualmente lleva el nombre de avenida Puente de Alvarado, pues se dice que, fue el también conquistador Pedro de Alvarado, quien construyó el puente (Macías, 2014); de hecho, Puente de Alvarado es la continuación de avenida Hidalgo y Tacuba (antes Tlacopan) (figuras 3.1 y 3.2).

León-Portilla (*op.cit.*:102) refiere al canal de Los toltecas como el lugar de la derrota española, “aproximadamente, entre la iglesia de San Fernando o la ermita de los Mártires o de San Hipólito”. En el análisis cartográfico de la figura 3.2, correspondiente al *Plano de la Ciudad de Tenochtitlán, en el año 1519*⁶⁴, *Ensayo de la reconstrucción formado por Leopoldo Batres, Inspector y Conservador de los monumentos arqueológicos de la República Mexicana, y publicado por la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística, en 1892*, se dice lo siguiente:

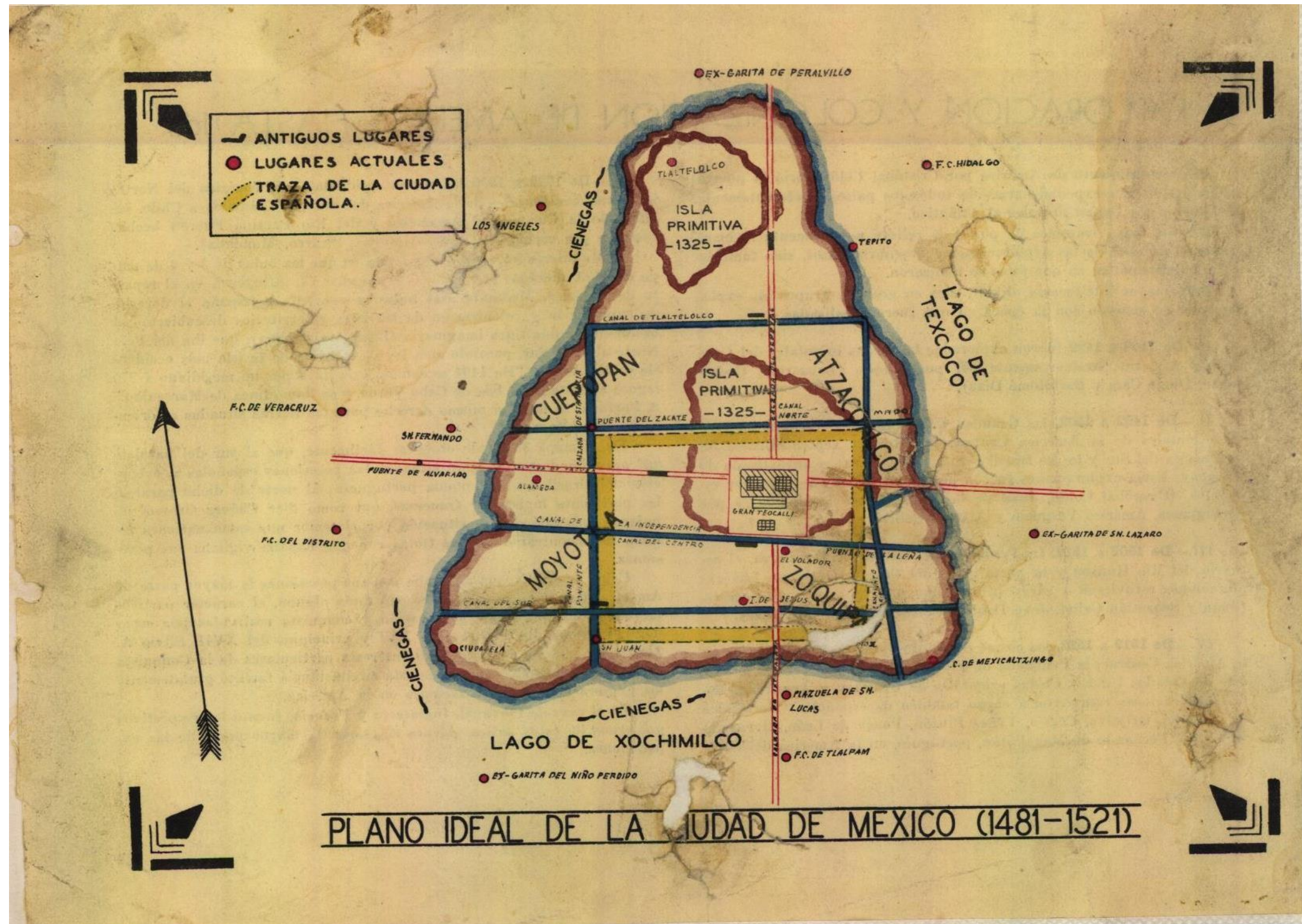
- 1) Había tres calzadas: Iztapalapan, Tlacopan y Tepeyac. La más memorable era Tlacopan, por ser el lugar de la memorable derrota de la “noche triste”. Actualmente corresponde a las calles de Tacuba hasta Popotla.
- 2) Tlacopan tenía entonces Cortaduras, en el mapa señala:
 - a) Tecpantzingo (4ª cortadura): sobre la calzada Tacuba, lugar donde la mujer que salió al canal a beber agua descubrió la huida de los españoles.
 - b) Parte de los que hoy en Alameda.
 - c) Tlaltecayocan (Tlaltecayohuacan) (5ª cortadura). “Quedaba delante de la actual iglesia de San Hipólito, aquí tuvo lugar el desbarato y principal matanza de los españoles, en cuya conmemoración levantó Juan Garrido una ermita bajo la advocación de los mártires, la cual dejó su sitio a la iglesia que tenía por patrón a san Hipólito, en memoria del 13 de agosto, día de la rendición de Tenochtitlán. (*O.y B. t. IV p. 291*) C.M.V, manzana 19.” (Batres, 1982).
 - d) Toltecaacalopan (6ª cortadura) Aquí tuvo lugar el supuesto salto de Alvarado en la retirada de la “noche triste”. Ahí había una zanja que cruzaba la calle por el “[...] zaguán del extivoli del Eliseo y por el jardincito enverjado que está al frente y da entrada a la casa núm. 5 de la calle que hoy lleva el nombre de Puente de Alvarado, (*García Icazbalceta, Diálogos de Cervantes, P.18. – Orozco y Berra, t, IV p.291*)”. (Batres, 1982)

⁶⁴ Leopoldo Batres se refiere a la traza de 1519 y sus modificaciones posteriores a la caída de Tenochtitlan.

De manera concluyente, la derrota aconteció entre Tlaltecayocan y Toltecaacalopan, sí, en el canal de Los toltecas, donde actualmente se encuentra el templo de San Hipólito; y, a muy poca distancia, se halla Puente de Alvarado (Petlascalco); por lo tanto, la persecución continuó hasta Popotla (finaliza Tlacopan), donde Cortés lloró su derrota, como lo señala Leopoldo Batres en el mapa (figura 3.2). El análisis de algunos textos contenidos en el mapa, basados mayoritariamente en la obra del historiador Manuel Orozco y Berra⁶⁵, expone que un personaje de aquellos tiempos, llamado Juan Garrido, levantó en el lugar de la matanza de la “noche triste” una ermita dedicada a los mártires ahí caídos; y, a su vez, existía la iglesia de San Hipólito, para conmemorar la caída de la Tenochtitlán (13 de agosto de 1521), que posteriormente absorbió a la ermita de los Mártires.

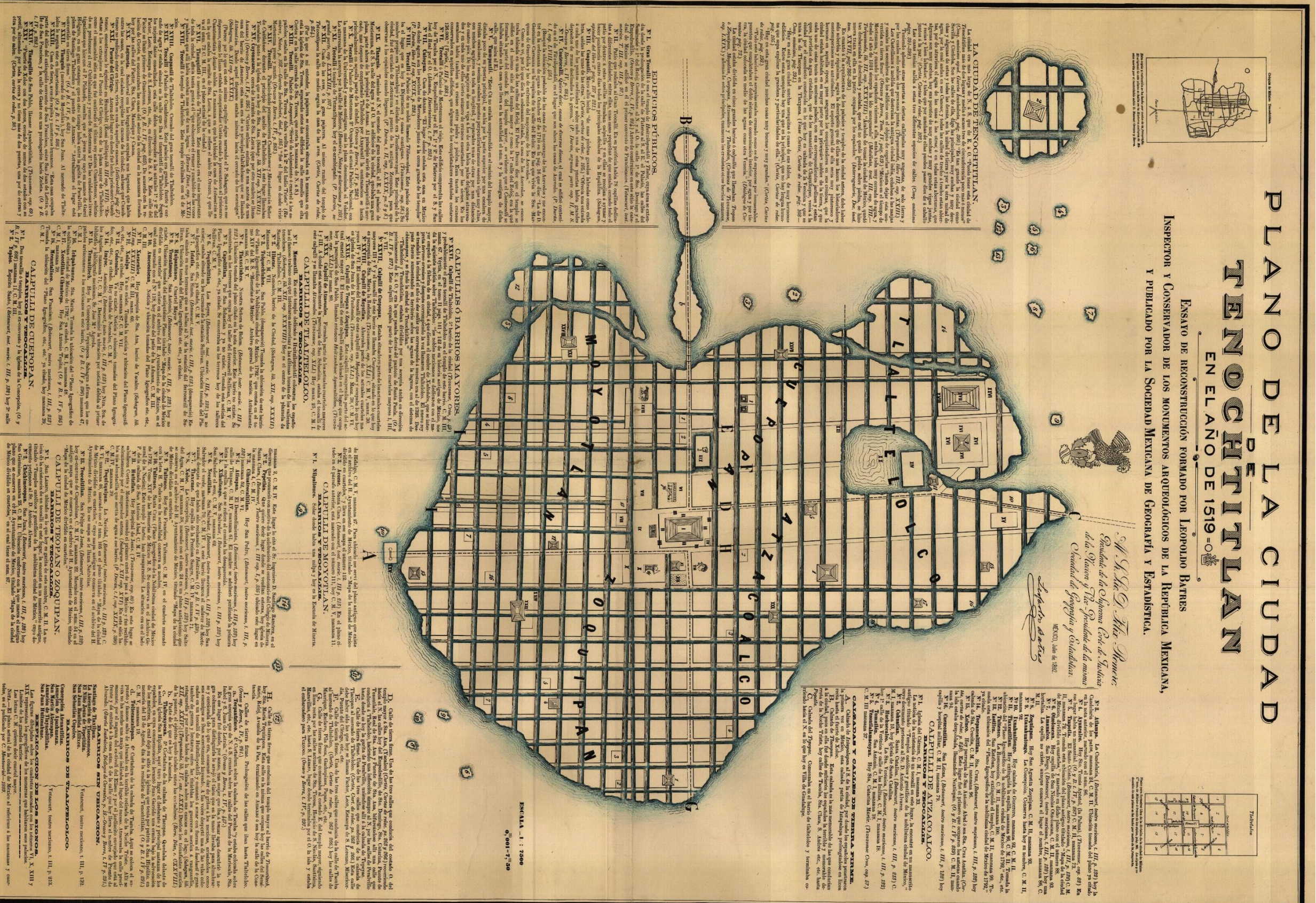
⁶⁵ Manuel Orozco y Berra (Ciudad de México, 1816-1881). Considerado uno de los historiadores más importantes del siglo XIX. Pionero de la historiografía mexicana y presidente de la Sociedad Mexicana de Geografía y Estadística. Su obra más destacada fue *Historia antigua y de la Conquista de México*, además del *Diccionario Universal de Historia y Geografía* (1853-1856), *Materiales para una cartografía mexicana* y *Apuntes para la historia de la geografía en México*, entre otras.

Figura 3.1 Plano ideal de la Ciudad de México (1481-1521)



Fuente: mapoteca digital Manuel Orozco y Berra (clasificación OYBDF-V11-1-OYB-725-A)

Figura 3.2 Plano de la ciudad de Tenochtitlán (1519), reconstrucción de Leopoldo Batres



LA CIUDAD DE TENOCHTITLAN.
 La ciudad de Tenochtitlán, situada en el lago de Texcoco, fue fundada por el emperador Moctezuma II en el año de 1519. Su plan general, que se conserva en el Archivo de Indias de Sevilla, es el que se reproduce en este plano. La ciudad estaba rodeada por un muro de adobe, que tenía una longitud de 10,000 varas, y estaba dividida en cuatro cuarteles por dos calzadas que se cruzaban en el centro. Cada cuartel estaba dividido en bloques de casas, y cada bloque tenía un patio central. Las casas eran de adobe y tenían techos de palma. En el centro de la ciudad estaba el Templo Mayor, que era el más grande de Mesoamérica. El plano muestra también el sistema de canales que permitía el transporte de mercancías y personas entre los bloques de casas. El plano es una reconstrucción basada en los dibujos de la época y en las descripciones de los viajeros europeos. El plano muestra la ciudad en su estado en 1519, antes de la conquista española. El plano es una obra maestra de la cartografía histórica y proporciona una visión única de la ciudad de Tenochtitlán en su momento de mayor esplendor. El plano es una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla. El plano es una obra maestra de la cartografía histórica y proporciona una visión única de la ciudad de Tenochtitlán en su momento de mayor esplendor. El plano es una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla.

EDIFICIOS PÚBLICOS.
 N.º I. Templo Mayor. Situado en el centro de la ciudad, era el más grande de Mesoamérica. Tenía una longitud de 100 varas y una anchura de 50 varas. Estaba rodeado por un muro de adobe y tenía un patio central. En el centro del templo había una gran plaza que se llamaba 'Patio de los Reyes'. El templo era el más grande de Mesoamérica y era el lugar donde se celebraban las ceremonias religiosas más importantes. El templo era una obra maestra de la arquitectura prehispánica y era el símbolo de la ciudad de Tenochtitlán. El templo era una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla. El templo es una obra maestra de la cartografía histórica y proporciona una visión única de la ciudad de Tenochtitlán en su momento de mayor esplendor. El templo es una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla.

EDIFICIOS PÚBLICOS.
 N.º II. Palacio de Moctezuma. Situado en el centro de la ciudad, era el más grande de Mesoamérica. Tenía una longitud de 100 varas y una anchura de 50 varas. Estaba rodeado por un muro de adobe y tenía un patio central. En el centro del palacio había una gran plaza que se llamaba 'Patio de los Reyes'. El palacio era el más grande de Mesoamérica y era el lugar donde se celebraban las ceremonias religiosas más importantes. El palacio era una obra maestra de la arquitectura prehispánica y era el símbolo de la ciudad de Tenochtitlán. El palacio era una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla. El palacio es una obra maestra de la cartografía histórica y proporciona una visión única de la ciudad de Tenochtitlán en su momento de mayor esplendor. El palacio es una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla.

EDIFICIOS PÚBLICOS.
 N.º III. Templo de Coatlicue. Situado en el centro de la ciudad, era el más grande de Mesoamérica. Tenía una longitud de 100 varas y una anchura de 50 varas. Estaba rodeado por un muro de adobe y tenía un patio central. En el centro del templo había una gran plaza que se llamaba 'Patio de los Reyes'. El templo era el más grande de Mesoamérica y era el lugar donde se celebraban las ceremonias religiosas más importantes. El templo era una obra maestra de la arquitectura prehispánica y era el símbolo de la ciudad de Tenochtitlán. El templo era una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla. El templo es una obra maestra de la cartografía histórica y proporciona una visión única de la ciudad de Tenochtitlán en su momento de mayor esplendor. El templo es una copia en color de un dibujo en blanco y negro que se encuentra en el Archivo de Indias de Sevilla.

Fuente: mapoteca digital Manuel Orozco y Berra (clasificación 871-OYB-725-A)

3.1.2 San Hipólito, un espacio entre la derrota y la victoria

Los Claretianos, en sus publicaciones, *Más de cien años en San Hipólito* (1994) y *San Judas Tadeo. Semblanza del apóstol y su devoción en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México* (2014), señalan al 13 de agosto de 1521, día de san Hipólito y san Casiano⁶⁶, y de la caída de Tenochtitlán, la fecha cuando Hernán Cortés decidió construir la ermita de los Mártires, sobre calzada Tlacopan, para homenajear y depositar los restos de los soldados ahí caídos por la “noche triste”, y la cual, los Claretianos consideran el antecedente del templo de San Hipólito; pero esto no es así, como ya ha sido explicitado.

De hecho, los mismos Claretianos en su libro conmemorativo, *Primer centenario de la comunidad claretiana en San Hipólito* (1992), distinguen entre la ermita de los Mártires y la ermita de San Hipólito. Con base en *Crónica de la Nueva España*, de Cervantes Salazar (2014), destacan la existencia de dos ermitas distintas: la ermita de los Mártires, como la ermita de Juan Garrido o Juan Tirado, para honrar a los mártires de la “noche triste”; y, para conmemorar la caída y conquista de México-Tenochtitlán, se edificó la ermita de San Hipólito y San Casiano. Asimismo, en esta fecha (13 de agosto) se celebraba el santoral del mártir, soldado romano y converso al cristianismo, san Hipólito; se pretendía entonces, al adjudicar esta advocación al templo, que fuera el santo patrono de la ciudad, aunque no tuvo éxito. Ahora bien, los Claretianos reconocen a Juan Tirado, soldado que salvó la vida en la “noche triste”, como el español que solicitó a Cortés construir la ermita de los Mártires (Claretianos, 1994); pero, de acuerdo con Macías (2014; 2016), no existió tal personaje, aunque sí hay evidencias históricas de Juan Garrido, presumiblemente, esclavo negro de Cortés, como a su vez lo muestra la cita de Orozco y Berra en el mapa de Batres (1892) (figura 3.2).

“Edificaron luego los nuestros una iglesia, en memoria y conmemoración de aquella tan insigne y nunca oída victoria, a Sant Hipólito, en aquella parte y lugar donde saliendo los nuestros de México, murieron de los más de seiscientos, a la mano derecha de la calzada, saliendo de la ciudad, aunque, como tengo atrás dicho, donde los más murieron, que es un poco antes en la misma calzada, un conquistador edificó una ermita. Ambos templos están hoy en pie, aunque mal reparados.” (Cervantes de Salazar, *op.cit.*: 634-635).

⁶⁶ San Hipólito. Mártir patrono de los soldados. Sacerdote romano, escritor, antipapa; fue exiliado junto con el Papa Ponciano en la isla de Cerdeña. Hipólito murió luego de un martirio. Para mayor información, ver: Claretianos, 1994:32.

San Casiano. Mártir patrono de los maestros. Murió a manos de sus alumnos, hijos de nobles romanos que, al enterarse que era cristiano converso, lo mataron con estiletes. Para mayor información, ver: Claretianos, 1994:33.

Puede deducirse que, la presencia de ambas ermitas en un mismo espacio generaba confusión; y, pese a ser dos y no una, tenían el mismo objetivo, como lo menciona Macías (2014; 2016): la necesidad de un espacio simbólico legitimador del nuevo poder político-religioso por los españoles; para esta tesis, de la apropiación del espacio por aquellos españoles caídos aquella “noche triste”, pero reivindicado su “honor” en la caída de Tenochtitlán:

“Hiciéronse este día (cuando fue tomada la ciudad), una de las mayores crueldades que sobre los desventurados mexicanos se han hecho en esta tierra. Era tanto el llanto de las mujeres y niños que quebraban los corazones de los hombres. Los tlaxcaltecas y otras naciones que no estaban bien con los mexicanos, se vengaban de ellos muy cruelmente de lo pasado, y les saquearon cuanto tenían.

En dicho día, que era de San Hipólito Mártir, fueron hacia el rincón de los enemigos. Cortés por las calles, y Ixtlilxóchitl con Sandoval, que era el capitán de los bergantines, por agua, hacia una laguna pequeña, que tenía aviso Ixtlilxóchitl cómo el rey (Cauhtémoc) estaba allí con mucha gente en las barcas. Fuéronse llegando hacia ellos.” (León-Portilla, *op.cit.*: 140-145)

Referente a fechas de construcción, la ermita o capilla de San Hipólito se construyó justo al lado de la ermita de los Mártires, entre los años de 1523 y 1524 (Macías, 2014; 2016); contrariamente, con base en los Claretianos (1992 y 1994), la ermita de los Mártires estaba en proceso de edificación antes de 1521, pero durante este tiempo su construcción se vio retrasada por la peste que azotó la ciudad, de tal forma continuó su abandono hasta 1527, cuando se condenó a terminar la construcción a un soldado de Cortés, de nombre Rodrigo Rangel, en castigo por “blasfemar de Dios” al ser contagiado en la epidemia (*ibíd.*). Esto se confirma en el famoso *Plano de la Ciudad y Valle de México. Hacia 1555 por Alonso de Santa Cruz* (figuras 3.3 y 3.4), que ilustra la presencia del templo de San Hipólito para esas fechas.

Los Claretianos (1994), inclusive, mencionan que el 1 de septiembre de 1581, el Cabildo informó que la ermita de los Mártires estaba en pésimas condiciones y debía derrumbarse, mientras los “restos de los mártires serían trasladados a la capilla de San Hipólito”, cuyas condiciones tampoco eran las mejores. La propuesta fue aprobada por los letrados de la Ciudad de México y el Cabildo Catedralicio en 1589, por ello, hacia 1593, don Gaspar de Zúñiga y Acevedo, conde de Monterrey, ordenó a las autoridades de la Ciudad de México “reconstruyeran” la capilla de San Hipólito (*ibíd.*). Las obras del templo de San Hipólito y San Casiano, con colaboración de los frailes de la orden de los Hipólitos⁶⁷, comenzaron en 1602, pero, por falta de apoyo social e institucional su reconstrucción se vio interrumpida

⁶⁷ Primera orden religiosa de la Corona Española en sus territorios de América (Macías, 2016).

hasta 1717, cuando los Hipólitos anunciaron la necesidad de este espacio, ya que, cada agosto el hospital adjunto (desde 1566) era ocupado por la celebración del Paseo del pendón, el cual tenía un momento ritual y debía realizarse dentro de un templo. Las autoridades virreinales escucharon esta petición y las concluyeron el 12 de junio de 1740 (Claretianos, 1994; Macías, 2016).

El mapa de *La muy noble e imperial Ciudad de México (1753)*, de José Antonio de Villaseñor y Sánchez (figura 3.5), ilustra la gran cantidad de templos levantados sobre las ruinas, tanto simbólicas como físicas, de aquellos grandes palacios pertenecientes a los dioses mexicas de la ciudad de Tenochtitlán; así, para 1753, en la ciudad ya se hallaba el templo de San Hipólito, acompañado sobre la misma calzada Tlacopan de la Santa Veracruz⁶⁸ y San Fernando⁶⁹, que actualmente pueden recorrerse sobre avenida Hidalgo y Puente de Alvarado⁷⁰.

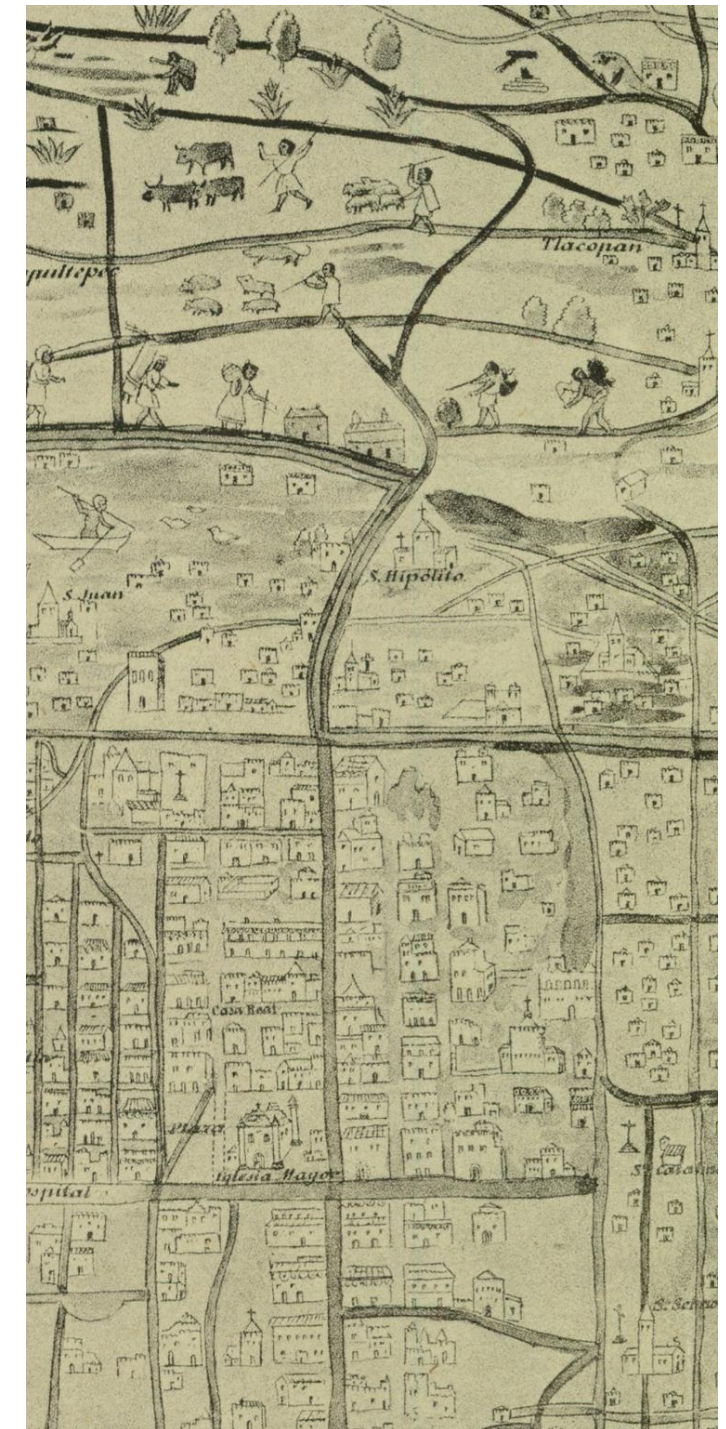
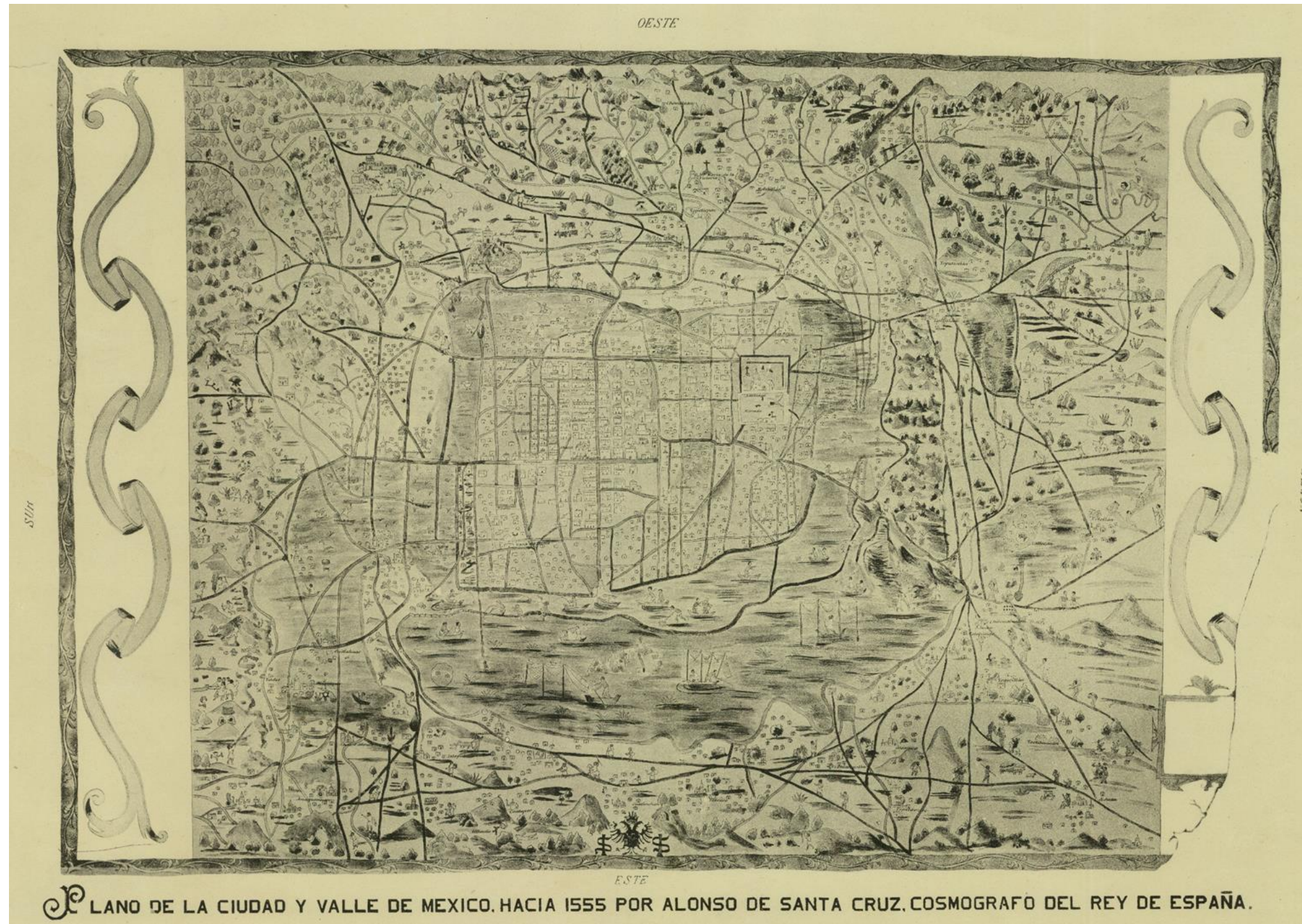
⁶⁸ Iglesia de Santa Veracruz, en el Centro Histórico de la Ciudad de México, fue establecida en 1568.

⁶⁹ El Templo de San Fernando está ubicado en la colonia Guerrero, inició su construcción en 1735.

⁷⁰ En el mapa identificados con los siguientes números: *San Hipólito (24)*, *Santa Veracruz (9)* y *San Fernando (63)*.

Figura 3.3 Plano de la Ciudad y Valle de México. Hacia 1555 por Alonso de Santa Cruz

Figura 3.4 Sección occidente del Plano de la Ciudad y Valle de México. Hacia 1555 por Alonso de Santa Cruz: templo de San Hipólito sobre calzada Tlacopan



Fuente: documento proporcionado por la mapoteca Manuel Orozco y Berra

Figura 3.5 La muy noble e imperial Ciudad de México (1753)



Fuente: mapoteca digital Manuel Orozco y Berra (clasificación CH.EXP.M12. V2.0029)

3.1.3 El Paseo del pendón y la territorialización del nuevo poder político-religioso

Tal era la carga simbólica e importancia que llegó a tener el templo de San Hipólito, en sus dimensiones política, religiosa y social, que durante el periodo de su reconstrucción (1602-1740), cuando se propuso hacer una capilla a san Hipólito dentro de la Catedral de la Ciudad de México⁷¹, todos se opusieron. Los nuevos habitantes de la ciudad arguyeron que este espacio contenía la memoria de la batalla de la “noche triste” y los restos de los españoles y tlaxcaltecas ahí caídos (Claretianos, 1994). Esto, acentuado al estar implantado fuera de la traza de la ciudad española, en el barrio indígena de Santa María Cuepopan⁷² (figuras 3.1 y 3.2), ahora colonia Guerrero, pues el templo, como enfatiza Garrido (2004), evocaba continuamente al sentimiento del dominio y del triunfo español sobre los indígenas, con la derrota del imperio mexica. De tal suerte, cada 13 de agosto los nuevos grupos de poder revivían este sentimiento y se apropiaban nuevamente de este espacio mediante el Paseo del pendón, festividad, cívico, militar, política y religiosa.

María José Garrido, en su artículo intitulado, *La fiesta de la Conquista de la Ciudad de México durante la guerra de Independencia (op.cit.)*, señala la presencia de variadas y grandes fiestas virreinales mientras se gestaban los ánimos y las condiciones para la Independencia de México. Ernesto De la Torre (2013b) encuentra en la sociedad del territorio de la Nueva España, mientras se configuraba una nueva nación, formas de esparcimiento mediante ceremonias religiosas y sus fiestas profanas, entre ellas, el Paseo del pendón, así como las tomas de posesión de los virreyes, ceremonias luctuosas, inclusive formas crueles como ejecuciones de la Inquisición. Entre estas prácticas, la más destacada para la sociedad novohispana era el Paseo del pendón, que recordaba a los conquistadores caídos y conmemoraba la caída de México-Tenochtitlán, y era celebrada cada 12 y 13 de agosto desde 1528 (Garrido, *op.cit.*).

Evidentemente, esta fiesta cuyo origen se basa en una promesa de procesión y misa solemne que hizo Cortés a san Hipólito ante la gracia de la victoria, y que fue conservada por la sociedad de la Nueva España (Claretianos, 1994), también se argumentaba en la introducción de la religión católica en los nuevos territorios de la entonces Nueva España, para legitimar la conquista y la posesión de estos (Garrido, *op.cit.*). En el documento

⁷¹ Catedral Metropolitana de la Asunción de la Santísima Virgen María a los cielos de Ciudad de México, ubicada el Centro Histórico, en la delegación (ahora alcaldía) Cuauhtémoc, se inició su construcción en 1573 y concluyó en 1813. Desde 1897 es considerada Patrimonio de la humanidad.

⁷² La Ciudad de México se dividía en cinco barrios o calpullis, Teopan o Zoquipan, Moyotlán, Cuepopan, Atzacualco y Tlatelolco. Todos a su vez se dividían en barrios menores.

histórico, *Cédula que manda que uno de los regidores de la Ciudad de México saque cada año el día de san Hipólito el pendón de la ciudad por su antigüedad (1530)*, la reina ordena: “La reina. Por cuanto por parte de vos el consejo, justicia y regidores, caballeros, escuderos, oficiales y hombres buenos de la ciudad de Tenustitan México, que es en la Nueva España, me fue hecha relación que el día de San Hipólito en cada un año, que fue el día que la dicha ciudad se ganó, se saca el pendón de ella [...]” (De la Torre, 2013b: 455-644).

Era entonces el Paseo del pendón, una clara forma de territorialización y legitimación de la sociedad novohispana en la antigua Tenochtitlán, mediante un estandarte o pendón real que, al tratarse de la representación de la victoria y del poder absolutista en América, sólo los caballeros destacados, descendientes de conquistadores, militares y políticos, podían portar y custodiar (Garrido, *op.cit.*). Como dato de apoyo a la importancia del pendón, los Claretianos (1994) mencionan la discusión en torno al pendón que se usaría en 1528, pues, ante la ausencia de Cortés que había ido a España para presentarse ante Carlos V y llevarle las noticias de la victoria, el pendón original portado por Cortés no debía ser utilizado por ningún otro, entonces mandaron a realizar otro de muy alto costo. Asimismo, resultaba fundamental el recorrido “a caballo” de los más destacados personajes como el virrey, sobre la calle de Tacuba hasta su llegada al templo que conmemoraba la victoria, San Hipólito:

En el palacio aguardaban el virrey de la Nueva España, los ministros de la Audiencia de México, los oficiales reales y los funcionarios de los demás tribunales. Hechas las venias requeridas, se incorporaban al paseo, también a caballo. [...]

Desde el palacio, todos incorporados, se dirigían a la iglesia de San Hipólito. El paseo tomaba por la plaza mayor la calle de Tacuba hasta llegar a la iglesia de dicho santo. En ella eran recibidos por el reverendísimo padre general de San Hipólito y por cuatro padres capellanes de coro, miembros del Cabildo eclesiástico, quienes acudían por su parte, ajenos al paseo cívico-militar. En la iglesia el estandarte era colocado en el presbiterio, en un pedestal, al lado del evangelio. [...]

Al día siguiente, 13 de agosto, aniversario de la conquista, muy temprano, se repetía la ceremonia del paseo de la misma manera que la víspera. En este día, además de la misa de gracias celebrada en la iglesia de San Hipólito, se predicaba el sermón dedicado al estandarte real. (Garrido, *op.cit.*:10-12)

En este sentido, Garrido (*ibíd.*) identifica tres fases del Paseo del pendón: a) cívico-militar; b) político-religiosa y c) lúdica; por lo tanto, esta tesis encuentra la apropiación de tres espacios simbólicos clave: en el paseo cívico-militar, la avenida Tacuba; en el político-religioso, del templo de San Hipólito; y, en la fase lúdica, de los alrededores de la ciudad. Es preciso decir que, la fase lúdica era el único momento donde la población general e indígena tenía participación, específicamente en los años 1809, 1810 y 1811 se contó con la participación de los indígenas de las parcialidades San Juan y Santiago (*ibíd.*). Esta

invitación obedeció a los intereses de los criollos del Ayuntamiento, pues necesitaban el apoyo de las parcialidades a fin de iniciar los desafectos del régimen colonial (*ibíd.*).

En este sentido y respecto a la estratificación social, con el paso del tiempo surgieron los mestizos y los criollos, estos últimos hijos de peninsulares nacidos en México, que heredaron, hasta cierto punto, los privilegios de sus padres, pero los españoles peninsulares lo consideraban inferiores (*ibíd.*). Los criollos al haber nacido en esta nueva tierra forjaron, desde el siglo XVI, un apego y nacionalismo, circunstancia que veían con recelo los peninsulares al temer por movimientos nacionalistas, pues se disputaban los mejores puestos en las administración civil y eclesiástica; pese a todo, mantenían un núcleo de poder, y evidentemente, los indígenas y castas se limitaron a labores serviles (De la Torre, 2013b).

El Paseo del pendón tuvo un gran significado como práctica de discordia entre estas élites, ya que llegó a ser considerado como una fiesta de identidad criolla; al ocupar puestos en el Ayuntamiento y participar como personajes destacados en ella, era contraria a los intereses peninsulares y, el 7 de enero de 1812, fue abolida por decreto de las Cortes Generales y Extraordinarias, aunque sólo se conservaron las funciones en la iglesia. Estratégicamente, se arguyó que, al ser una fiesta que enfatizaba la dominación y dependencia de México a España, el sentimiento de inferioridad de los nacidos en América y contradecía la igualdad, debía eliminarse (Garrido, *op.cit.*). Referente al sentimiento de superioridad de peninsulares sobre criollos, destaca la importancia simbólica del recorrido a caballo, si bien, en 1815 se reanuda el paseo, se hace con la condición de realizarse en carros, idea apoyada por los partidistas del régimen colonial, hasta 1820, el último Paseo del pendón. Ya en 1821, la discusión entre criollos y españoles en torno a la forma de realizarse cesó, la entrada del Ejército de la Tres Garantías ocupó la atención de los integrantes del Ayuntamiento, partidarios de la Independencia de México (*ibíd.*).

Lo anterior, desde la perspectiva de esta tesis, deja ver desde ese entonces, que el templo de San Hipólito ya era apropiado por miembros de grupos privilegiados, era visto como un espacio de legitimación política y estatificación social de ese tiempo; contrariamente a la actualidad, donde como un revés histórico, es apropiado por los herederos de los “vencidos”, de aquellos confinados a las afueras de la traza española, cada 28 de mes, para festejar a san Judas Tadeo; mientras san Hipólito, símbolo católico legitimador del despojo de la tierra mexicana, queda en subterráneo.

3.2 Los usos del templo de San Hipólito y su apropiación por san Judas Tadeo

3.2.1 Usos y modificaciones del templo de San Hipólito y San Casiano (1528-1990)

Como ha sido explicitado en líneas anteriores, el templo de San Hipólito fue un espacio simbólico de gran envergadura durante el inicio y la configuración de la Nueva España, y continuó hasta épocas posteriores. De 1528 a 1820 era apropiado cada 12 y 13 de agosto como parte del momento litúrgico del Paseo del pendón, ya sea la iglesia o el hospital del mismo nombre (construido en 1566). Durante el siglo XVI, la capilla no estaba en condiciones para celebrar esta práctica, y era el hospital donde se realizaba (Macías, 2014).

El hospital fue realizado por iniciativa de Fray Bernardino Álvarez, sin embargo, no se tiene claro el año de su construcción, pues con base en diferentes fuentes, oscila entre 1566 y 1568; por ejemplo, los Claretianos (1992) encuentran que, en 1566 ya se contaba con una pequeña casa de adobe y, en 1567, Fray Bernardino agregó otros cuartos. Esta versión se confirma en “Hospitales de la Nueva España”, Tomo I. *Fundaciones del siglo XVI*, de Josefina Muriel (1990). Esta tesis se decanta por el año de 1566, al contar con sus humildes, pero primeros cimientos en un terreno baldío al lado de la capilla de San Hipólito; además, Fray Bernardino en 1566⁷³, a su vez, creó la Orden de la Caridad de san Hipólito (Hipólitos) asignados al hospital, y fue la primera orden creada en México y Latinoamérica (De la Torre, 2013b; Macías, 2014; Muriel, 1990).

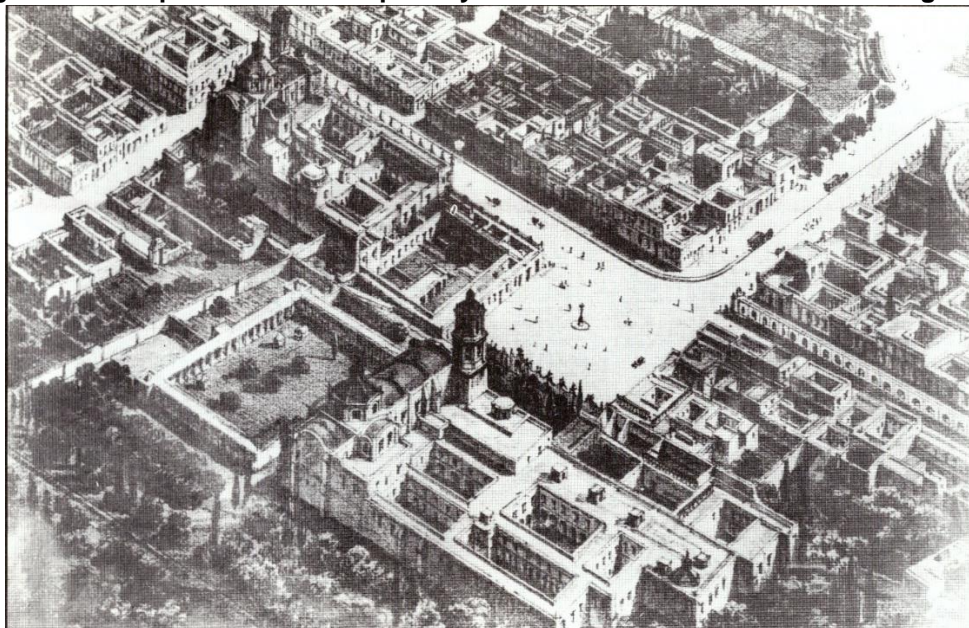
El hospital tenía la misión de atender a los dementes, “inocentes” como los llamaban, convalecientes del hospital del Amor de Dios y La concepción, ancianos y pobres que deambulaban en las calles sujetos a humillaciones y burlas (Claretianos, 1992; Muriel, *op.cit.*); inclusive, en el fragmento *Real cédula a la Audiencia de México sobre los Mulatos de La Nueva España*, del 4 de noviembre de 1568, se destaca que la función de hospital sería brindar atención a mulatos (De la Torre, 2013b:455-644). En general, su principal función era atender a las personas con problemas mentales, pero llegó a atender estudiantes y maestros pobres, excepto leprosos y antoninos (Claretianos, 1992; Muriel, *op.cit.*). Asimismo, hacia finales del siglo XVII ya existía la Casa del Salvador, para mujeres dementes; y, de Betlemitas, para convalecientes (*ibíd.*).

El hospital para 1770 ya estaba en ruinas y se reedificó con ayuda del tribunal del Consulado, así, continuó sus funciones a cargo de los Hipólitos hasta finales de 1830,

⁷³ Macías (2014) señala el año de 1569 como el año de la fundación de los Hipólitos; no obstante, De la Torre (2013b) lo hace para el año de 1566. Este último año es más probable, debido a la fecha de edificación del hospital y del inicio de sus funciones, 1567.

cuando el último fraile de esta orden fallece en el lugar. Esta circunstancia provocó que el destino del hospital y la orden religiosa, fuera incierto. Para 1844, nuevamente el hospital queda a cargo de las Hermanas de la Caridad de san Vicente de Paul; y, el templo y sus misas, de los sacerdotes Paulinos. Poco tiempo después, en 1850, pasa de hospital municipal a escuela de Medicina; y, en 1853 se utiliza como cuartel militar, y hasta como fábrica de tabaco (Claretianos, 1992 y 1994; Macías, 2014) (figura 3.6).

Figura 3.6 Perspectiva de San Hipólito y San Fernando. Casimiro Castro. Siglo XIX



Fuente: extraída de Claretianos (1992:13)

Con las reformas liberales (1855-1863) y las leyes de desamortización de bienes eclesiásticos (1856), el templo de San Hipólito y su hospital pasaron a ser propiedad de la nación, de tal suerte, en 1863, continuaban a manos del Ayuntamiento. Pese al cambio de gobierno, durante el Porfiriato (1884-1911), tampoco se olvidaron estas reformas en materia religiosa (Macías, 2014). El templo y su hospital se encontraban en el abandono total, y fue el 8 de enero de 1892, cuando el Arzobispo, Don Pelagio Antonio Labastida y Dávalos, propuso dejar estos recintos a cargo de los Hijos del Inmaculado Corazón de María, donde fundarían su tercera casa⁷⁴ (Claretianos, 1992; 2014). Pronto, en 1893 se reabrió el templo, los Claretianos buscaron apoyos y lo restauraron, pues era considerado para esos años como el más feo de la ciudad; dada su esforzada labor, comenzaron a hacerse de una feligresía. Asimismo, salieron a misiones en zonas rurales de Ajusco, Tlalpan y Veracruz

⁷⁴ En México, la primera casa de los Claretianos tuvo su sede en Toluca (1884); y, la segunda casa en el templo de Jesús María (1887); y, la tercera, en la Ciudad de México, antes Distrito Federal, en el templo de San Hipólito y San Casiano (1982) (Claretianos, 2014).

(Claretianos,1992;1994; Macías, 2014). No obstante, la labor litúrgica en el templo se vio imposibilitada en 1905, por la revuelta civil que se gestaba ante la Revolución Mexicana (1910), fecha en que, el hospital que continuaba su labor con los enfermos mentales, cerró y trasladó a los pacientes a la Castañeda (Claretianos, 1992; Macías, 2014). Desde 1910 el hospital tuvo diversos usos (vecindad, escuela, oficinas, etcétera) hasta que en 1996 fue rescatado por el INBA⁷⁵.

En el templo de San Hipólito nuevamente se tuvieron que suspender funciones en 1913, al ser afectado en su cúpula principal por un cañonazo durante la toma de la Ciudadela para el asesinato de Francisco I. Madero, en la Decena Trágica, y reabrió en 1919 (Claretianos, 1994; Macías, 2014). Pero, de 1928 a 1930 otra vez cierra sus puertas al culto público, debido a las persecuciones emprendidas contra los sacerdotes durante el conflicto político, social y religioso de la Cristiada (1926-1929) (Macías, 2014). En este periodo otros templos, principalmente de la Ciudad y del Bajío, también fueron cerrados. Así, hacia la segunda mitad de 1930, el templo comienza a presentar hundimientos de suelo, y entre 1936 y 1942 se llevaron a cabo las remodelaciones, como la sustitución de piso de cedro por piso de pasta, y el retablo principal de madera fue cambiado por uno de mármol; de tal suerte, los Claretianos tuvieron que salir a realizar sus misiones al interior de la República Mexicana (1947-1960), a fin de dejar el templo para hacer las remodelaciones necesarias (Claretianos, 1992) (figura 3.7).

Figura 3.7 Vista General de San Hipólito. Cerca de 1960



Fuente: extraída de Claretianos (1992: 23)

⁷⁵ Instituto Nacional de Bellas Artes.

En este último lustro, de 1955-1960, se dan cambios importantes en la labor, estructura arquitectónica y devoción del templo, fundamentales para esta investigación. En febrero de 1955 se funda la *Escuela Academia para sordomudos, Rosendo Olleta*, para dar educación básica, oficios y desmutización⁷⁶ (Claretianos, 1992; 2014). En este mismo año, hubo un primer intento para colocar una capilla de san Judas Tadeo, pues la Señora Chávez (archicofrade) había conseguido por parte de Bienes Nacionales, un espacio detrás del púlpito para colocar la imagen, ya que, para 1955 la imagen del santo ya había llegado al templo de San Hipólito, situación que se detallará más adelante en el texto; sin embargo, se desistió. Hacia 1957 el templo presentó un hundimiento como consecuencia del sismo ocurrido en la Ciudad de México, y en su remodelación por el Arq. D. Antonio Muñoz, en el año de 1958, se levantó la torre poniente y se construyó la capilla de los Mártires mexicanos; desde ese momento la imagen se colocó en esta capilla y contó con una buena cantidad de creyentes (*ibíd.*).

Después de unos años, en 1961 se retiraron seis altares laterales del templo; y, en 1965 se culminó con la colocación de la cubierta de plástico sobre el patio interior del templo, pero, sin ningún cambio tan significativo como en 1969, con la construcción de la estación del metro Hidalgo, de la línea 2 del Transporte Colectivo Metro, y su continuación con la línea 3, que impactó seriamente en la asistencia de la feligresía del templo de San Hipólito, donde ya se manifestaba una devoción más importante por san Judas Tadeo (Claretianos, 1992; Macías, 2014). Lo anterior provocó hundimientos y daños estructurales en el templo, y en 1974 tuvieron que rescatar el nivel original que se encontraba, provisionalmente, sobre lajas de cantera rosa; y, en 1979, remodelaron el atrio y limpiaron la cripta bajo el presbiterio (Claretianos, 1992). Finalmente, y pese a todo, la devoción creció más allá de la institución y del templo y, en 1982 la devoción era tal, que decidieron colocar en el manifestador la imagen de san Judas Tadeo (*ibíd.*).

La devoción a san Judas y las labores litúrgicas del templo, en una ocasión más fueron interrumpidas, esta vez por los destructivos sismos de septiembre de 1985, ocurridos en la Ciudad de México (Macías, 2014). El templo sufrió daños en su estructura y en las obras al óleo que se encontraban en su interior. Cuatro años después, el 28 de febrero de 1989 se registró un incendio provocado por la gran cantidad de veladoras en el templo, pues para esas fechas san Judas Tadeo ya contaba con una cantidad muy importante de fieles; no obstante, el incendio no tuvo mayores daños y sólo se cubrió con pintura las paredes

⁷⁶ Emitir frases sencillas mediante sonido articulados por la posición correcta de labios y lengua.

dañadas por el humo (Claretianos, 1992; Macías, 2014). De tal suerte, para 1990 la devoción por san Judas Tadeo ya demandaba modificaciones en la forma de ofrecer la misa, se colocaron equipos de sonido al interior y exterior del templo para que fuera escuchada por los devotos al santo, que asistían al templo cada 28 de mes (*ibíd.*).

3.2.2 San Judas Tadeo y su llegada a San Hipólito, inicios de la devoción (1932-1982)

Con base en la tesis de Irving Santiago Patraca (CMF)⁷⁷, *La devoción a san Judas Tadeo, espacio teológico para expresar la fe de un pueblo y Lugar de encuentro con el resucitado* (2013), para obtener en grado de Bachiller en Teología, de la cual se extrae el libro intitulado, *San Judas Tadeo. Semblanza de un apóstol y su devoción en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México* (2014), para entender la devoción de san Judas Tadeo⁷⁸ en la Ciudad de México, debe partirse del año de 1932, en el templo de Jesús María, la segunda casa de los Claretianos desde 1887, pues la primera se encontraba en Toluca, estado de México, desde 1884.

Hacia el año 1932, pasadas las mayores tensiones de la Guerra Cristera (Cristiada), el culto en los templos de Jesús María, en la Ciudad de México, y en el Bajío, regresó a la normalidad. En este contexto, los Claretianos (2014) mencionan ese año cuando se realizó en el templo de Jesús María, por primera vez, una novena a san Judas Tadeo, aunque no contaban con la imagen; cabe decir que, la feligresía de este templo eran personas con buenos recursos económicos (figura, 3.8); pero, ante el temor que todavía permeaba a los creyentes, la devoción por el santo decayó. A fin de promover nuevamente la devoción, el sacerdote Julián Collel (CMF) logró obtener una estatua del santo, proveniente de España, y el 30 de mayo de 1933 llegó la imagen al templo de Jesús María. Casi un mes después, el 25 de junio, se bendijo la imagen del santo en una misa solemne y se colocó en el altar; para octubre, se realizó la fiesta del santo apóstol (Santiago, *op.cit.*).

⁷⁷ En latín: *Cordis Mariæ Filius*

⁷⁸ Con base en los Claretianos (2014), san Judas Tadeo nació probablemente en Galilea, fue primo hermano de Jesús e hijo de María Cleofás, quien era hermana de la Virgen María, madre de Jesús, además de esposa de Cleofás, hermano de José el carpintero; sus hermanos fueron Santiago, Simón y José. Formó parte de los 12 apóstoles de Jesús. El nombre "Judas" en hebreo significa "alabanzas sean dadas a Dios", mientras, "Tadeo", en arameo, significa "valiente o magnánimo". San Judas Tadeo es considerado el experto en Jesús, debido a que recibió gran cantidad de enseñanzas de él. Fue uno de los apóstoles fundadores del cristianismo al difundirlo por diversas regiones del mundo. No es Judas Iscariote. Fue martirizado, golpeado en la cabeza, y muere en el año 62, en Persia. La iglesia dedica el 28 de octubre el martirio de san Judas Tadeo y san Simón.

Figura 3.8 Imagen de san Judas Tadeo, templo de Jesús María, Ciudad de México, 1933



Fuente: extraída de Claretianos (2014:122)

Pese a los esfuerzos, en 1934, tras una orden oficial para convertir el templo de Jesús María en el Archivo Histórico Militar, el templo cerró sus puertas al culto, y la imagen de san Judas Tadeo se trasladó a la parroquia del Purísimo Corazón de María, en la colonia Del Valle, también en la Ciudad de México; sin embargo, la devoción se había enraizado tanto en los creyentes, que los rezos continuaban en casas particulares cercanas al templo de Jesús María. Para el año de 1936, la imagen fue trasladada al estado de Puebla, para celebrar la novena y difundir la devoción al santo (Santiago, *op.cit.*). Finalmente, regresa a la Ciudad de México en 1955, al templo de San Hipólito y San Casiano, la tercera casa de los Claretianos desde 1892, donde las labores pastorales o de ayuda y acompañamiento se realizaba en grupos sociales distintos al templo de Jesús María, pues en San Hipólito se trabajaba con los sordos de la escuela Rosendo Olleta, y principalmente con limpia botas, vendedores de periódicos, obreros y empleados (Asociación Guadalupana de Obreros), aunque acudían personajes de la “más alta sociedad” (*ibíd.*). En San Hipólito, fue el sacerdote Antonio Bandrés (CMF), el primero en promover la devoción a san Judas Tadeo, seguido de Ángel Alegre (CMF) (*ibíd.*).

Como ya ha sido explicitado, en 1955 hubo un intento fallido de hacer una capilla para albergar al santo y su devoción, y fue hasta 1958 que se pasó a la capilla de los Mártires mexicanos; sin embargo, desde la década de 1969 el santo apóstol ya contaba con una cantidad importante de devotos, de tal forma, pese a sus interrupciones “institucionales”, en 1982 pasó de la capilla de los Santos Mártires Mexicanos al altar principal, apropiando y despojando a san Hipólito de su espacio y su significado de dominación sobre los vencidos:

“Los hechos relatados se conjugaron para que dentro del templo de San Hipólito y San Casiano se recibiera a san Judas Tadeo, primero colocando su imagen casi a la entrada, posteriormente en una pequeña capilla a mitad del templo (actualmente la capilla de Los Santos Mexicanos), donde permaneció hasta que, en el año de 1982, la devoción de los feligreses vino en gran aumento, obligando así a que la imagen se colocara en el altar mayor, flanqueado por las imágenes de san Hipólito y san Casiano y justo debajo de la imagen de la Virgen del Inmaculado Corazón de María. Este lugar privilegiado en el altar mayor es conservado hasta la fecha.” (Habitus, 2011a: 7)

Hoy en día, además del templo de San Hipólito, la devoción se ha extendido a otros templos de la Ciudad de México, como la parroquia de San Judas Tadeo, en Villa Coapa, delegación Tlalpan, y la parroquia de San Judas Tadeo Apóstol, en la delegación Gustavo A. Madero; en el estado de México, en el fraccionamiento Los Héroes, es muy conocida la parroquia de San Judas Tadeo y Nuestra Señora de Guadalupe. En total, con base en el último estudio de Macías (2018), en México, se tiene un registro de 71 templos con advocación a san Judas Tadeo, distribuidos en Ciudad de México y estado de México, pero también en Morelos, Querétaro, Aguascalientes, Guadalajara, Guanajuato, Michoacán, San Luis Potosí, Zacatecas, Sonora, Chihuahua, Sinaloa, Tamaulipas, Baja California, Guerrero, Veracruz, Yucatán, Tabasco, y Quintana Roo. Es importante reflexionar en este punto, pues el templo de San Hipólito es el único que no cuenta con la advocación oficial, pero es el más importante en cuanto número de asistentes y manifestación de la devoción.

En otros países, como se revela en el texto, los Claretianos y la devoción de san Judas Tadeo están presentes en Santiago de Chile, en la Basílica del Corazón de María (1879), considerada la primera casa de los Claretianos en América, pues esta orden del clero regular, proveniente de España, llevó la devoción a ese país. En Estados Unidos, en la Parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe (1928), en manos de los Claretianos, y en el santuario de San Judas Tadeo, a cargo de los frailes Dominicos. En Panamá, Perú y Guatemala también se encuentra extendida la devoción a san Judas Tadeo, y se relaciona al santo con las causas imposibles y el trabajo, en tanto, en Cuba se le conoce como el “abogado de las visas” (Santiago, *op.cit.*; Claretianos, 2014).

3.2.3 De E.U. a México, procesos de apropiación espacial de san Judas Tadeo (1932-1990)

De acuerdo con la tesis de Irving Santiago (*op.cit.*), el origen de la devoción en México parte de la primera novena a san Judas Tadeo que tuvo lugar en el templo de Jesús María, en la Ciudad de México, en el año de 1932; por lo tanto, contradice la propuesta del grupo de investigación social Habitus que, en su artículo *San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción* (2011a), arguyen que la devoción a san Judas Tadeo llegó en el año de 1955, proveniente de la ciudad de Chicago, Estados Unidos, donde la devoción se encontraba anclada gracias a la labor del sacerdote James Tort, desde 1929. En este punto, cabe hacer un paréntesis en el clásico de referencia para los estudios de san Judas Tadeo, *Thank You, St. Jude: Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes* (1996)⁷⁹, de Robert A. Orsi.

El sacerdote James Tort fue miembro de los Claretianos y llegó a la ciudad de Chicago en 1925 (*ibíd.*). Para el verano de 1927, el padre Tort fundó la "Sociedad de ayuda mexicana" bajo el patrocinio del Inmaculado Corazón de María, con la finalidad de brindar apoyo espiritual, a través de la catequesis, a la comunidad migrante de mexicanos que se encontraba al sur de esa ciudad del país vecino (*ibíd.*). Ahí, en 1928, se colocó la primera piedra de la parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, ante la presencia de cerca de diez mil personas de todas nacionalidades, polacos, irlandeses, alemanes y croatas; a la postre, tuvo un gran impacto en la vida social del catolicismo en ese país (*ibíd.*).

Tort, que tenía una importante feligresía, en el contexto de la crisis económica de 1929, "La gran depresión de 1929", ante las necesidades de la población en ese momento, llevó a cabo una novena (17 de febrero) para san Judas Tadeo, cuyo acercamiento obedeció a una imagen que le fue regalada en una misión a Arizona en 1923, por un minero chileno, pues la devoción tenía presencia como un pequeño culto en América Central y del Sur, específicamente en Santiago, Chile, donde era venerado como patrón de las causas difíciles, y se relacionaba con sectores marginados de esa ciudad (*ibíd.*). Así, para el 28 de octubre de 1929, más de mil personas con sus esperanzas y necesidades, resentimientos y temores, se reunieron en la inconclusa parroquia de Nuestra Señora de Guadalupe, para rezar la novena y festejar. Entonces, floreció el culto a san Judas Tadeo, en Estados Unidos, relacionado con los migrantes y mujeres en situaciones difíciles, salud y causas desesperadas (Orsi, *op.cit.*; Santiago, *op.cit.*).

⁷⁹ *Gracias, St. Judas: devoción de mujeres al patrón de causas sin esperanza*

El culto se extendió entre la población, en 1932 se fundó la Liga policial de san Judas Tadeo, en Estados Unidos; y, en enero de 1935, el templo comenzó a publicar la *Voz de San Judas*, distribuido nacionalmente y llegaba a 30,000 hogares; no obstante, en 1963 cambió de nombre a *US Catholic*, dedicado a cuestiones contemporáneas del catolicismo en Estados Unidos. Después de la Segunda Guerra Mundial, miles de personas, niños, hombres, mujeres, acudieron a las novenas del santo, como patrón de los casos desesperados (Claretianos, 2014; Orsi, *op.cit.*).

Lo anterior devela que, para los primeros años de la década de los 30 del siglo XX, comenzaba a configurarse una devoción por san Judas Tadeo de alcancen nacionales en Estados Unidos, ligada principalmente a sectores marginados, como los grupos de migrantes; mientras en la Ciudad de México, para el año de 1932, la devoción ya estaba presente en el templo de Jesús María, pero difundida entre personas de recursos económicos suficientes y de manera muy local. Ahora bien, esta tesis encuentra probable que, en esta década, el culto haya llegado a México por el intercambio entre la comunidad claretiana de ambos países. En el caso de México, después de la represión vivida durante la Cristiada, la institución católica requería una estrategia y un símbolo unificador de masas, como san Judas Tadeo, cuya eficacia fue comprobada en el país del norte. De tal suerte, en un inicio la devoción por san Judas Tadeo no fue masiva ni se ancló con fuerza, pero hacia 1955 encontraría una necesidad común entre las masas.

Por lo explicitado, la devoción no llegó en el año 1955 como lo asegura el grupo de investigación social Habitus (2011a), más bien, en 1955 llegó a anclarse en una población devota del santo distinta a la existente desde 1932; el estrato social y cantidad de población en la cual tuvo su difusión sería notablemente distinta a su llegada inicial. Con base en Santiago (*op. cit.*), fue el sacerdote Antonio Bandrés el primero en promover la devoción en el templo de San Hipólito, a la llegada en 1955, de la imagen proveniente de Puebla. De hecho, mucho tuvo que ver el traslado de la imagen de san Judas Tadeo a la capilla de los Mártires mexicanos en 1958. Así, la devoción al santo llegó a **apropiarse**, en un **primer proceso**, del templo de San Hipólito, pero con características poblacionales del país vecino, predominantemente entre obreros, trabajadores informales, amas de casa y también entre migrantes y policías. Esta circunstancia puede ser un atisbo para entender el proceso de resemantización que ha tenido la devoción en México, sin soslayar las condiciones sociales, económicas, políticas y culturales de este país, así como las especificidades locales de la Ciudad de México.

Para apoyar esta hipótesis, Macías (2016) encuentra el año de 1955 como el momento que el culto a san Judas Tadeo comenzó a tener un lugar destacado dentro de la feligresía católica de la Ciudad de México, ya que, para este autor, la devoción presente en 1932 sólo fue un primer momento de referencia sin mayor importancia. El autor, apoya el argumento de Habitus (2011a), en el sentido que, fueron los movimientos migratorios de retorno (Estados Unidos a México) el vínculo de contacto de la devoción de ambos países y, también, el medio de difusión entre familiares y amigos, lo que configuró una mayor feligresía (Macías, 2016.). No obstante, al igual que esta tesis, tampoco concuerda con encontrar en este año (1955) una especie de “aparición” de una comunidad creyente, e ignorar los procesos históricos.

Al respecto, R.P. Ramón Rivera Barriga (CMF), Superior del templo de San Hipólito y San Casiano, durante una entrevista realizada por esta investigación doctoral, destaca el papel de la capilla de los Mártires mexicanos, como el primer espacio de culto a san Judas Tadeo en esta **primera etapa de apropiación**; y la gran labor del sacerdote Antonio Bandrés, en la configuración del culto y de su difusión en esta etapa, en la cual, también tuvo una gran labor de seguimiento e impulso el sacerdote Ángel Alegre Conde. Cabe decir que, las fechas del discurso pueden presentar variaciones, pero debe rescatarse la esencia e importancia de la historia oral del templo:

¿Piensa que es la labor de los Claretianos lo que ha acercado a la gente, tal vez no conscientemente, pero lo que los ha acercado a la devoción y al templo?

Cuando yo conocí esto, en el 68⁸⁰, en las olimpiadas, cuando regresé de Europa⁸¹ a México, y esto lo conocí en el 70 o 71⁸², me acuerdo que donde está la capilla de los Mártires⁸³, era la capillita donde estaba san Judas Tadeo, y estaba la escuela de sordos Rosendo Olleta; pero, seguramente fue el padre Bandrés quien trajo la imagen a México ¡Era un padre muy iluminado por el espíritu santo, pero con una voz fuerte y un desparpajo que no tenía vergüenza por ningún lado, un vasco de estos duros, fue quien comenzó todo esto! La devoción se debe a los Claretianos aquí en México, sin duda ninguna, en Estados Unidos también, en Chile no sé.

Ya eran las grandes concentraciones, no como ahora que esto ha ido creciendo, creciendo...No comenzó así, yo creo que fue el padre Bandrés quien dijo: “¡vengan, es el santo de las causas difíciles, vengan, tengo pruebas!” ...Y así comenzó. Ciertamente fue la comunidad de los misioneros Claretianos. (Comunicación personal: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20-07-2018)

Con la experiencia que usted tiene en el templo de San Hipólito, si usted pudiera identificar tres momentos importantes de la devoción a san Judas Tadeo, ¿cuáles serían?

⁸⁰ 1968

⁸¹ Londres, Inglaterra.

⁸² 1970-1971.

⁸³ Mártires mexicanos.

Al principio, en los años 70, estuve tres años, ahora, llevo dos años; cinco años en total... Pensando en el padre Ángel Alegre, que trabajó mucho por San Hipólito⁸⁴ y mucho por los sordos, y él estaba sordo, qué serían... Los años 70, cuando yo llegué, cuando todavía san Judas estaba en la capillita, estaba muy fuerte, la gente pedía que se quitara de ahí, la iglesia estaba llena y la capillita estaba llena, había mucha gente. Yo jamás había visto esto. Yo lo entiendo como el crecimiento fuerte de la devoción, antes había, desde el padre Antonio Bandrés [...] Pero el padre, después de Bandrés fue Ángel Alegre Conde, quien le dio auge a la devoción, él le hizo entender a la gente cómo es la devoción a san Judas Tadeo, las ofrendas por beneficios a la gente se debían destinar a la gente pobre, a la gente sorda que nadie escuchaba ni atendía, por ahí empezó el crecimiento fuerte, y fue cuando se arregló la parte de atrás... [...] (Comunicación personal: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20-07-2018)

Esta investigación, identifica en este periodo de 1955 a 1970 procesos que pusieron en contacto a la devoción; para esta tesis, también mucho tuvieron que ver las primeras oleadas migratorias producto de la migración campo-ciudad durante el periodo de Sustitución de importaciones (1940-1970), como se menciona en el segundo capítulo de esta tesis, pues constituyeron un medio de difusión y expansión espacial del culto de san Judas Tadeo entre los creyentes católicos de México; así como las migraciones hacia Estados Unidos y sus retornos, ya mencionadas. Esta propuesta halla que, ante la diversidad cultural y religiosa que se comenzaba a gestar por los movimientos migratorios y la etapa de configuración espacial y social de la Ciudad de México, como urbe latinoamericana, es, hasta cierto punto lógico, que el culto y el templo de San Hipólito fueran apropiados por una población configurada por sectores predominantemente marginados, muchos de ellos migrantes que habían llegado a la ciudad, particularmente en el Centro Histórico, como espacio neurálgico. Todos, en este momento, probablemente con necesidades, carencias y anhelos comunes, con similitudes del país vecino.

Estos cambios, aunados a las grandes transformaciones globales producto de la Guerra Fría, las revoluciones sexuales, el movimiento hippie y, en México, el movimiento estudiantil del 68, gestaron cambios culturales y, para 1982, la sociedad mexicana había tenido una fuerte transformación (Macías, 2014.), en donde el cambio de sistema económico al neoliberalismo y la crisis generada, gestaron un sentimiento de incertidumbre y desesperanza entre los mexicanos (*ibíd.*). De tal suerte, con este contexto y después de las interrupciones institucionales de la devoción a san Judas Tadeo en la década de los setenta por las obras del metro, en 1982 el templo de San Hipólito registró un segundo surgimiento

⁸⁴ Por el templo de San Hipólito.

(*ibíd.*), una **segunda apropiación** de su espacio, como lo propone esta tesis, pues, a san Judas Tadeo se le adjudican grandes milagros en las causas difíciles y desesperadas.

¿El perfil de la gente que venía en el 68 era similar a la de hoy?

Yo creo que no, no había tanta diferencia, conforme ha ido avanzando el país con el partido de más de 70 años⁸⁵, ha crecido la diferencia de clases. Recuerdo que, con Miguel de la Madrid⁸⁶, en los años 80, su esposa Paloma, venía aquí [...], no se perdía un 28 de mes. [...] He encontrado muchos comentaristas de la televisión [...], pero se sienten como extraños, como que se extrañan de la devoción de la gente por san Judas Tadeo. Es la necesidad... La mayor parte de la gente es pobre, abandonada, necesitada, con problemas familiares grandes, de colonias alejadas de aquí, y se vienen hasta el Centro... Es una religiosidad abierta del pueblo. (Comunicación personal: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20/07/2018)

Ahora bien, la presente tesis reconoce en 1985, cuando la Ciudad de México fue sacudida por los fuertes sismos de septiembre, un elemento más de desestabilización social y de acercamiento a la devoción; si bien el templo fue afectado en su vida parroquial por el daño causado a su arquitectura, la devoción continuó. En 1989 se registró un incendio provocado por el gran número de veladoras que ofrendaban los creyentes; y, en 1990, la gran cantidad de devotos reunidos en el templo demandó la instalación de un equipo de sonido, para que la homilía fuera escuchada extramuros del templo (Claretianos, 1992; Macías, 2014). Esta investigación identifica, a inicios del nuevo milenio, una devoción a san Judas Tadeo totalmente renovada respecto a su inicial e incipiente llegada en la década de los 30, que se **apropia** por **tercera vez**, cada 28 de mes del templo de San Hipólito y San Casiano, a modo de una manifestación devocional, política y festiva. Hoy, es una población devota denominada sanjudera, configurada, principalmente, por grupos marginados, con presencia indígena, inclusive, sujetos adictos y al margen de la ley, cuya imagen ha sido proyectada mediáticamente y ha creado estigmas sociales y espaciales de los devotos y del templo de San Hipólito (figuras 3.9, 3.10 y 3.11).

Figura 3.9 Procesos de apropiación del templo de San Hipólito Y San Casiano por la devoción a san Judas Tadeo

PROCESO	Periodo	Situación
PRIMER PROCESO	1955-1970	Anclaje y difusión
SEGUNDO PROCESO	1982-1990	Consolidación
TERCER PROCESO	2002-2018	Resemantización

Fuente: elaboración propia

⁸⁵ Partido Revolucionario Institucional (PRI).

⁸⁶ Presidente de México durante el periodo 1982-1988.

Figura 3.10 Peregrinos en el templo de San Hipólito, en su tercera apropiación



Fotografía tomada en campo: calle Zarco, lateral del templo de San Hipólito (27-10-2016)

Figura 3.11 Templo de San Hipólito durante la fiesta anual a san Judas Tadeo



Fotografía tomada en campo: avenida Hidalgo, fachada principal del templo de San Hipólito (28-10-2016)

3.3 La apropiación del templo de San Hipólito por san Juditas, una devoción renovada

3.3.1 La apropiación de San Hipólito por una resemantizada devoción a san Judas Tadeo

En los últimos 16 años, de manera mediática, la devoción a san Judas Tadeo en torno al templo de San Hipólito se ha relacionado exclusiva y erróneamente con judiciales y con niños y jóvenes de barrios o colonias populares, en su mayoría dedicados a actividades al margen de la ley o, simplemente, “ni estudian ni trabajan” (Ninis). Todos ellos y ellas calificados en la Ciudad de México como “nacos”⁸⁷, “ñeros” y, de forma más reciente, como “chacas”; este calificativo envuelve muchas características, principalmente se asocia a un nivel económico, social y cultural bajo; color de piel moreno y pelo pintado de rubio; al consumo de “activo”⁸⁸; gusto por el *reggaetón*; robo y, evidentemente, a una forma de vestir⁸⁹:

Irán a misa hoy los judiciales
Gerardo Reséndiz
El Universal
Lunes 28 de octubre de 2002

Es el santo patrono de los delincuentes y, en contraste, también policías judiciales. La imagen de San Judas Tadeo es venerada todo el año, pero sobre todo los días 28 de cada mes y en esta ocasión no será la excepción.

El cardenal Norberto Rivera Carrera, será el encargado de officiar hoy en punto de las 10:00 horas en la Basílica de Guadalupe, por primera ocasión, una misa particular para los policías judiciales, quienes veneran al santo patrono desde hace muchos años [...]

Tallado en madera, elaborado en yeso o en cualquier material, una imagen de San Judas Tadeo es imprescindible en un altarcito especial en cada oficina de la Policía Judicial. Así como también en forma de medalla en el pecho de muchos agentes o como estampa en la bolsa derecha o en la cartera de los comandantes. Cuenta la historia que Judas, conocido también como Tadeo, murió a la edad de 58 años a manos de una muchedumbre que lo victimó a garrotazos al predicar en el nombre de El Señor, en aquel entonces defendía a los ladrones y a los miembros de la justicia, ya que “amaba a ambas partes por ser ladrones ambos” [...]

Judas Tadeo, venerado por la orden religiosa de San Hipólito, en cuyo honor se erigió su templo, es el santo de las causas difíciles. [...]

⁸⁷ Es un mexicanismo, quizá de *totonaco*; adjetivo despectivo referente a indio. Forma despectiva de llamar a lo procedente de los sectores urbanos populares (Real Academia de la Lengua Española).

⁸⁸ Thinner en botella de PET, “mamila”, o thinner en estopa, llamada “mona”; y, Resistol 5000.

⁸⁹ Pantalones de mezclilla que llevan, normalmente, debajo de la cadera; gorras, lentes de sol, tenis y playeras con una decoración sumamente llamativa, la mayoría imitación de marcas muy reconocidas (ultra-lujo); así como collares, aretes, cadenas, pulseras y escapularios, regularmente con la imagen de San Judas Tadeo o la Santa Muerte.

El manto de San Judas protege a policías judiciales y hampones

Crónica

Por Israel Yáñez G.

2009-10-29

Es 28 de octubre. El registro del índice delictivo va en picada. La causa, según agentes de la Procuraduría capitalina, un pacto no escrito entre policías y ladrones. En el búnker y oficinas de la PGJDF lo saben, pero también en las guaridas del hampa... En la fiesta de San Judas Tadeo hay tregua: "Cero detenciones y a portarse bien". Ayer fue el día de los judiciales. Desde el 2002 lo festejan el mismo día que se venera a San Judas.

Culto a San Judas Tadeo, el santo patrono de policías y delincuentes

Por Elia Baltazar

Ciudad de México

31 diciembre de 2017 (Infobae/SinEmbargo).-

Ciudad de México, 31 diciembre (Infobae/SinEmbargo).- Es el santo protector de ladrones y policías. Lo llaman San Juditas y el día 28 de cada mes congrega a miles de fieles en una iglesia del siglo XVI, ubicada en el cruce de las avenidas Hidalgo y Reforma, en el centro de la Ciudad de México. [...]

Entre los devotos que abarrotan el templo y las calles aledañas sobresalen grupos de jóvenes que llevan su imagen en brazos. Son adolescentes y muchachos que rondan los 20 años, de colonias populares, vestidos con llamativos atuendos –pantalones muy anchos y caídos, playeras estampadas con encendidos colores, paliacates en la cabeza y tenis– y colgados al cuello escapularios y dijes con la imagen de San Juditas, como lo llaman.

La nota periodística de *El universal*, "Irán a misa hoy los judiciales" (Reséndiz, 2002), confirma el año de 2002, como el año en que este culto ya tenía una feligresía bien identificada y bastante visible; se ofició la primera homilía para los judiciales, en la Basílica de Guadalupe, por el entonces Cardenal, Norberto Rivera; pero, de manera ambigua, ya se relacionaba al culto con sujetos al margen de la ley. Como este ejemplo muchos otros pueden encontrarse, la prensa escrita configuraba una fuerte estigmatización social y espacial de la devoción a san Judas Tadeo, pues, como se deja ver en las notas, se relacionaba desde entonces con judiciales y jóvenes de clases populares, que se reunían en el templo de San Hipólito. Esta tesis identifica que, si bien forman parte de la población devota a san Judas Tadeo que asiste al templo de San Hipólito, no es de manera exclusiva ni objetivo único de atención; sin embargo, también existe una importante producción académica con este recorrido abordaje⁹⁰ (figuras 3.12 y 3.13).

⁹⁰ Ver ejemplos: Delgado (2011), Hernández (2015), Luna (2016), Mancillas (2012) y Mejía (2012).

Figura 3.12 Los sanjuderos, estereotipos y estigmatizaciones



Fuente: Delgado (2011)

Figura 3.13 Jóvenes sanjuderos, el abordaje recurrente



Fuente: Luna (2016). Título original: *La juventud y san Juditas*

El grupo de investigación social Habitus, en su artículo, *Una mirada a la devoción de los jóvenes a san Judas Tadeo* (2011b), de manera muy acertada, reconoce que existen diversos perfiles de devotos, aunque la mayoría de sectores marginados o menos favorecidos, pero no todos jóvenes, adictos o delincuentes, de hecho, identifica a *grosso modo* patrones espacio-temporales: en las primeras horas de la mañana de un 28 de octubre es común ver a obreros, oficinistas, amas de casa y personas de la tercera edad; más tarde y con el transcurso del día, es más notoria la presencia de jóvenes, entre 14 y 29 años, en los vagones del metro Hidalgo, Paseo de la Reforma y Alameda Central (*ibíd.*). Estos jóvenes, con base en el estudio estadístico de Habitus (*ibíd.*), de 182 entrevistados, 39% trabaja o está en busca de una actividad laboral escolar; y, 62% estudia en algún nivel

educativo. Del 39%, el 16% se emplean en un oficio, 11% trabajan en la iniciativa privada, y sólo un 2% desempeña una profesión o actividad técnica. Mientras, del 62% de la población de jóvenes estudiantes, 58% tiene preparatoria, 31% la secundaria, y 11% cuenta con estudios universitarios.

Macías (2014;2016), por su parte, reconoce esta heterogeneidad de devotos. Respecto al grupo de edad, reconoce entre los jóvenes a: “jóvenes desplazados”, vulnerables ante la situación socioeconómica del país; y, jóvenes adultos (16 a 25 años), divididos en universitarios y padres de familia. De la misma forma que Habitus (2011b), el autor halla patrones en el espacio y tiempo, pues destaca que a los jóvenes universitarios rara vez se les puede encontrar en las peregrinaciones o festividades del 28 de mes. Aunada a esta población, entre los devotos se encuentran a los adultos (29 a 60 años), quienes conocieron al santo en una lógica inversa, pues se acercaron a la devoción mediante sus hijos, además, acuden normalmente en familia; finalmente, los adultos mayores conocieron al santo mediante la Biblia, y consideran una ofensa al comercio y a la fiesta en torno a la devoción y al templo de San Hipólito. Ahora bien, en su análisis por actividad laboral o profesional distingue a comerciantes (informal y micro) y profesionistas; asimismo, halló a otras poblaciones, como asaltantes, narcotraficantes, convictos y exconvictos; inclusive, pertenecientes a otras religiones como la santería (Macías, 2014).

En este último punto, la tesis de maestría en Estudios latinoamericanos, *Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a san Judas Tadeo en la Ciudad de México y espiritismo Marialioncero en Caracas*, de Yolloxochitl Mancillas (*op.cit.*), también se enfoca en estos jóvenes, entre ellos, los “tepichulos y guapiteñas”⁹¹, que caracteriza como jóvenes con fuertes problemas intrafamiliares vinculados al alcohol y la pobreza, así como con falta de oportunidades educativas, que los llevan a insertarse en el consumo de drogas y en el narcomenudeo (*ibíd.*).

En la investigación psicosocial, *El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo* (Ortiz, Domínguez, Palomares; *op.cit.*), de forma muy acertada se enfatiza que, se ha creado en el imaginario social una imagen del joven devoto “monoso” o “vicioso”; sin embargo, al templo de San Hipólito acuden niños, adultos, ancianos y familias enteras (*ibíd.*). Encuentra a su vez, que el estudio de la devoción al santo y su vinculación con personas consumidoras de solventes y en situación marginal debe evitar enfoques superficiales. Por ejemplo, un 28 de mes en el templo de San Hipólito, en el caso de los

⁹¹ Jóvenes, hombres y mujeres, respectivamente, originarios del barrio de Tepito.

niños en situación de calle e inhaladores de solventes, representa la oportunidad de comer algo entre las dádivas de los creyentes, conseguir dinero o sustancias inhalables; sí tienen una devoción en san Judas Tadeo y le piden el “paro”⁹², pero no ingresan al templo, pues les niegan el acceso (*ibíd.*).

Para el artículo psicosocial mencionado, es punto neurálgico la posición geográfica del templo de San Hipólito, Centro Histórico de la Ciudad de México, pues tiene una población en situación de calle que lo rodea, y cuya inhalación de solvente está relacionada con su situación y no directamente con el templo o la devoción; más bien, representa un espacio de encuentro y socialización entre jóvenes que inhalan y son distintos a ellos, en lenguaje y vestimenta, inclusive, en la forma de vivir el culto a san Judas Tadeo (*ibíd.*). Debe precisarse que, muchas de las personas en situación de calle son migrantes (indígenas y mestizos), hombres y mujeres de algún estado de la República Mexicana, algunos llegan a vivir en cuartos de hotel rentados por varios (120 a 150 pesos diarios) o en viviendas de un solo cuarto (1,200 pesos mensuales) (*ibíd.*).

Ahora bien, poco se ha investigado sobre la postura institucional del templo de San Hipólito respecto a esta población juvenil asociada al consumo de activo, actividades ilícitas y en situación de calle. La presente tesis, a través de la entrevista⁹³ a profundidad al sacerdote Ramón Rivera Barriga, halló que, mucho tuvo que ver una estrategia de acercamiento a los jóvenes vulnerables y adictos, pertenecientes a grupos urbanos y en situación de calle. Esta estrategia se puso en marcha entre los años 2007 y 2010, y fue planeada por un grupo de Claretianos del templo, entre ellos, René Pérez Díaz (CMF), cuyo periodo de actividad en el templo de San Hipólito fue de 2005 a 2010. Aunado al testimonio del sacerdote Ramón Rivera, en un fragmento de una entrevista⁹⁴ al R.P. Alejandro Cerón (CMF), Rector del templo de San Hipólito, se confirmó este acercamiento a jóvenes vulnerables. No obstante, con base en sus experiencias, los sacerdotes señalan que la presencia de estos jóvenes provocó un descenso en la asistencia del resto de la feligresía, por el temor de ser violentados, y, ante ello, resolvieron descartar dicha estrategia y recuperar a sus masas de devotos. Ramón Rivera destacó que, el ingreso de las personas en situación de calle o bajo el influjo de las drogas se ha contrarrestado mediante el circuito cerrado:

⁹² Favor.

⁹³ 20 de julio de 2018, templo de San Hipólito, Ciudad de México

⁹⁴ 11 de septiembre de 2016, templo de San Hipólito. Ciudad de México

¿Eso en qué año sería?

Era el tiempo del padre René Pérez, hace nueve años que empezó a decaer todo esto; se hizo una labor muy buena con los chicos banda, pero no se fijó en la gente, en los devotos que se molestaron [...]

Pero no hay que identificar a los devotos y al culto con los chicos banda, que fue en un tiempo y no resultó, y que se han alejado; en la iglesia están molestando personas que viven aquí, y entran al templo a pedir dinero para la droga o el chupe, pero son muy contados. (Comunicación personal: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20-07-2018)

¿Usted considera que el templo de San Hipólito es un espacio de inclusión?

Sí, así es, aunque ahora ha disminuido mucho, hubo un tiempo —hace unos años— que esta iglesia supo acercarse a ellos, mediante un ex adicto al que apodaban “Tierno”, daba pláticas ahí en plaza Zarco, y como que muchos sí entendieron. (Comunicación personal: R.P. Alejandro Cerón Rossainz, 11-09-2016)

El sacerdote R.P. René Pérez (CFM), actual Secretario Provincial del templo de San Antonio María Claret, en la Ciudad de México, también a través de una entrevista⁹⁵, confirmó que la mayor presencia en el templo de estos jóvenes vulnerables, adictos, en situación de calle y pertenecientes a tribus urbanas, fue parte de una estrategia de inclusión. Los Claretianos, al identificar la presencia de estos jóvenes en el templo, buscaron un acercamiento a través de la Pastoral juvenil. René Pérez considera que la ubicación del templo de San Hipólito, en el Centro Histórico y rodeado de colonias populares, es un factor preponderante en la llegada de estos jóvenes al templo y sus alrededores; así como de la labor como “misioneros” y de su apertura como orden. Pérez agregó que, junto con Casa Alianza⁹⁶ y la alcaldía de Cuauhtémoc, si bien se buscó un acercamiento a estos jóvenes adictos para que dejaran las drogas, por ejemplo, mediante la “quema de monas” en plaza Zarco, no se tuvo mucho éxito; contrariamente, el resto de la feligresía del templo comenzó a manifestarse fuertemente en contra de esta estrategia:

¿Estos jóvenes, ya sea en situación de calle, de tribus urbanas o chicos banda, se acercaron al templo de San Hipólito y ustedes buscaron la manera de acercarse a ellos, o ustedes buscaron feligresía mediante ellos?

Estuve de 2005 a 2010, después vino el padre Ernesto Mejía (CMF). El fenómeno de los jóvenes empezaba a crecer en 2005, de hecho, estaban ahí desde años antes, pero cuando llegué en 2005 estaban ahí, especialmente en las misas después de las cuatro de la tarde, no se diga después de la siete de la noche. La devoción fue creciendo de una manera autónoma, yo llegué al templo de San Hipólito por la pastoral juvenil, fue complicado porque San Hipólito tiene población peregrina y no constante; sin embargo, tuvimos encuentros cada mes con ellos, mediante veladas y conciertos, en un inicio con la población joven en general, de cualquier modo, no lo logramos. No se pueden generar grandes grupos de catecismo, por el tipo de población peregrina. San Hipólito es casi

⁹⁵ 22 de septiembre de 2018, templo de San Antonio *María Claret*, Ciudad de México.

⁹⁶ ONG dedicada a la rehabilitación y la defensa de los jóvenes y niños en situación de calle.

un santuario. Pero, concretamente, los jóvenes llegaban los días 28 de cada mes, los llamamos “chavos del 28”, pero no se tuvo éxito, se terminó.

Sucedieron varias cosas, nuestro entorno estaba lleno de esos jóvenes de calle, ahí en plaza Zarco, más en ese tiempo que no estaba adoquinado y ahí vivían, así como en el jardín de San Fernando y la Glorieta del a PGR. Era una población de más de 100 personas en situación de calle. Es algo que no se había atendido de manera más directa, no fue una iniciativa concretamente mía, llegó el padre Ángel Moreno y el padre Jesús García. Se hicieron reuniones con la alcaldía de Cuauhtémoc y Casa Alianza, colaboró gente de buena intención, pero no fue posible. Los jóvenes que llegaban los 28 de mes eran chavos de las colonias populares o vulnerables, desde Tacubaya, Iztapalapa, Naucalpan, eran pandillas. Ángel Moreno elaboró “Carta a la banda”, que se leía en vez de la homilía, era una carta que acercaba la devoción a los jóvenes banda o de tribus urbanas, pero en su lenguaje. Hacia 2009, hubo una preocupación por las autoridades, porque este grupo crecía y crecía, y salían del templo de San Hipólito y se iban a la plaza de enfrente, plaza Zarco, donde tenían sus fiestas con drogas, perreo, reggaetón, etcétera. Ya sucedían cosas, como balaceras y peleas, aquello de enfrente era como el complemento de su ritual. Con Integra, que es una Asociación Civil, Casa Alianza y la alcaldía de Cuauhtémoc, se generó un proyecto, una carpa donde nos reuníamos con estos jóvenes, donde hablábamos con ellos, pero era muy difícil, con el olor a solvente y todo eso. No fácil te aceptan, pero entendieron que íbamos con buena intención.

A finales de 2010, se contactó con el sacerdote Federico Lozz, sacerdote norteamericano, quien era especialista en jóvenes y se elaboró el “Evangelio con sabor a banda”, para acercarse a estos jóvenes o chavos banda. De hecho, en mayo de 2010, se hizo un tipo misa para la banda, una celebración banda, una paraliturgia con símbolos aceptados por los jóvenes banda, y hubo una quema de “monas”, como símbolo para purificar su devoción; pero, hubo reacciones de rechazo del resto de feligreses, por las expresiones y cantos que no eran aceptados. Por otro lado, hubo una estigmatización de los chavos por parte de los otros feligreses, por más que se hacía una recolección de “monas” al ingreso del templo; ellos mismos provocaron este estigma que estaba creciendo. De hecho, se hicieron unos videos con dos estudiantes recién egresados para que no se estigmatizara a la devoción, que se aprendiera a convivir con lo que se estaba viviendo, feligreses normales y los chavos banda. Yo ya iba de salida, cada tres años hay cambios en el templo, pero a mí me tocaron los peores reclamos.

No sé qué seguiría con el padre Ernesto Mejía (CMF), pero te digo, fueron intentos, con buena respuesta hasta cierto punto, pero no hubo comprensión de nuestra intención de acercarnos a ellos; con mi salida aceleré el proceso, las cosas fueron difuminando un poco, faltó tiempo para encaminarlo bien. Con el relevo al padre Ernesto Mejía, hubo un cambio, pues él venía de estar en la sierra de Guerrero, con los tlapanecos, una experiencia totalmente distinta. Con el relevo las cosas se calmaron...

Hoy en día, ha bajado mucho la asistencia de los 28 de mes en San Hipólito, es una religiosidad, así pasa en las devociones, hay picos y cuevas; hay menos chavos, ya no son los números de los años de efervescencia, tal vez obedezca a esta resignificación del espacio, al remodelar plaza Zarco, les quitaron su espacio de reunión. Hoy sé que sigue habiendo, pero no sé cómo se vive en este momento. Actualmente, no es que la devoción a san Judas Tadeo haya disminuido, desde mi punto de vista se distribuyó en otras iglesias como la cercana al metro Potrero y la de Villa Coapa [...] (Comunicación personal: R.P. René Pérez Díaz, 22-09-2018)

Para los sacerdotes del templo de San Hipólito, al igual que Ortiz, Domínguez, Palomares (*op.cit.*), en esta imagen del templo vinculada a los vicios, delincuencia e indigencia, debe

considerarse la presencia de personas en situación de calle que habitan alrededor del templo, por ejemplo, de plaza Zarco; es un sector de la población originalmente relacionado con el espacio del Centro Histórico como síntesis de los grandes males de la Ciudad de México, tal es el caso de la migración e indigencia, por lo tanto, no está vinculado exclusivamente con la devoción a san Judas Tadeo. Asimismo, para esta tesis, los jóvenes vulnerables, de tribus urbanas o de sujetos al margen de la ley se relacionan al templo, en gran medida, por la cercanía de colonias populares y con altos niveles de violencia (Doctores, Obrera, Tepito o la Guerrero); esto, sin olvidar el papel del desarrollo del transporte en la ciudad, como las estaciones de metro cercanas al templo, Bellas Artes, Hidalgo y Guerrero; así como, la línea 4 del metrobús (Terminal 2-Buenavista y San Lázaro-Buenavista), que ha facilitado la llegada de los sectores más vulnerables provenientes de la periferia, pero que su condición social y económica vulnerable no los hace delincuentes ni adictos.

Con base en la experiencia de campo de esta investigación, en el templo de San Hipólito se reconoce la presencia de jóvenes de tribus urbanas y en situación de calle, pero ya no es el común denominador, probablemente debido al uso del circuito cerrado, pero en mayor medida, por la remodelación de la Plaza Zarco (2016), como medida para que estos jóvenes que ahí habitaban, desalojaran el lugar; aunque, actualmente, es evidente su presencia en el jardín San Fernando. Así, otros perfiles, como amas de casa, obreros y estudiantes de clases populares, entre otros, han tenido presencia desde etapas iniciales de la configuración de la devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, y no es exclusiva de estos jóvenes olvidados.

¿Cómo a qué hora llegan?

A todas horas, pero se quedan en plaza Zarco, no adentro de la iglesia, pero ya los han desterrado. Antes no teníamos guardias, ahora tenemos y los han controlado, porque llegan gritando y todo eso, pero están las cámaras que los están siguiendo. Ellos llegan mal, o molestando a la gente, pidiendo dinero... (Comunicación personal: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20-07-2018)

A manera de conclusión, el templo de San Hipólito y San Casiano tiene una “posición geográfica de ruptura”, tal como lo menciona Mancillas (*op.cit*), al encontrarse en el límite entre la zona turística y empresarial de Paseo de la Reforma y las colonias y barrios populares, como la colonia Guerrero (*ibíd.*). Esto no es ajeno, sucedía en aquel tiempo del Paseo del pendón, entre la ruptura de Cuepopan y la traza española, aunque, contrariamente al pasado, esta tesis encuentra que hoy en día es apropiado por una

devoción renovada, asociada a jóvenes consumidores de solventes o “activo” sin mayores oportunidades educativas ni expectativas de vida, pero también, por niños, hombres y mujeres de la tercera edad, oficinistas, comerciantes y obreros, la mayoría pertenecen a grupos marginados, y cuya presencia en el templo tiene patrones espacio-temporales definidos; se **apropian** en un **tercer proceso** del templo de San Hipólito y de las calles de la Ciudad de México cada 28 de mes. Sumado a esta heterogeneidad de perfiles de devotos a san Judas, esta tesis ha identificado la presencia indígena y población creyente producto de la migración (occidente, centro y sur de México), característica de las urbes latinoamericanas, y que ha sido académicamente invisibilizada.

En todo caso, todos ahí se reúnen para agradecer a san Juditas por lo recibido e implorar mensualmente salud, trabajo, dinero, salir de la cárcel, educación y protección familiar, finalmente todas causas desesperadas; esto, sin olvidar la visibilización social y el encuentro con otros. Más allá de la estigmatización sobre los sanjuderos, sus peticiones constituyen más que una devoción o una moda, para Habitus (2011b) es una crítica de la sociedad a la falta de acceso a los derechos que deberían estar garantizados por el Estado; es la incertidumbre social sobre las instituciones, en especial, de los jóvenes no incluidos en las políticas sociales y programas públicos que fomentan de la desigualdad característica de este país (*ibíd.*).

Es la manifestación, a través de una devoción, de la incertidumbre social, de las carencias no sólo económicas, también emocionales; en parte, sin ninguna intención de reducir a un enfoque funcionalista a la devoción, los creyentes delegan en san Judas Tadeo las funciones y obligaciones del Estado, como salud y su atención oportuna, trabajo y la oportunidad de tenerlo, la alimentación y el acceso a ella; y, en una lógica de resemantización, le piden el “paro” para salir de la cárcel, para regresar a casa después de salir a robar, o en agradecimiento por haberla “librado” en una balacera. Es más, no sólo san Juditas, la Virgen de Guadalupe, hasta la Santa Muerte o Malverde, suelen echarles la mano.

El fenómeno de la devoción masiva a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, ubicado en la colonia Guerrero, en la Ciudad de México, invita a reflexionar la idea de espacio-tiempo de Castells (2000), pues, ante la dinámica de la sociedad red y las megaciudades, donde el tiempo y sus flujos han superado al espacio, surge la necesidad de una mediación entre el hogar y el mundo, “el lugar”, que se singulariza con usos y significados en función de quienes lo configuran. En el lugar, por lo tanto, las personas se

expresan e interactúan, si bien no forma una comunidad, ayuda a constituir la (*ibid.*). En este sentido, los sanjuderos, cada 28 de mes salen a las calles de la Ciudad de México hasta el templo de San Hipólito, se apropian de su espacio y lo hace un “lugar” de devoción y festividad, un “lugar” de visibilización de los oprimidos, un espacio sagrado en tanto un espacio de enunciación política.

3.3.2 Procedencias y desplazamientos de los sanjuderos al templo de San Hipólito

En el segundo capítulo de esta tesis, se explicitan los procesos configuradores de la Ciudad de México y su periferia; sin embargo, para abordar dimensionar los alcances espaciales de la devoción de san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y su configuración poblacional, resulta fundamental traer nuevamente al texto algunos datos de las dinámicas migratorias y sociales de décadas anteriores al año 2000.

A diferencia de la dinámica migratoria de las décadas comprendidas entre 1940 a 1970, cuando se concentró la población en la Ciudad de México, debido a las migraciones campo-ciudad ante el abandono del campo y el impulso a la industria en la capital, para la primera mitad de 1980, comenzó una desconcentración de la población por el desvío de flujos migratorios, pues el modelo neoliberal conllevó a la desconcentración de actividades económicas; y, la crisis económica provocó el desempleo, el encarecimiento de la vida en la ciudad y la expulsión de la población hacia la periferia en la búsqueda del suelo más barato; aunado a ello, el terremoto de 1985, llevó a la clase media a salir de la ciudad. Con estas condiciones, para 1990, más del 90% de migrantes de la Región Centro residía en los municipios conurbados del estado de México y zonas circunvecinas; de tal manera, para esta década ya había una gran diversidad cultural. Tan sólo en la Ciudad de México, radicaban de forma permanente 800 mil personas, cuyo jefe de familia era hablante de alguna de las 63 lenguas originarias del país (Oehmichen, 2001). En el nuevo milenio y su siguiente década, la pobreza y la mancha urbana hacia la periferia continuó su crecimiento; actualmente, la ZMCM está conformada por 16 alcaldías de la Ciudad de México, 59 municipios del estado de México y uno de Hidalgo.

Con este contexto y con base en los estudios y trabajos de campo sobre la devoción a san Judas Tadeo, como el trabajo de Habitus (2011b), Hernández (2015), Macías (2014;2016) y Mejía (*op.cit.*), el templo de San Hipólito es **apropiado por tercera vez** en los 28 de mes, mayoritariamente, por flujos de peregrinos y devotos procedentes de los municipios y alcaldías con los mayores grados (alto y muy alto) de marginación del país. Del estado de

México, los sanjuderos provienen de Ecatepec, Nezahualcóyotl, Naucalpan, Tlalnepantla, Huixquilucan y Chalco; y, de la Ciudad de México, se han registrado peregrinos de Iztapalapa, Cuauhtémoc, Gustavo A. Madero y Xochimilco.

Estos alcances espaciales, generales, identificados por los colegas, se modifican hacia el 28 de octubre, fiesta anual, cuando arriban al templo entre 80 y 100 mil personas, pues es el más visitado en el país, después de la Basílica de Guadalupe y San Juan de los Lagos (Ortiz, Domínguez, Palomares; *op.cit*) (figuras 3.14 y 3.15). Las listas de peregrinaciones (Anexo 1), otorgadas por el templo de San Hipólito para el desarrollo de esta investigación (Claretianos, 2016a; 2016b; 2017), permiten identificar que los peregrinos se trasladan durante la primera semana de octubre hasta el 31 de ese mes, desde distintas alcaldías de la Ciudad de México, el estado de México, Puebla, Morelos, Hidalgo, Tlaxcala, Guanajuato y Querétaro, en el centro del país⁹⁷; Veracruz, en el sur; y, Sinaloa⁹⁸, en el noroccidente. Internacionalmente, se enlistó Perú.

Sustentado en la misma fuente, respecto a las alcaldías de la Ciudad de México, los 28 de octubre los peregrinos se desplazan desde Azcapotzalco, Venustiano Carranza, Gustavo A. Madero, Iztacalco, Iztapalapa, Miguel Hidalgo y Cuauhtémoc, todas con las mayores tasas delictivas, de marginación y/o pobreza urbana, como se muestra en el capítulo dos. A su vez, lo anterior devela un patrón espacial concentrado en las demarcaciones del norte y suroriente de la ciudad, aquellas pegadas a la periferia; sin olvidar Cuauhtémoc, en el Centro y donde se localiza el templo, con colonias populares y complejas por incidencia delictiva, como Guerrero, Buenos Aires, Obrera y Doctores; además de Miguel Hidalgo, con colonias como Pensil, Santa Julia y América, también de alta incidencia delictiva⁹⁹. Desde el estado de México, se tienen registradas en las listas oficiales del templo, peregrinaciones

⁹⁷ La Megalópolis de la Región Centro (MRC) comprende siete entidades federativas. Como veremos más tarde, es una región donde se han interconectado siete zonas metropolitanas (ZM de Pachuca, ZM del Valle de México, ZM de Tula, ZM de Puebla-Tlaxcala, ZM de CuernavacaCuautla, ZM de Toluca y ZM de Querétaro). Finalmente, esta megalópolis comprende hoy 553 municipios (de los cuales 20 surgieron entre 1994 y 2003) (Cámara de Diputados, 2017). Masferrer (s/f) en su ponencia en el Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM), *Pluralismo y multirreligiosidad. Creyentes y practicantes en la Ciudad de México*, destaca la importancia de la metropolización y la megalopolización en nuevos en la reformulación de la lógica de los procesos socio-políticos-religiosos, la multirreligiosidad y el pluralismo religioso, entre ellos, el culto a san Judas Tadeo. Esta tesis limita geográficamente su estudio a la ZMVM, dado que la población, espacial, temporal (cada 28 de mes) y socioeconómicamente proviene de esta Zona; sin embargo, considera en el capítulo cuarto la importancia de la Megalópolis de la Región Centro.

⁹⁸ En el trabajo de campo de esta investigación no se comprobó la llegada de esta peregrinación.

⁹⁹ De acuerdo con la Procuraduría General de Justicia (2018), la Ciudad de México reportó que, de enero a marzo de 2018, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Azcapotzalco fueron las alcaldías con mayor tasa de delitos de alto impacto, seguido por Venustiano Carranza, Xochimilco e Iztapalapa.

de Ecatepec, Chalco, Valle de Chalco, Coacalco, Ixtapaluca, Nezahualcóyotl, Huixquilucan, Tlalnepantla, Tlaxiaco, Naucalpan y Toluca¹⁰⁰. En este caso, Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y Ecatepec tienen una pobreza urbana agudizada y alta incidencia delictiva. Asimismo, Iztapalapa, Venustiano Carranza, Cuauhtémoc, Nezahualcóyotl y Chimalhuacán, tienen la mayor concentración de población indígena (originaria y migrante), explicitado también en el segundo capítulo.

En el capítulo cuarto, como resultado del trabajo etnográfico, se detallarán los alcances espaciales de la devoción y del templo de San Hipólito, con sus inherentes patrones espacio-temporales, sus diferentes formas de apropiación espacial, así como sus características poblacionales. A continuación, se presenta una tabla elaborada con datos de la información obtenida de las fuentes mencionadas (figura 3.16), que en capítulo cuatro será complementada con los resultados obtenidos en trabajo de campo, y se presentará su correspondiente cartografía.

3.14 Vista actual del templo de San Hipólito y San Casiano



Fotografía tomada en trabajo de campo: entrada del templo de San Hipólito, avenida Hidalgo, colonia Guerrero, CDMX (28-04-2017)

¹⁰⁰Toluca es perteneciente a la Zona Metropolitana del Valle de Toluca.

3.15 Vista desde el altar del templo de San Hipólito una madrugada del 28 de octubre



Fotografía tomada en trabajo de campo: altar del templo de San Hipólito durante la noche de la fiesta anual de san Judas Tadeo, CDMX (28-10-2016)

Figura 3.16 Procedencia de peregrinos y devotos al templo de San Hipólito, 28 de octubre

28 de octubre			28 de mes	
Estado/País	Demarcación o municipio	Colonia o localidad	Estado/País	Demarcación o municipio
Ciudad de México	Iztapalapa	Renovación Magdalena Tlazolpa Apatlaco Leyes de Reforma Los Picos	Ciudad de México	Iztapalapa
	Iztacalco	San Pedro Santa Anita		Cuauhtémoc
	Venustiano Carranza	Pantitlán		Gustavo A. Madero
	Miguel Hidalgo	Francisco I. Madero Tlaxpana Huichapan Argentina Pensil Santa Julia América Tacubaya		Xochimilco
	Cuauhtémoc	Doctores Obrera Buenos Aires Guerrero Juárez		
	Azcapotzalco	San Sebastián		
	Coyoacán	Ciudad Jardín		
Estado de México	Ecatepec Chalco Valle de Chalco Coacalco Ixtapaluca Nezahualcóyotl Huixquilucan Tlalnepantla Tultitlán Naucalpan Toluca Ixtlahuaca			
Querétaro	Cadereyta			
Guanajuato	San Francisco del Rincón			
Puebla				
Tlaxcala				
Morelos				
Veracruz	Jalapa Omealca Perote Atzacan Cuichapa			
Sinaloa	Escuinapa			
Perú				

Fuente: Claretianos (Anexo 1: 2016a; 2016b; 2017); Habitus (2011b), Hernández (2015), Macías (2014;2016) y Mejía (2012)

3.3.3 San Hipólito, un espacio compartido, entre san Juditas, la Santa y Malverde

Cristian Parker (2014) considera que, para fines del siglo XX en algunos países de América Latina, el catolicismo ya no era la religión monopólica; el campo religioso latinoamericano ya era plural, con fronteras simbólico-semánticas cruzadas y en constante cambio, debido a la circulación de creencias mediante las nuevas tecnologías de la información. Este campo religioso ahora estaría influenciado por el *New Age* (Nueva Era), religiones afroamericanas, cultos orientalistas y/o espiritualidades indígenas (*ibíd.*).

La presente tesis considera que, en México, este debilitamiento de la identidad católica más bien es parte de un debilitamiento de la religión católica como institución (Masferrer, 2000), en la sociedad mexicana la religiosidad es más fuerte que la institución (*ibíd.*). En 1999, las expectativas milenaristas y apocalípticas que causaron gran inquietud en la sociedad mexicana, sólo pusieron en relieve la existencia de fuerzas en el campo religioso que escaparon de las manos de la institución. La astrología, el *New Age* y los profetas parecían resolver eventualmente la inquietud ante la inminente llegada del fin del mundo (*ibíd.*).

Elio Masferrer (2011) en su análisis estadístico denominado, *Pluralidad religiosa en México, cifras y proyecciones*, con base en información censal del INEGI, encuentra desde la década de 1980 — década clave para el desarrollo de la presente investigación por constituir el **segundo proceso de apropiación del templo de San Hipólito (1982-1990)**—, un descenso brusco del número de mexicanos declarados católicos: 93.54% en la Ciudad de México y 92.62% en el panorama nacional¹⁰¹ (Masferrer,2013b).

Con esta tendencia decreciente, la Ciudad de México en 1990 registró 92.42% de católicos; en el 2000, 90.45%; y en 2010, un 82.47% (Masferrer, 2011). Con estas cifras y mediante una categorización de los niveles de pluralización de la religión en México, elaborada por Masferrer (*ibíd.*: pp. 90-97), se clasifica a la Ciudad de México en 1980 y 1990, como una entidad con una “pluralidad incipiente con una ruptura de la unanimidad católica”; en 2000, se encuentra con una “pluralidad baja en condiciones de ruptura con la hegemonía católica”; y, finalmente en 2010, “pluralidad media”. De tal forma, es el periodo del 2000 al 2010, un tiempo de vital importancia para comprender el **tercer proceso de apropiación del templo**

¹⁰¹ A nivel nacional, del 96.17% de los mexicanos declarados católicos en 1970, se pasó a 92.62% en el censo de 1980, lo que implicó un descenso de 3.55% (Masferrer,2013b). De hecho, 1980 fue el primer ascenso significativo de las minorías religiosas en México, de 1, 076, 389 registrados como “no católicos” en 1970, ascendió a 2, 841, 537, equivalente a un crecimiento del 164% en diez años (Masferrer, 2011).

de San Hipólito (2002-2018) por la devoción a san Judas Tadeo, pues mucho influyó el descenso de mexicanos declarados católicos y la configuración de una ciudad más abierta, con una pluralidad religiosa media.

La resemantizada devoción a san Judas Tadeo, en la **tercera apropiación del templo de San Hipólito (2002-2018)**, en la Ciudad de México, debe entenderse desde la óptica del debilitamiento de la identidad católica, un ascenso de las disidencias¹⁰², y una nueva religiosidad configurada por elementos de las expectativas milenaristas y apocalípticas, astrología, el *New Age*, espiritualidades indígenas y otras opciones simbólicas, como santos seculares, entre ellos, Santa Muerte o Malverde; y santos católicos rescatados de un pasado devocional, como el caso de san Judas Tadeo.

En este sentido, la Ciudad de México, con base en Gutiérrez (2005), por su centralidad respecto al territorio mexicano, es el espacio donde ocurre una síntesis religiosa del acontecer del país; sin embargo, la presente tesis encuentra en esta ciudad capital una síntesis no sólo religiosa, sino también cultural, política y económica, que puede ser expresada a través de la religiosidad popular urbana.

“Es un espacio urbano donde acontecen tantas manifestaciones espirituales y religiosas como diversidad hay en el territorio de la República Mexicana. Ahí encontramos cuantiosas combinaciones religiosas, de costumbres y ritualidades, de prácticas y creencias. Se halla no sólo toda la diversidad étnico-indígena establecida a lo largo del territorio nacional, sino que puede percibirse igualmente toda la gama de corrientes cristianas y otras vertientes religiosas institucionales.” (Gutiérrez, 2005:629)

Así, para entender el surgimiento de nuevas propuestas religiosas en la década de los 2000, en México y la Ciudad de México, es imprescindible, también considerar las condiciones políticas, sociales y de seguridad que venían gestándose desde 1990. De tal manera, en los inicios del año 2000, en el contexto nacional se vivía una ola de inseguridad y violencia, agudizada en los años siguientes, 2006 a 2012. Para Flores Martos (2014), la “Guerra contra el narcotráfico”, política puesta en marcha durante el sexenio de Felipe Calderón (2006-2012), tuvo como resultados 114,000 homicidios dolosos, según datos del Sistema Nacional de Seguridad Pública; y, 26,000 desapariciones forzosas, con base en Datos de la Secretaría de Gobernación (Segob). Ante la violencia desmedida y la cotidianidad de la muerte, la Santa Muerte emergió y se extendió en amplias capas de la población de México, inclusive, en territorios urbanos y pasos de frontera con Estados Unidos (*ibíd.*). La

¹⁰² Todas aquellas iglesias “no católicas”.

efectividad y rapidez con la que la Santa Muerte respondía a las peticiones de sus devotos le dio ventaja sobre otros santos populares que competían con ella, específicamente, san Judas Tadeo; de manera paralela comenzaron a pedir favores a la Santa Muerte, o la “flaquita”, como la llaman (*ibíd.*)

Al igual que san Juditas, la Santa Muerte era y es seguida por aquellos al margen de la ley, pero también, por gente del cotidiano que imploraba un milagro (Castellanos, 2004). Hoy en día, san Juditas comparte devociones y creyentes, es posible ver a devotos de san Judas Tadeo o “El patrón”, como lo llaman, compartir su fe y su espacio en la Ciudad de México. En el “paisaje devocional” alrededor del templo de San Hipólito, como plaza Zarco, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma, la oferta simbólica es muy diversa, pletórica de figuras de la Virgen de Guadalupe, el Sagrado corazón de Jesús, la Santa Muerte, Malverde, hadas, duendes, elementos esotéricos y santería, como manifestación clara de su religiosidad popular y sus aportes (figuras 3.17 y 3.18).

“Además, San Judas Tadeo no es la única imagen en sus devociones. Algunos veneran a la “Santa Muerte”, a la que le hacen ofrendas, le ponen veladoras y se la tatúan en el cuerpo. Hay una mezcla de cultos, incluida la Virgen de Guadalupe [...]” (Ortiz, Domínguez, Palomares; *op.cit.*:430)

Parafraseando a Hernández (2015), mientras san Judas Tadeo sí es aceptado por la iglesia católica, para institución la devoción a la Santa Muerte es inaceptable; sin embargo, en la resignificación de la devoción a san Judas, ambos santos se han vinculado y son vistos como santos de los estratos sociales más bajos de la sociedad y que viven de actividades ilícitas; ambos son símbolos de un submundo, de la miseria y la criminalidad (*ibíd.*). Esta visión para la presente tesis es, hasta cierto punto, un estigma social y espacial, pues no todos los devotos de san Judas son devotos de la Santa, ni todos los sanjuderos y *santamuerteros* son delincuentes; aunque sí se asocian más a sectores marginados y colonias populares, “territorio rudo”, como propone esta tesis. De tal suerte, san Judas Tadeo, también visto como el “santo de los narcos” o “santo de los malvivientes”, junto con la Santa o Malverde; sí tiene un acercamiento de estos sectores, pero también se acercan a la Virgen de Guadalupe o la Santísima Trinidad (Macías, 2014). De hecho, Mejía (*op.cit.*), Hernández (2015) y Luna (2016), en sus tesis ya citadas, hallaron que la Virgen de Guadalupe suele asociarse más con san Judas. Esto fue confirmado por esta tesis, mediante encuestas aplicadas y cuyos resultados se darán a conocer el capítulo cuarto.

Más allá del estigma, habría que identificar las características que conforman y vinculan a estos santos en la sociedad urbana (Hernández, 2011, citado por Macías, 2014). Ante una pluralidad cultural y religiosa sintetizada en el espacio urbano de la Ciudad de México, producto de la circulación sin fronteras a través de las nuevas tecnologías de la información, y de personas mediante la migración; el paso de la Virgen de Guadalupe como símbolo de las clases inferiores a representante de “todos los mexicanos”, y en un contexto de violencia e inseguridad, donde la institución católica no ha sabido dar respuestas, surge un vacío devocional entre los oprimidos, que el culto a san Judas Tadeo y el culto a la Santa Muerte, entre otros, llenan.

Al respecto, y pese a que, cada 28 de mes, e inclusive, de manera permanente, las figuras de la Santa Muerte y Malverde son parte del paisaje devocional en calles aledañas al templo de San Hipólito, como parte de la **tercera apropiación del templo**, en la entrevista al sacerdote Ramón Rivera Barriga, se manifiesta abiertamente la poca apertura de la Iglesia Católica ante la inminente pluralidad religiosa y la evidente heterogeneidad de sus devotos:

¿Y de estos sujetos que están al margen de la ley o que llevan una devoción paralela a la Santa Muerte?

La Santa Muerte es un engaño fabuloso, que no tiene ningún sentido religioso de nada. ¡Ni santa ni muerte! ¡No lo sé y ni quiero hablar de eso! Ni vienen los que están al margen de la ley, ni traficantes... ¡No vienen! Al menos no se dan a conocer porque no les conviene [...] (Entrevista en campo: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20/07/2018)

Yo he encontrado personas, devotos, que me ha dicho abiertamente que se dedican a “levantar gente”¹⁰³ y asaltar¹⁰⁴, ¿usted qué piensa? Porque en medios circula mucho la versión del “santo de los delincuentes” ...

De ninguna manera... Estoy pensando en los rostros cuando están en la iglesia¹⁰⁵...Lo pobres hacen manifestaciones de fe que nosotros no nos atreveríamos a hacer, nos da vergüenza. Eeeh... Nos defendemos con nuestra cultura y no, no, no. Es una expresión de fe sencilla, pero profunda, lo que los trae aquí. Posiblemente los que están afuera y no entran a la iglesia...No sé, al templo le caben 1,300 personas sin bancas, los 28 de mes son 18 misas, ¡vamos a echarle números!, cerca de 20,000 gentes en un día; los domingos son 14 misas, aunque no sacamos bancas ni nada ¡Pero todos con la devoción fuerte! Tú los ves durante el día entrar y salir con un sentido religioso correcto. La fe les nace de la necesidad, pero en el fondo está la inseguridad que tienen en ellos mismos. Ahí están los pordioseros, los que piden por el amor de Dios y te extienden la mano, ellos así se consideran — o yo lo veo así — son pordioseros de Dios, de felicidad, de seguridad ante la inseguridad que tienen; ahora no te piden para comer, ahora te piden para el alcohol o la droga, pero se sigue viviendo esta necesidad de ser apoyados por alguien. Yo lo veo, no pueden contener las lágrimas, es decir, las lágrimas son de dolor del alma y lo expresan, a veces también de alegría por un favor recibido de san Judas. (Entrevista en campo: R.P. Ramón Rivera Barriga, 20-07-2018)

¹⁰³ Secuestro de personas.

¹⁰⁴ Robo o despojo de pertenencias a otras personas por medio de la violencia.

¹⁰⁵ En el templo de San Hipólito.

Como se ha explicitado, no se pretende endosar a san Judas Tadeo ni al templo de San Hipólito como exclusivo de los “pobres” ni sujetos al margen de ley, pues resultaría obvio en un país cuya población es mayoritariamente pobre (en 2016, 53.4 millones de mexicanos); además, existen variantes espaciales entre devotos, prácticas del culto y templos con advocación a san Judas Tadeo, dentro de la misma Ciudad de México, el resto del país y América Latina. No obstante, tampoco puede negarse la vinculación de masas populares con la devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, con más razón, si son los principales afectados por la violencia, inseguridad, pobreza y hambre. Actualmente, san Judas es “El patrón” del templo de San Hipólito, es más que santo, un “valedor” (figura 3.19). Es para algunos, más que un santo católico, un santo secular.

3.17 Diversidad simbólica en la tercera apropiación del espacio entorno a San Hipólito



Fotografía tomada en trabajo de campo: puesto ambulante, avenida Hidalgo, colonia Guerrero, CDMX (28-09-2016)

3.18 El templo de San Hipólito y sus alrededores como espacio de síntesis religiosa y diversidad cultural



Fotografía tomada en trabajo de campo: puesto ambulante en calle Zarco, colonia Guerrero, CDMX (28-01-2017)

3.19 San Juditas “El valedor”



Fotografía tomada en trabajo de campo: sanjudero, templo de San Hipólito, CDMX (28-04-2017)

APROPIACIONES ESPACIALES Y FUNCIONES ASOCIADAS AL CULTO DE SAN JUDAS TADEO, EN EL TEMPLO DE SAN HIPÓLITO, CIUDAD DE MÉXICO

A fin de exponer los resultados del acercamiento desde el trabajo etnográfico, de su observación participante y entrevistas, en este último capítulo resulta imprescindible hablar, brevemente, de la metodología empleada; así como de los autores consultados para su ejecución: *Taylor y Bogdan (1994)*; *Ghasarian (2008)*; *Guber (2004; 2011)*, *Ferrándiz (2011)*, y *.K., Denzin, e Y. Lincoln (2011)*.

Con estas referencias, previamente, se llevaron a cabo tres experiencias exploratorias en el templo de San Hipólito, y sus espacios circundantes (avenida Hidalgo, jardín San Fernando, Alameda Central, Paseo de la Reforma, y calle y plaza Zarco), colonia Guerrero, en el Centro Histórico, alcaldía de Cuauhtémoc, Ciudad de México, entre 2015 y 2016. Lo anterior, para identificar el metadiscurso de los sanjuderos y de las autoridades del templo (sacerdotes y administrativos). Posteriormente, se logró un involucramiento al interior del templo a través del trabajo voluntario, a fin de llevar a cabo la observación participante y el contacto más directo con los devotos. Este involucramiento tuvo una duración de más de un año, de septiembre de 2016 a noviembre de 2017, con una asistencia metódica cada 28 de mes; y, de forma azarosa, de tres a cuatro veces durante los días restantes del mes.

Durante estos días, fueron aplicadas entrevistas semiestructuradas y a profundidad, excepto por el 28 de octubre, fiesta anual de san Judas Tadeo, dado el contexto festivo y su poca pertinencia para la aplicación de entrevistas; en consecuencia, se participó de la fiesta y, también, se aplicaron 63 encuestas(anexo 2) para dar profundidad analítica y que constan de cuatro bloques: datos personales; antecedentes históricos del templo; significado del templo para el devoto; y comportamiento del devoto. Se participó de tres fiestas, 2015, 2016 y 2017. No obstante, de 2017 a 2018, se continuó con tareas muy específicas para complementar la investigación¹⁰⁶.

Con el objetivo de profundizar en la metodología de la presente tesis, deben traerse al texto algunos conceptos y reflexiones fundamentales, entre ellos, el de observación participante.

¹⁰⁶ Entrevistas a sacerdotes del templo de San Hipólito y de San Antonio María Claret; acceso al libro de testimonios del templo, donde los devotos escriben peticiones o agradecimientos; y finalmente, el reconocimiento de altares en las calles de la Ciudad de México y estado de México, como forma de territorialización de la devoción.

Al respecto, Rosana Guber (2011:57), dice que: <<La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en tomo del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de participar" en el sentido de "desempeñarse como lo hacen los nativos"; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más.>>

Así pues, tal como se explicitó, se llevaron a cabo observaciones sistematizadas durante el mes, sin faltar el día 28; sin embargo, en el 28 de octubre la participación fue la técnica central. Salía de la estación del metro (Metropolitano) Bellas Artes o Hidalgo, caminaba sobre Paseo de la Reforma e ingresaba al templo como un devoto más, escuchaba parte de la homilía y también participaba del ambiente festivo del comercio informal de los espacios circundantes del templo de San Hipólito; y, más tarde, procedía a la aplicación de encuestas (triangulación). Como se explicó, el ánimo del peregrino y el ambiente festivo de esta, no permitieron una buena interacción con los peregrinos (informantes), su disponibilidad suele ser distinta a otros días, tuve que ser reflexiva: "Adoptar una actitud reflexiva implica poner en cuestión la propia presencia en el campo y las decisiones adoptadas en cada una de las instancias del trabajo empírico. De este modo, se comienza a reconocer de qué se compone la situación de campo en la que se accede a los sujetos." (Guber, 2011:82). Aunado a ello, en la fiesta del 2017, participé como un peregrino más en la peregrinación que los sanjuderos de la colonia Media Luna, en Ecatepec, estado de México, hacen año con año, hacia el templo de San Hipólito.

"De cualquier modo, el uso de múltiples métodos, o la triangulación, refleja un intento por asegurar una comprensión en profundidad del fenómeno en cuestión. La realidad objetiva es inasible; conocemos una cosa solo mediante sus representaciones [...] La combinación de múltiples prácticas metodológicas, materiales empíricos, perspectivas y observadores en un único estudio se entiende mejor, entonces, como una estrategia que potencia el rigor, la amplitud, la complejidad, la riqueza y la profundidad en una investigación dada." (N.K., Denzin, e Y. Lincoln, *op.cit.*:53)

Ahora bien, decidí involucrarme en campo por más de un año (2016 a 2017), con experiencias exploratorias (2015-2016) y otras para complementar la información (2018). Esta decisión no fue casual o improvisada, con base en Ghasarian (*op.cit.*), el tiempo que estuve en campo no fue demasiado para que me consideraran una intrusa; y tampoco fue poco, para tener una visión superficial del fenómeno de la devoción a san Judas Tadeo en San Hipólito. De hecho, cuando mi presencia, como en cualquier lugar donde se es ajeno, comenzaba a ser intrusiva, alejaba los días de trabajo de campo. Hasta que, el tiempo de convivencia, me permitió tener un buen *rapport*. Si bien, como lo señalan los etnógrafos, no

existe una receta de campo que se cumpla a cabalidad, para ganarme el *rapport* tomé en cuenta los principios u orientaciones generales de S.J.Taylor y R. Bogdan (*op.cit.*: 56-58): reverenciar rutinas, establecer puntos en común con la gente, ayudar a la gente, ser humilde e interesarse por las conversaciones de la gente.

En lo que corresponde a seguir estos principios, creo que cumplí la mayoría de ellos, no niego que al principio fue muy difícil, pues se trata de una comunidad católica, donde un tema cotidiano, evidentemente, es la “palabra de Dios”; de la cual, no soy ajena al venir de una familia católica, pero no concuerdo con ella desde hace años. Por lo tanto, interesarme en las pláticas no fue asunto fácil. Tampoco fue fácil mi entrada, particularmente con los empleados del templo; no obstante, al entrar como voluntariado, me permitió ser amable y tratar de ayudar en todo momento. Debo reconocer que, fue muy importante que, el sacerdote (claretiano) rector del templo, Alejandro Cerón Rossainz, me permitiera acceder al comedor con los empleados del templo, a quienes considero mis compañeros y amigos, en tanto informantes clave, o “personas respetadas y conocedoras en las primeras etapas de investigación” (*ibíd.*:61). Comer con ellos, me permitió interactuar más a fondo y ganarme su simpatía. Como anécdota, recuerdo a Paco, supervisor de ventas del templo, que un inicio no gustaba de hablar conmigo, sólo cuando comencé a subir pesadas imágenes de bulto como cualquier otro compañero del templo. Con el tiempo, hacer parte del trabajo del templo pasó a segundo plano, porque ya tenía mi entrada, que, al igual que la confianza, es muy difícil de ganar y muy fácil de perder.

Entré al templo, primero, por la vía institucional por la peligrosidad de la zona, y sin negarlo, por una preconcepción de los sanjudereros (sociocentrismo). Si hubiera tenido idea de la complejidad de acceso a mis sujetos de estudio y el peligro en campo, como lo reconsidera Francisco Ferrándiz (*op.cit.*), en “Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro”, probablemente, me hubiera planteado otro tema. Esto no es gratuito, en un inicio, las redes de trata y narcomenudeo de la zona tuvieron sospechas de mi presencia en el templo y sus alrededores; durante mis primeros días de trabajo, surgieron situaciones fuera de mi cotidianidad que, detuvieron el trabajo de campo por unos días.

En este sentido, el portero de esta investigación, aquel responsable de la organización o institución y que dio la entrada (S.J.Taylor y R. Bogdan, *op.cit.*), fue el sacerdote Alejandro Cerón, quien me pidió, primero, una carta membretada de la UNAM que validara mi palabra, y portar una camisa y/o gafete del templo para que los devotos y comerciantes de la zona me identificaran como parte del *staff*, pues la zona la considera como muy peligrosa. Y así fue, en cuanto me empezaron a identificar alrededor del templo, las miradas inquisitivas de los

comerciantes, así como la desconfianza de los devotos cambiaron por completo. Algo que permitió un mayor acercamiento fue mi estrategia de trabajar como voluntariado en los quemadores (mesas de metal donde los devotos ponen las veladoras encendidas) del templo, en la entrega de despensas y en el acomodo de imágenes de bulto en la bodega; sin embargo, sentí que, en un punto de mi investigación, mi observación, y aún más mi participación, se perdieron; aunque posteriormente, pude dilucidar a tiempo mi desviación y regresar a la participación:

“Conocemos a un observador que, en un estudio sobre una organización de caridad, fue designado como voluntario para registrar información sobre donantes. Sin embargo, a medida que el estudio progresa el observador perderá en control sobre él y sufrirá limitaciones en la recolección de datos si se ve confinado a un estrecho rol organizativo” (S.J.Taylor y R. Bogdan, *op.cit.*: 54)

Del otro lado, respecto a mi interacción con los peregrinos o sanjuderos (informantes), seguí las recomendaciones de Taylor y Bogdan (*ibíd.*), al paso del tiempo y después mis primeros encuentros como voluntaria del templo, preferí comenzar a presentarme como estudiante de la universidad e investigadora de la devoción a san Judas Tadeo, y más en un contexto de tanta desconfianza. El gafete y la camisa del templo, como lo he dicho, permitió que los informantes tuvieran menos desconfianza. Es más, algunos peregrinos fueron familiarizándose con mi presencia y me saludaban de la manera más casual.

Cabe hacer una aclaración, esta tesis concuerda con Guber (2004:43) respecto a que los datos no se recolectan en campo, los datos se construyen mediante la información obtenida en la observación participante: “A ello se añade, ahora, la elaboración teórica y del sentido común que, desde el principio al final, permite apropiarse de la información, transformarla en dato y organizarla en una explicación.”

Al final de cada día de mi observación participante y mis entrevistas, de inmediato buscaba la forma de elaborar el diario de campo, aunque debo confesar que, los 28 de mes, eran particularmente cansados; si bien la objetividad no existe, haber escrito la información inmediata bajo el hartazgo o reacciones propias de mi equipaje social como mi historia de vida, pudo cambiar o sesgar los resultados de esta investigación. Por ejemplo, en un 28 de mes, por la noche, durante una entrevista a profundidad, mi informante me confesó dedicarse a actividades ilícitas como el asalto a mano armada y el secuestro, que me llevó a sentir un terrible enojo y estuve a punto de rebatir sus argumentos. Si hubiera escrito de inmediato el diario de campo, el resto del trabajo tal vez estaría más permeado por mis sociocentrismos. Como bien lo señala Ghasarian (*op.cit.*:21), al pasar la información recolectada en campo hay una construcción y una traducción, con el etnocentrismo y sociocentrismo del investigador, y no se trata de

una mera transcripción o decodificación. “La historia y cultura del investigador forman y determinan ampliamente su perspectiva”.

Entonces, al escribir el presente capítulo y último de esta tesis doctoral, preferí presentar fragmentos de campo y de las entrevistas, no para legitimar este trabajo y por supuesto que no pretendo un realismo etnográfico, pues sería utópico e inocente (*ibíd.*); busco de alguna forma, explicar una realidad desde mi perspectiva, sin despojar a mis informantes de la suya mediante el filtro academicista de mis palabras. Al final del día el investigador debe tener siempre presente y ser consciente que su visión de la realidad es eso, una realidad, una entre muchas otras perspectivas del mundo (S.J.Taylor y R. Bogdan, *op.cit.*). Cabe decir que, es sólo un acercamiento mediante el método etnográfico, en ninguna manera pretende hacer una etnografía.

A continuación, presento los resultados del trabajo de campo, como una visión del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y las formas en que los devotos del santo de apropian de este espacio y los espacios que le rodean. Más allá de ser los jóvenes vulnerables, delincuentes y amantes del reggaetón, fue un acercamiento ontológico en todo momento flexible que permitió dar cuenta de diversos perfiles de devotos que no sólo buscan subsanar las deficiencias del Estado, como salud, trabajo y dinero, también territorio, visibilidad, identidad y encuentro.

4.1 Apropiaciones espaciales y su función devocional y política en San Hipólito

4.1.1 La función devocional en San Hipólito, la toma del espacio por una religiosidad popular urbana

En el templo de San Hipólito coexisten una vida parroquial, y una vida constantemente festiva fuera de los tiempos sagrados, dada la devoción por san Judas Tadeo que tiene lugar cada 28 de mes, pero a su vez, debido a su fama como “la casa de san Judas Tadeo”. Resulta que, “san Juditas” o “El patrón”, como lo llaman sus devotos, es un muy buen anfitrión, siempre está presente y con los brazos abiertos para recibir a los cientos de creyentes que acuden todos los días con fe a su casa, para pedirle ayuda en una causa desesperada o agradecerle un favor o un “paro”. Aunque, los 28 de mes, con énfasis el 28 de octubre, fiesta anual de san Judas Tadeo, los ríos de miles de peregrinos (20 y 100 mil) llegan a este espacio sagrado, localizado en el Centro Histórico de la Ciudad de México. San Judas recibe a todos, sin importar origen, nivel socioeconómico, edad, actividad laboral o género; pero, prefiere a los desamparados, y los desamparados lo prefieren a él (figura 4.1).

Lo anterior, ocurre en el marco de una tensión constante entre lo institucionalmente aceptado, y las manifestaciones de un culto popular urbano. Un día común, fuera de los tiempos “sagrados” para la Iglesia Católica, afuera del templo de San Hipólito, sobre avenida Hidalgo y plaza Zarco, de hecho, pegados al atrio, es posible encontrar algunos puestos ambulantes con una oferta religiosa que evidencia una diversidad religiosa de orígenes distintos, pero en especial, la Santa Muerte, un símbolo ritual censurado por la Iglesia.

Asimismo, si bien los colores dorado, verde, blanco y amarillo que crean una atmósfera común los 28 de octubre al interior del templo, también es cierto que, ese paisaje religioso, como lo llama Rosendahl (1999), rebasa sus muros mediante una diversificada “oferta” religiosa en torno a la devoción sanjudera, configurada por imágenes de san Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte, Malverde, hadas, duendes, elementos neoesotéricos orientales y afroamericanos. Mientras muchos “sanjuderos” dicen no creer en muchos símbolos rituales, como la Santa Muerte, y otros pocos lo aceptan, existe una destacada presencia de ella en los espacios circundantes al templo, que compite con la Virgen de Guadalupe (símbolo mayor) (figuras 4.1, 4.2, 4.3 y 4.4).

Figura 4.1 Localización del templo de San Hipólito y su cercanía con la Basílica de Guadalupe

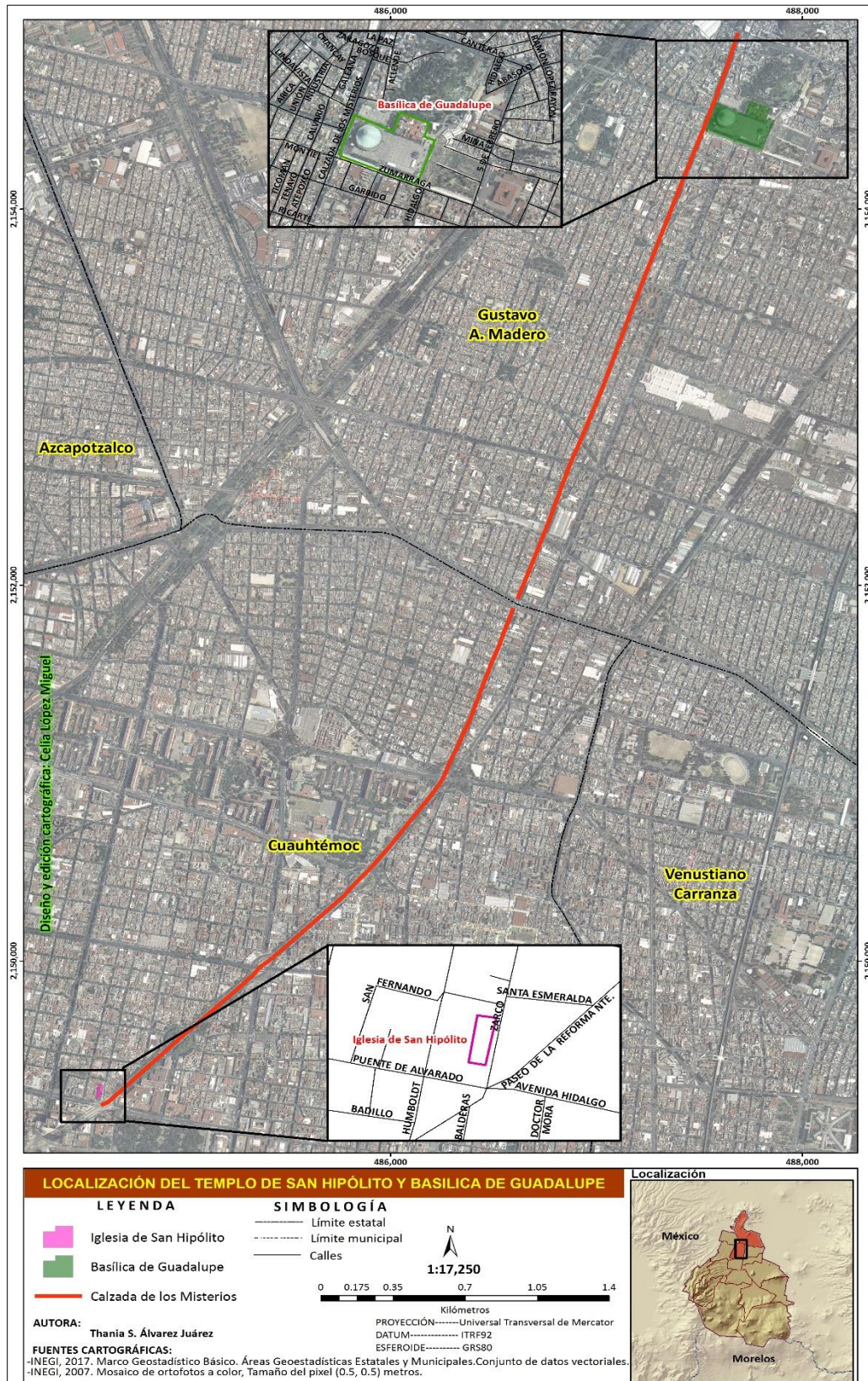


Figura 4.2 Verde, dorado y blanco: los colores de una identidad sanjudera



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-16)

Se trata de un paisaje religioso donde el elemento principal es la imagen de san Judas Tadeo. La imagen del santo en el altar, sus colores (verde, dorado y blanco) y sus múltiples objetos de representación han dejado en subterráneo a san Hipólito y a san Casiano, advocación oficial del templo.

Figura 4.3 Presencia santamuertera en avenida Hidalgo un 28 de mes



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-11-16)

Figura 4.4 Un paisaje devocional: entre san Judas, Santa Muerte, Malverde y neoesoterismo



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-03-17)

Con base en las entrevistas semiestructuradas y a profundidad realizadas para esta tesis, en su acercamiento al trabajo etnográfico, muchos sanjuderos no aceptan tener vinculación con la Santa Muerte o Malverde, en parte, por las descalificaciones de las que constantemente son sujetos; de hecho, a algunos de ellos no les gustan que les llamen “sanjuderos”, pues se sienten discriminados y asociados a actividades ilícitas o adicciones. Como sea, el templo de San Hipólito tiene una función devocional única dentro del contexto urbano de la Ciudad de México, primero, es un símbolo que da identidad a los excluidos, y, en segundo lugar, su paisaje devocional está pletórico de símbolos rituales, pues la eficacia inmediata es prioridad en una urbe que no da tregua.

Esto, ante una supuesta “inconformidad” de las autoridades del templo. De tal suerte y dentro del contexto del trabajo de campo de esta investigación, los sacerdotes encargados del templo la calificaron como “ignorancia”, “fanatismo” e “inaceptable”, pero al final, “parte de la religiosidad popular que brinda sentido a sus vidas”:

Vienen y entran al templo con bolsas negras, escondiendo sus figuras de la Santa Muerte o Malverde, para que les caiga agua bendita... Es la misma ignorancia de la gente. Nosotros como iglesia queremos trabajar con eso, para que la gente deje esa religiosidad popular, aunque, no del todo...No puedes dejar a la gente sin esa religiosidad, porque se quedaría sin nada... (Comunicación personal con el sacerdote Alejandro Cerón Rossainz, 11-09-2016).

La descalificación explícita en el anterior párrafo, efectivamente, confirma la connotación negativa de la “religiosidad popular” para la institución, como lo señalan Masferrer (2013) y otros académicos, ya explicitado en el capítulo uno; sin embargo, también confirma que es una creación del pueblo latinoamericano para dar sentido a sus vidas y a sus espacios, es una forma de territorialización e identidad común.

La discriminación en México es sumamente común, de tal manera, los devotos a san Judas Tadeo manifestaron ser motivo de burla y discriminación al ser señalados como “sanjuderos” o “chacas”, en el transporte público y calles de la ciudad, cuando salen los 28 de mes hacia el templo de San Hipólito; inclusive, entre familiares y amigos son vistos como posibles “delincuentes y adictos”. De hecho, entre algunos ciudadanos, el 28 de mes en el templo de San Hipólito es conocido como el “chaca fest” o “chaca day”, ignorando las grandes necesidades de la Ciudad de México, a modo de una criminalización de la pobreza.

En todo caso, todos ahí se reúnen para agradecer a san Juditas por lo recibido e implorar mensualmente salud, trabajo, dinero, salir de la cárcel, educación y protección familiar, finalmente todas causas desesperadas; esto, sin olvidar la visibilización social y el encuentro con otros. Es la manifestación, a través de una religiosidad popular urbana, de la incertidumbre social, de las carencias no solo económicas, también emocionales; en parte, sin ninguna intención de reducir a un enfoque funcionalista a la devoción, los creyentes delegan en san Judas Tadeo las funciones y obligaciones del Estado; y, en una lógica de resemantización, le piden el “paro” (favor) para salir de la cárcel o agradecen por haber librado una balacera. No sólo san Juditas, a su vez, Guadalupe, la Santa Muerte, Malverde, Maximón, y las Siete potencias africanas suelen echarles la mano en este “mundo terrenal”.

Ahora bien, en el templo de San Hipólito, como en otros centros de peregrinaje en México y Latinoamérica, concurren tiempos pasados y tiempos actuales. Es común, los 28 de cada mes, observar y participar de rituales y danzas prehispánicas, sobre avenida Hidalgo. Muchos peregrinos se acercan a ellos, con el objetivo de que, por 30 pesos mexicanos, un Chaman¹⁰⁷ les “limpie” con un sahumero de copal y un ramo de hierbas medicinales; de esta manera, alejaran los “malos espíritus” y enfermedades. Asimismo, los de 28 de octubre, Concheros¹⁰⁸ aztecas, danzan afuera del templo de San Hipólito, a fin de agradecer

¹⁰⁷ Aquel que posee la capacidad de modificar la realidad mediante rituales, se comunica con los espíritus y es conocedor de saberes ancestrales, para la sanación.

¹⁰⁸ Grupo que realiza danzas rituales.

a san Judas Tadeo los favores recibidos durante el año. Es un espacio compartido y renovado (figura 4.5).

Figura 4.5 Espacio compartido: entre el ayer y el hoy



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-03-17)

“Decido entonces salir del templo para buscar algún informante, camino por la calle de Zarco hacia avenida Hidalgo, aprovecho para observar los límites del comercio informal, los cuales llegan hasta la calle de San Fernando, como es común. No obstante, mi búsqueda, no hallo ninguna posibilidad de entrevista y decido ir a comer, pero no puedo dejar de mencionar que, como todos los 28 de mes, el paisaje devocional es configurado por las mesas donde ofertan una variedad de objetos religiosos de diversos orígenes; limpias prehispánicas; así como hamburguesas, sincronizadas y barbacoa; también algodones de azúcar para los niños... Una gran variedad de objetos religiosos con la imagen de san Judas Tadeo”

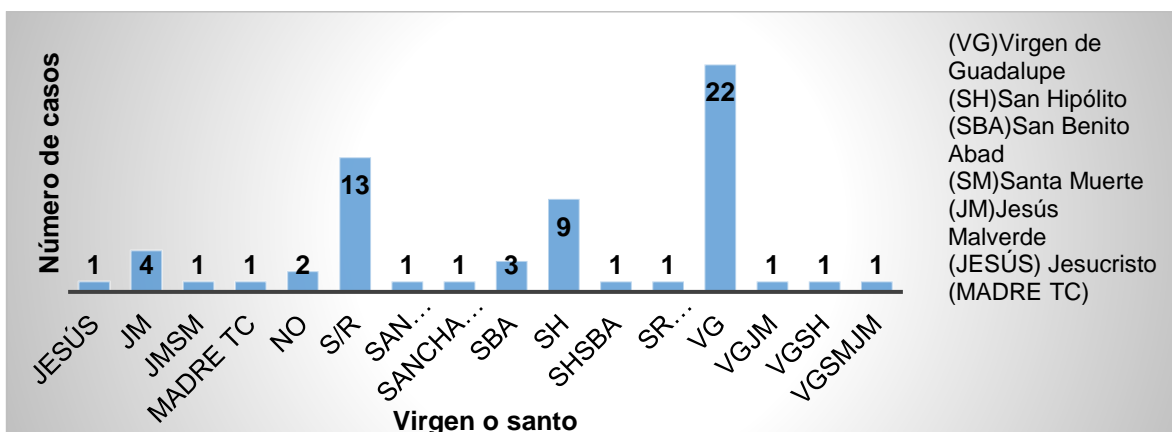
Fragmento del diario de campo, 28-06-2017

4.1.2 Diversidad religiosa: entre Lupita y san Juditas, estandartes de pobres y migrantes

En el capítulo uno se mencionó la relevancia que para el pueblo mexicano tuvo la Virgen de Guadalupe, desde su “aparición” a Juan Diego en 1531, especialmente para los subalternos, pues ese era el propósito inicial; sin embargo, con el paso de este símbolo mayor como símbolo de identidad nacional, la fe también se difundió entre todos los niveles socioeconómicos. De tal suerte, en el pueblo quedó un vacío devocional y de identidad que, nuevos cultos o rescatados de un pasado por nuevas generaciones, emergieron en la religiosidad popular para subsanar la carencia. Entre los nuevos cultos, como se ha explicitado, emergió el culto a la Santa Muerte, y rescatado de un pasado devocional, el culto a san Judas Tadeo, a los cuales, se sumaron la devoción por la Virgen de Guadalupe, y elementos del *New Age*, con símbolos neosotéricos orientales y hasta medicina prehispánica. Con estas características, el renovado culto a san Judas Tadeo se apropió por tercera vez (2002-2018) del templo de San Hipólito; este espacio, cuyo pasado era un punto de peregrinaje para las clases dominantes de la Nueva España, ahora es renovado y reapropiado por los marginados a través de una devoción sanjudera. Como dice Turner (2011) “lo anterior se renueva para no desaparecer y toma nuevos sentidos”.

Con un boom en su tercera etapa de apropiación, hoy en día san Judas es asociado en la ciudad con los sectores más empobrecidos y, en parte mediáticamente, como el santo de los delincuentes. La observación participante permitió a esta investigación confirmar que, efectivamente, existe una asociación entre Santa Muerte y san Judas Tadeo, pero es omnipresente la asociación con la Virgen de Guadalupe; asimismo, que varios de los devotos a san Judas se sienten discriminados y señalados. Como se mencionó en la metodología, para dar profundidad analítica al trabajo cualitativo, esta tesis aplicó en dos fiestas anuales de san Judas Tadeo (28 de octubre), 63 encuestas (anexo 2) que develaron los santos asociados a la devoción, con los siguientes resultados: 22 creen que san Judas Tadeo tiene comparación con la Virgen de Guadalupe; sigue en importancia san Hipólito con 11 casos; y, finalmente, Jesús Malverde con 7 asociaciones (figura 4.6).

Figura 4.6 ¿Qué otra imagen cree usted que podría parecerse a san Judas Tadeo?



Fuente: encuestas aplicadas en trabajo de campo, 2016 y 2017.

Es muy importante, además de los datos duros, destacar algunos comentarios que los devotos a san Judas Tadeo hicieron respecto a la similitud que encuentran entre san Judas Tadeo y la Virgen de Guadalupe. El análisis de sus discursos o frases develan al sufrimiento, la unión, fortaleza e identidad, como elementos similares entre ambas devociones; al tiempo, dejan ver su identificación con sentimientos presentes en la vida del pueblo, particularmente de la clase obrera, de la Ciudad de México:

RESPUESTAS DESTACADAS DE ENCUESTAS 2016

Virgen de Guadalupe

“Porque los dos están sobre piedras...”

Mujer de 17 años (hogar), Los Reyes, La Paz, Estado de México

“Porque también cumple milagros...”

Mujer de 20 años (estudiante de licenciatura), Bondojo, Gustavo A. Madero, Ciudad de México

“Cada santo es único e irrepetible...”

Mujer 22 años (hogar), Azcapotzalco, Ciudad de México

“Porque son los más milagrosos...”

Mujer de 32 años (hogar), Tecámac, Estado de México

“También la Virgen de Guadalupe, porque con san Judas, le echan montón...”

Mujer de 41 años (obrero), Tecámac, Estado de México

“A nadie, nada más él, es único...”

Mujer de 45 años (hogar), Estado de México, Ixtapaluca

RESPUESTAS DESTACADAS DE ENCUESTAS 2017

Virgen de Guadalupe

“Con la Virgen de Guadalupe, porque es la mamá de todos; y Malverde, porque es el protector de los narcos.”

Mujer de 17 años (estudiante), Huixquilucan, Estado de México

De la cita anterior, así como de las encuestas, se desprende la comparación con Jesús Malverde, un santo secular conocido como el santo de los Narcos, y que, la observación participante permitió documentar su presencia icnográfica y simbólica en los espacios circundantes al templo de San Hipólito, así como en algunos devotos. Surge aquí, una evidente vinculación al sector delincriminal, pero, tal como se observa en los números de las encuestas, sólo 7 casos de 63 encuentran un punto de comparación entre san Judas Tadeo y Jesús Malverde. Esto debe tomarse con reserva, pues su vinculación puede estar influenciada por la imagen deformada que los medios de comunicación han proyectado de los sanjuderos. Aunado a ello, debe contemplarse la posibilidad de la negación de la práctica o la fe por Jesús Malverde, al igual que con la Santa Muerte, nuevamente al ser motivo de señalamientos discriminatorios; si no hubiera una asociación en la práctica de los tres cultos, san Judas Tadeo, Santa Muerte y Jesús Malverde, la oferta de imágenes de bulto en plaza Zarco y avenida Hidalgo, no fuera tan basta. Los discursos de algunos comerciantes confirman esta asociación.

Lo que es cierto, es que las frases de los devotos develan la “necesidad de los pobres” y “la unión en los frecuentes tiempos difíciles”; justamente, de aquellos cuya inestabilidad económica es parte de su día a día, como un desempleado, un plomero y un eléctrico, finalmente, oficios de alta informalidad:

RESPUESTAS DESTACADAS DE ENCUESTAS 2017

Jesús Malverde

“Ayuda a los pobres y gente en tiempos complicados”

Hombre de 26 años (desempleado), Ajusco, Tlalpan, Ciudad de México

“Los tres están juntos, Malverde, san Judas y la Santa Muerte, en casos difíciles.”

Hombre de 40 años (Plomero), Texcoco, Estado de México.

“Se parece en el rostro”

Hombre de 56 años (eléctrico), Ciudad de México

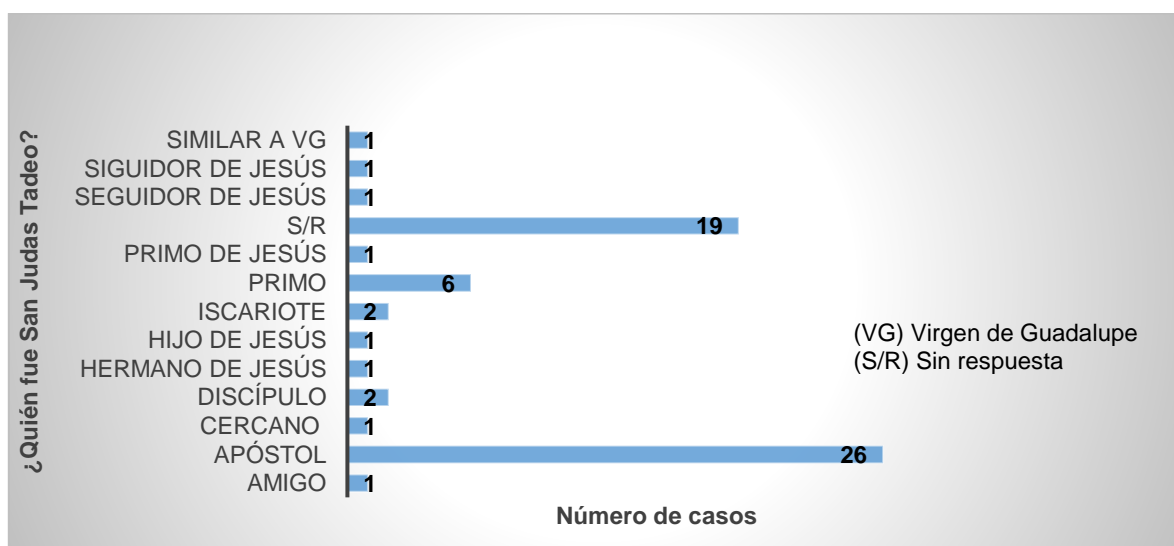
A esto habría que sumar hallazgos etnográficos que no se tuvieron en cuenta al momento de la elaboración de las encuestas; entre ellos, un paralelismo entre Simón, hermano de

Judas Tadeo, con el San Simón o Maximón guatemalteco, ante la idea de una hija de migrantes chiapanecos, que encuentra en sus nombres su equivalencia simbólica. Asimismo, la Virgen de Juquila tiene una destacada presencia dentro de la devoción, debido a los muchos migrantes procedentes de Oaxaca, que encuentran en el templo de San Hipólito un espacio de inclusión e enunciación política; un espacio sagrado donde se pueden encontrar con otros migrantes, con historias de vida y simbolismo comunes. Cabe mencionar, que se tuvo un testimonio de un sanjudero cuyos viajes a Sinaloa lo llevaron a tener contacto con la devoción con Jesús Malverde. Los elementos simbólicos procedentes de otros estados del país en este culto urbano, confirman lo dicho por Parker (1993), respecto a la configuración de la religiosidad popular urbana en América Latina, donde la migración y la movilidad son los principales factores configuradores de una diversidad religiosa, con rituales adaptados a las necesidades de un contexto urbano de tiempos acelerados.

Por supuesto, como en todo trabajo de campo hubo algunas respuestas inesperadas; por ejemplo, un sanjudero dijo encontrar un parecido entre san Judas Tadeo y la Madre Teresa de Calcuta. Al respecto, podría especularse que su vinculación se debe a su cercanía con los sectores más desprotegidos; sin embargo, no se tuvo respuesta detallada por parte del encuestado. Entre estas respuestas, hubo quien relacionó a Jesucristo (símbolo mayor) con san Judas (símbolo ritual) por el brillo de sus ojos. En este sentido, debe mencionarse la importancia que tienen los ojos de las imágenes de bulto para ser escogidas y compradas por los devotos; si hay brillo, hay bondad, dulzura y capacidad de hacer milagros...

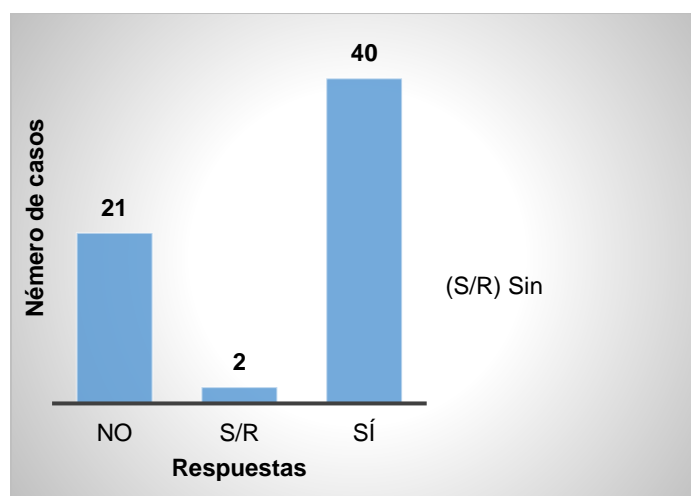
Por otro lado, la mayoría de los sanjuderos no tienen pleno conocimiento de quién fue san Judas Tadeo ni su papel en la vida de Jesucristo. De hecho, en algunas ocasiones lo confunden con Judas Iscariote. En la encuesta aplicada para confirmar o profundizar la información cualitativa, se encontró que, de 63 peregrinos encuestados, 19 de ellos no tuvieron respuesta a la pregunta de “¿Usted sabe quién fue san Judas Tadeo?” (figura 4.7); de igual manera, tampoco conocen sobre San Hipólito, y, de hecho, 21 de 63, no saben que el templo se llama oficialmente “San Hipólito”. Esto confirma que, efectivamente, una de las características de la religiosidad popular es la poca instrucción religiosa; no obstante, confirma que acuden a este templo motivados por la devoción (figura 4.8):

Figura 4.7 ¿Sabe usted quién fue san Judas Tadeo?



Fuente: encuestas aplicadas en trabajo de campo, 2016 y 2017.

Figura 4.8 ¿Sabe que el templo se llama San Hipólito y San Casiano?



Fuente: encuestas aplicadas en trabajo de campo, 2016 y 2017.

4.1.3 La vida parroquial de San Hipólito en el paisaje devocional

San Hipólito conserva una vida parroquial importante, pues el templo abre sus puertas los siete días de la semana, de las 7:00 a.m. a 9:00 p.m., pero el domingo oficia misa cada hora; además, durante el resto de los días, los sacerdotes cada hora salen al altar, a fin de bendecir objetos religiosos: veladoras, rosarios, imágenes de bulto, escapularios, etcétera. En el templo, todavía, se celebran las homilias y festividades del calendario litúrgico de la

Iglesia Católica, y hasta aquellas que no se consideran oficialmente. Llama la atención el hecho de conservar una vida parroquial, pese a ser un centro de peregrinaje, inclusive, con características de un turismo incipiente; de tal suerte, es un templo que nunca está vacío; aunado a ello, tal como lo señala Hugo José Suárez (2015a), expuesto en el primer capítulo, comparte su sacralidad con los miles de altares de san Judas Tadeo que se distribuyen por las calles de la Ciudad de México. Así, contrasta con otros centros de peregrinaje que, dada su fuerte dinámica de peregrinaje y turismo, pierden su vida parroquial, como sucede con la Basílica de Guadalupe.

Al templo de San Hipólito, mejor conocido como la “casa de san Juditas”, llegan cerca de 20 mil peregrinos cada 28 de mes, y 100 mil cada 28 de octubre; sin embargo, en tiempos de celebraciones del calendario litúrgico los colonos de la Guerrero y de otras colonias del Centro Histórico, como Morelos, tienen mayor presencia que los sanjuderos. Los feligreses de las colonias que rodean al templo celebran Misa de Gallo (1 de enero), Día de la Candelaria, Semana Santa, la Ceremonia del Fuego Nuevo (Sábado santo), y 24, 25 y 31 de diciembre, e inclusive, 12 de diciembre (Día de la Virgen de Guadalupe); vale la pena mencionar que, este día, muchos de los colonos prefieren acudir a la Basílica de Guadalupe, que queda muy cerca de San Hipólito, en algunos casos, acuden a ambas; de tal suerte, el 12 de diciembre el templo está casi vacío. En la Noche Buena (24 de diciembre), el paisaje devocional es como en cualquier otra parroquia, los colonos de la Guerrero asisten a misa; mientras, en los en plaza Zarco y avenida Hidalgo, la oferta religiosa cambia del resto de los días, la docena de veladoras, borregos y coronas de adviento son la principal venta (figura 4.9, 4.10, 4.11 y 4.12). El Día de la Candelaria, los feligreses de las colonias vecinas llevan a bendecir a su Niño Dios vestidos de “El niño de las rosas”, “Cristo Rey”, “Ángeles”, y, no podía faltar, aquellos vestidos como “san Judas Tadeo”, este último, normalmente obedece a una promesa hecha a san Judas Tadeo:

Pero en una esquina cercana al altar, logro ver a una mujer a una mujer cargando a un Niñito Dios vestido con las ropas de san Juditas, al casi terminar la misa, me acerco a ella para preguntar el motivo del vestido de su imagen. Gran sorpresa me llevé cuando la mujer comienza llorar desconsoladamente ante mi pregunta, pues hace un tiempo su hija de dos años falleció. La mujer, un día como cualquier otro, se levantó para dirigirse a trabajar como ayudante de cocina en el Toks, aunque a diferencia de otros días, notó a su hijita fría, pero no le dio mayor importancia. Más tarde, ya en el trabajo, recibió una llamada de su esposo, quien se quedaba cuidando a la niña, para avisarle que la niña estaba muy mal. La mujer regresó a toda prisa a la unidad habitacional donde vive, pero antes de llegar a su casa, había un hombre del servicio médico que le avisó que la niña había muerto... Esta mujer, evidentemente, no hallaba consuelo; no obstante, gracias a san Juditas, nuevamente, parecía estar embarazada, por eso llevó a su niño vestido de san Juditas...

A lejos, el padre Alejandro me mira con enojo, pues le molestó que estuviera conversando dentro del templo; lo lamento mucho, pero no pude evitar la espontaneidad de respuesta de la mujer... Ella lo necesitaba...

Fragmento de diario de campo. Día de la Candelaria (02-02-2017)

Figura 4.9 La Candelaria en San Hipólito



Fotografía tomada en trabajo de campo: La Candelaria (02-02-2017)

Figura 4.10 Una vida parroquial en San Hipólito



Fotografía tomada en trabajo de campo:

Domingo de ramos (09-04-2017)

Figura 4.11 Una Noche Buena en San Hipólito



Fotografía tomada en trabajo de campo:
Noche Buena (24-12-2016)

Figura 4.12 Una noche del 31 de diciembre



Fotografía tomada en trabajo de campo:
Fin de año (31-12-2016)

Otro ejemplo de la vida parroquial es la ceremonia del Fuego Nuevo. Sobre plaza Zarco y avenida Hidalgo, pequeños puestos ambulantes ofrecen Cirios Pascuales; lo mismo sucede en el atrio del templo, con los puestos o kioscos que forman parte de la actividad económica del templo. Entonces, más de un centenar de integrantes de la comunidad parroquial arriban poco antes de las 20:00 p.m., para comparar sus cirios y comenzar a llenar las bancas del templo. Las luces del templo se apagan para comenzar con la ceremonia, la cual es uno de los “espectáculos” más místicos que pueden presenciarse en este templo (figura 4.13):

Caída la noche, 20:00 horas, comienza la misa de resurrección. El padre Ramón y el padre Alejandro salen por la puerta principal del templo, hacía el atrio, donde se encuentra una mesa de metal con trozos de leña, y un cirio de más de un metro de altura. Entonces, las luces del templo se apagan, a diferencia del resto del día, el templo está lleno, pero esta vez de su comunidad parroquial, cada uno de los devotos que lo integran llevan un cirio en la mano [...]

Comienza así la ceremonia del Fuego Nuevo. Se prende fuego a la leña y se hacen algunas oraciones, para entonces marcar el cirio con una cruz, una letra Alfa y una letra Omega [...]

Fragmento de diario de campo. Ceremonia del Fuego Nuevo (15-04-2017)

Figura 4.13 Ceremonia del Fuego Nuevo



Fotografía tomada en trabajo de campo:
Ceremonia del Fuego Nuevo (15-04-2017)

En esta dinámica también debe destacarse el papel que juega la disponibilidad de los sacerdotes Claretianos para escuchar a los feligreses que lo soliciten, bendecir casas, carros y negocios, hacer confesiones, asimismo, constantemente recibe “juramentos” de quienes se acercan al templo para prometer ante el sacerdote y san Judas Tadeo, no reincidir en alguna adicción; al respecto, cuenta con apoyo psicológico para personas con problemas de adicciones, así, trabaja conjuntamente con Narcóticos Anónimos y

Alcohólicos Anónimos. Cabe mencionar que, un martes y un viernes de cada mes, hace entrega de despensas a personas que lo necesitan, como personas de la tercera edad, sordos, personas en situación de calle e invidentes, entre otros. Algo desconocido por muchos, es que se llenan botellas con agua bendita, y de forma gratuita, los feligreses llevan botellas de PET para ser llenadas por agua de este templo.

Ahora bien, como se dijo, la presencia de los sanjuderos en estas celebraciones es menor, pero no nula, todos los días sin falta, existen peregrinos que arriban de rodillas al templo, con lágrimas en los ojos, para llegar hasta el lugar privilegiado, el altar, donde se encuentra la imagen de san Judas Tadeo, a quien le llevan veladoras y/o ramos de flores, inclusive, llegan cargando grandes imágenes del santo, para agradecer o implorar. Estas escenas son las más frecuentes y cotidianas en el templo de San Hipólito (figura 4.14 y 4.15).

Son las imágenes de la vida parroquial, las grandes peregrinaciones y las festividades de los 28 de cada mes, y hasta el halo delincencial que cubre al templo, los elementos configuradores de un paisaje devocional y una atmósfera sagrada únicos en la Ciudad de México. Por supuesto que no puede ignorarse la apertura de los padres para recibir y “hacer algo” por lo excluidos, como sucedió en el 2010, con el “Evangelio con sabor a banda”. Tampoco puede soslayarse a los devotos que a diario llegan para repartir bolsitas de dulces, y figuras de san Juditas en los más inimaginables materiales, desde chocolates, paletas y hasta globos; la mayoría reparten imágenes de san Judas en miniatura y encapsuladas, para meterse al monedero y nunca falte el dinero...

Figura 4.14 Te lo imploro san Juditas



Fotografía tomada en trabajo de campo,
(14-04-2017)

Figura 4.15 El peso de mi devoción



Fotografía tomada en trabajo de campo:
Fin de año, (31-12-2016)

4.2 Las apropiaciones espaciales del templo de San Hipólito, la irrupción del pueblo

4.2.1. Por favor san Juditas, hazme “el paro”...

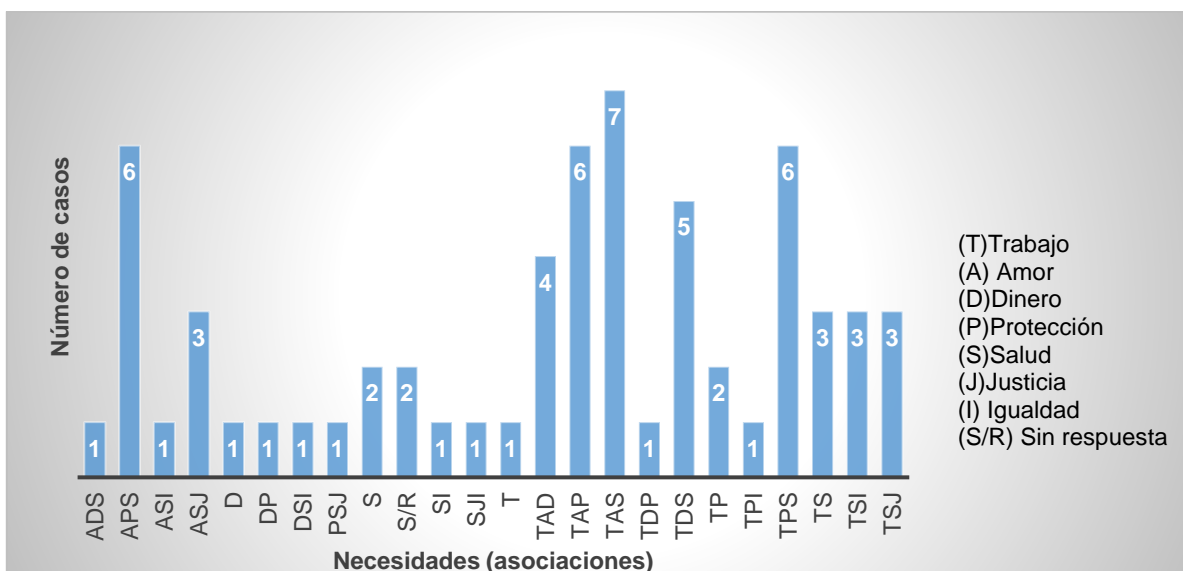
Respecto a los motivos que mueven a los sanjuderos para peregrinar al templo de San Hipólito, mejor conocido como el templo de “san Juditas”, en las entrevistas a profundidad como semiestructuradas, los peregrinos llegan los pies de la imagen de san Judas Tadeo para pedirle su intercesión, “el paro”, en casos desesperados relacionados con la salud, principalmente, seguido de trabajo y, con ello de dinero, seguido por amor y protección; y sí, es importante destacar que muchos también acuden al templo para realizar “juramentos”, es decir, llegar al templo para jurar ante los ojos de san Judas Tadeo dejar el alcohol, las drogas, el juego y la delincuencia, por cierto tiempo (figura 4.16).

El templo de San Hipólito, como se ha explicitado, en su configuración se ha caracterizado por estar a cargo de los Misioneros Claretianos, con mayor apertura y acompañamiento de los sectores excluidos, desde enfermos mentales en el entonces hospital anexo de San Hipólito, sordos y mudos, migrantes, indígenas, hasta aquellos sumergidos en el alcohol y las drogas. Todos los días, el templo de San Hipólito abre sus puertas, de las 7:00 a.m. a las 9:00 p.m., para recibir a aquellos que quieren ir a firmar sus juramentos. Es muy posible que la inclusión o la apertura del templo, localizado en el caos del Centro Histórico de la Ciudad de México, para estos sectores sea el principal factor de atracción. Su ubicación geográfica es estratégica al encontrarse en un punto neurálgico, donde más allá del “progreso y la modernidad” de Paseo de la Reforma, existe la marginación; la “otra cara de la moneda”, que ha encontrado en este templo un espacio de manifestación política de su condición como excluidos, y un punto de encuentro con los “iguales”, donde la “Otriedad” desaparece, aunque sea por unos instantes.

En las encuestas aplicadas a 63 devotos de san Judas Tadeo, se pidió que asociaran tres palabras con la devoción a san Judas Tadeo, y la asociación más frecuente fue aquella vinculada con la salud, con 15 asociaciones (ADS, APS, ASI, ASJ, DSI, DSJ, S, SJI, TAS, TDS, TPS, TAS, TS, TSI y TSJ) y 44 casos (figura 4.8). Posteriormente, la palabra “trabajo” aparece en 12 asociaciones (T, TAD, TAP, TAS, TDP, TDS, TP, TPI, TPS, TS, TSI y TSJ) y 42 casos, tal como se asocia a san Judas Tadeo. Posteriormente la palabra “amor”, con 7 asociaciones (ADS, APS, ASI, ASJ, TAD, TAP y TAS) y 28 casos, es una de las más frecuentes. Como se puede observar en la figura 4.8, es la palabra “protección”, con 8 asociaciones (APS,DP,PDJ, TAP, TPD, TP, TPI y TPS) y 24 casos, importantísima en un

contexto de una urbe cada vez más peligrosa, con altos índices de delincuencia¹⁰⁹. Contrariamente a lo que se podría creer, en menor importancia los encuestados mencionaron el “dinero”, mencionado sólo en 7 asociaciones y 15 casos; sin embargo, se asocia inseparablemente con el “trabajo”. Asimismo, la “igualdad”, fue importante, con base en sus propias palabras, en 6 asociaciones (ASI, DSI, SI, SJI, TPI y TSI) y 8 casos, pues los encuestados encuentran que existe mucha discriminación y pobreza; y, finalmente, la “justicia”, se mencionó en 4 asociaciones y 8 casos.

Figura 4.16 Motivaciones de los devotos de san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito



Fuente: encuestas aplicadas en trabajo de campo, 2016 y 2017.

Las estadísticas confirman lo obtenido en la observación participante y en las entrevistas a profundidad, es la salud, el trabajo, el amor, el dinero y la protección, sus demandas como subalternos. En este sentido, una entrevista a un joven de alrededor de 20 años, nahua, procedente de Veracruz, vendedor ambulante de plantas, develó que, como migrantes, llegan a la Ciudad de México en la búsqueda de una mejora en su calidad de vida, pues el campo en México se encuentra sumamente abandonado; de tal suerte, llegan a esta urbe y su metrópoli para enfrentarse a la delincuencia y discriminación, empleo informal y hacinamiento; por ello, entre las cosas que imploran a san Judas Tadeo es protección en sus largas jornadas de trabajo:

¹⁰⁹ 228,224 carpetas de investigación de enero a diciembre, 2017 (PGJ, 2017).

[...] Por trabajo, porque allá uno trabaja desde las ocho o nueve de la mañana hasta las siete de la tarde, y por muy poca paga...

[...] Le pido principalmente trabajo y que me cuide, a mí, a mi esposa y a mi hijo; porque en las calles corremos muchos peligros cuando andamos vendiendo, asaltos y esas cosas. Yo le pido a san Judas que me cuide...

Comunicación personal, 28-04-2017. *Joven nahua, migrante, procedente de Veracruz.*

Si bien la palabra “igualdad” no fue la constante, al igual que la “justicia”, lo cierto es que, el trabajo cualitativo a través de las entrevistas a profundidad y de observación participante, arrojaron que los sanjuderos se sienten sumamente discriminados por varios factores, tanto por su condición de clase, como por su devoción, al ser señalados como “presuntos delincuentes”, sólo por asociarse a una imagen mediática absolutamente discriminatoria; lo anterior, sin olvidar aquellos indígenas (mazahuas, mazatecos, otomíes y nahuas) que llegan al templo de San Hipólito para pedirle a su “Patrón” que ya no les griten indios, se burlen de sus vestidos, los rechacen de los establecimientos ni les escupan en la calle...

Durante la observación participante, aun cuando el templo de San Hipólito es un espacio de enunciación política y las diferencias tienden a desaparecer, los grupos indígenas que ahí se dan cita, particularmente los 28 de mes, presentan una actitud a la defensiva, posiblemente por la discriminación de la que son víctimas en la Ciudad de México, donde han migrado en la búsqueda de mejores oportunidades. En este caso, se presenta un fragmento de una mujer indígena, nahua, del estado de Veracruz, de aproximadamente 40 años, que se hacía acompañar de otros 12 indígenas de su comunidad; la mayoría de ellos conservan sus vestimentas propias de su etnia, excepto por los adolescentes, quienes en la búsqueda de la aceptación social han desdibujado su vestido y ocultado su lengua (figuras 4.17 y 4.18).

“Pues les pido que ya no se burlen de nosotros en las calles, que no nos griten indios o y que no nos escupan. La gente se burla de nosotros porque vestimos así, o porque hablamos nuestra lengua. Yo les puedo mentar la madre en mi lengua, y ellos no me entienden. Nosotros hablamos en dos lenguas”

Comunicación personal 28-06-2017. *Mujer nahua, procedente del estado de Veracruz.*

Figura 4.17 Presencia indígena en San Hipólito



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-06-17)

Figura 4.18 San Juditas y orgullo indígena



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-06-17)

Ahora bien, en honor a la verdad, como se ha mencionado durante esta tesis doctoral, no puede negarse la presencia de la delincuencia y de aquellos que llegan al templo para implorarle un “paro” y que se haga “justicia”, para librarla en una balacera, salir de la cárcel o regenerarse; aunque tampoco es la mayoría como se anuncia en los medios de comunicación y otras tesis. Estas personas tienen presencia, con base en la observación participante, particularmente los 28 de cada mes, después de las 6:00 p.m. Durante las entrevistas a profundidad, hubo sanjuderos que aceptaron abiertamente dedicarse al secuestro, asaltos a mano armada, o aquellos que han estado en la cárcel acusados de violación (figuras 4.19 y 4.20):

Fecha de aplicación: 28/09/2016

Lugar: exterior del templo de San Hipólito, calle Zarco

Poco después me despido de mis compañeros trabajadores del templo, salgo a la calle rumbo a mi casa, son las 10:45 pm; sin embargo, veo a unos jóvenes cenando en un puesto de barbacoa, justo en la calle de Zarco. En la mesa, yace una gran imagen de san Judas Tadeo, aproximadamente de un metro de altura. No me quiero ir sin otra entrevista, tal vez sea la emoción de mis primeros días en campo, entonces, la juventud de ellos, me hace sentir confianza para pedir una entrevista:

Investigadora: Hola... Buenas noches, ¿me dejaría tomarle una foto?...

Grupo de jóvenes (25-30 años): Sí.

Investigadora: Mira, soy estudiante de la UNAM, y estoy estudiando la devoción a san Judas Tadeo. ¿Les puedo hacer una entrevista acerca de los motivos que los llevan a venir a este templo? ¿Quiero saber cómo fue que se acercaron al santo?

Joven (26 años): Pues porque es "El patrón", porque me ha ayudado a salir adelante. Yo vengo porque estaba en el reclusorio y él me ayudó a salir.

Investigadora: ¿Por qué estuviste en el reclusorio?

Joven (26 años): Por robo con violencia...

Investigadora: ¿Qué te llevó a robar?

Joven (26 años): El hambre. El no tener para dar de comer a mi esposa y a mis hijos, a mi familia

(La mujer que se encuentra a lado de él asevera sus respuestas)

Investigadora: ¿Ella es tu esposa?

Joven (26 años): Sí.

Investigadora: ¿Cuántos hijos tienen?

Joven (26 años): Tres niños, uno de nueve, uno de ocho y otro de seis...

(Silencio)

Joven (26 años): Hay gente que no hace nada, yo no puedo ver que mi familia se está muriendo de hambre y no hacer nada...

Investigadora: ¿Tres?, ¿pues cuántos niños tienes?

Joven (26 años): Soy de 1991

Investigadora: ¿Estudiaste?

Joven (26 años): Hasta la secundaria

Investigadora: Antes de tu reclusión, ¿sabías de san Judas Tadeo?

Joven (26 años): Sí, antes cuando salía a robar me encomendaba a él, le pedía al "Patrón" que me cuidara.

Investigadora: ¿Conocías el templo?

Joven (26 años): Pues vengo como manda, para agradecer que me haya ayudado a salir de ese lugar (reclusorio), porque estando allá, adentro, te das cuenta de lo que vale la libertad. Extrañas a tu familia, tu cama, y a ahora sí que, hasta tu taza donde haces del baño. Ahí, adentro, está muy cabrón... Entonces, prometí venir cada 28 y no le he fallado.

Investigadora: ¿Vienes desde muy lejos?

Joven (26 años): De Toluca.

Investigadora: ¿Cómo le haces para regresarte? ¿Se quedan en un hotel?

Joven (26 años): No, tenemos carro.

Investigadora: ¿Crees que San Hipólito tiene algo especial? Digo, porque hay otros templos, y para que vengas de tan lejos...

Joven (26 años): Sí, claro. Me siento mejor, satisfecho de haber cumplido. Que se vea el interés, el esfuerzo; además, la vibra es diferente.

Investigadora: ¿Y por qué san Judas Tadeo y no Santa Muerte?

Joven (26 años): Sí, también le pedimos a “La flaquita”.

Investigadora: ¿Crees que Santa Muerte y san Judas Tadeo tienen algo en común?
¿Se parecen en algo?

Joven: ¡Noooo! No, para nada... “El patrón” te ayuda con el varo, con la chamba, pero “La flaquita” te cuida, te protege. Cuando salía a robar me encomendaba a ella, para que saliera con vida. Por eso los 28 de octubre venimos aquí; y los primeros, o sea el 1 de cada mes, con ella.

Investigadora: ¿Te vienes el 28 de octubre?

Joven (26 años): Sí, salimos en peregrinación de mi colonia, hay muchos creyentes. De hecho, salimos desde el 27, temprano, para llegar aquí a las 12:00 y cantar las mañanitas. Ya después nos regresamos, porque le hacemos una fiesta grande ahí en Toluca, con banda (banda sinaloense) y toda la cosa; también el 1 de noviembre, venimos a ver a “La flaquita”. El 28 con él, y el primero con ella.

Investigadora: ¿Piensas que san Juditas te ha ayudado a salir adelante?

Joven (26 años): Sí, antes no sabía si iba a regresar a mi casa. Por 500 o 600 pesos exponía lo más por lo menos. Mi esposa, mis hijos y mi libertad. La libertad no tiene precio. Pero ya gracias a Dios, estoy mucho mejor.

Investigadora: ¿Ahora a qué te dedicas?

Joven (26 años): Tengo un puesto en el tianguis de Toluca, vendo tenis y ropa.

Investigadora: Si pudieras pedirle algo a san Juditas, una sola cosa, ¿qué le pedirías?

Joven (26 años): Nada, yo voy a trabajar. Voy a echarle ganas para salir adelante.

(En ese momento se acerca un hombre, posiblemente mayor a los 60 años, quien con lágrimas en los ojos pide una ayuda económica, pues arguye que viene de Zacatecas y que su esposa está internada en el hospital de cancerología. El señor voltea, mira hacia el templo y dice en voz alta: “pero aquí estamos, con él (san Judas Tadeo)”. Ante esta situación, el joven regala 50 pesos al hombre, que cabe señalar, se encuentra en evidente estado etílico. El hombre se retira y se hace un silencio sepulcral en la mesa.)

Joven (26 años): ¿Ves? Te digo, esto es fe. Yo creo que todos los que venimos aquí traemos algo parecido...

Comunicación personal 28-06-2017. *Joven, procedente Toluca, estado de México.*

Fecha de aplicación: 28/09/2016

Lugar: exterior del templo de San Hipólito, Plaza Zarco

A un lado de esta mujer que entrevisté se encuentra otra mujer, de 65 años de edad, aproximadamente, quien me regala un rosario de chaquiras de plástico con los colores (verde, blanco, amarillo y plata) de la vestimenta de san Judas Tadeo. A su vez, de manera un tanto insistente me dice: “Yo también vengo a agradecer, porque me ha ayudado mucho con lo de mi pierna”. Aprovecho su disponibilidad y le pido una entrevista, comienzo preguntado:

Investigadora: ¿Usted los hizo verdad?

Mujer (65 años): Sí, es que tengo una promesa, porque mi hijo duró dos años internado en el hospital, porque se me electrocutó. Yo le pedí mucho a san Juditas para que lo sacara adelante, me lo compusiera, porque me lo reportaban muy grave a mi muchacho.

Por eso tengo tanta fe, duré cinco años viendo a repartir collares. Bueno, venía primero mi hijo el chico.

Investigadora: ¿El hermano?

Mujer (65 años): Sí, el chico.

Investigadora: ¿Cómo se electrocutó?

Mujer (65 años): Porque estaba pintando una fachada, se quedó pegado con un rodillo y un cable de alta tensión. Pero él no se hubiera muerto de electrocutado, sino del golpe, pero como se quedó atorado... Por eso san Juditas es muy milagroso para mí, él me concede lo que yo le pido.

Investigadora: ¿Hace cuánto se electrocutó?

Mujer (65 años): Hace seis años.

Investigadora: ¿Qué le pasó?

Mujer (65 años): Pues quedó muy mal, le pusieron injertos y todo eso.

Investigadora: ¿No perdió ninguna parte de su cuerpo?

Mujer (65 años): No, no. Por eso muy milagroso. Yo le pedí de corazón, y le doy gracias porque le concedió otra vida más... Y yo me accidenté en el trabajo.

Investigadora: ¿En dónde trabaja señora?

Mujer (65 años): En el Poli (IPN), de limpieza.

Investigadora: ¿Cómo se accidentó?

Mujer (65 años): Me resbalé, traigo placa. Le pedí mucho a san Juditas que me diera licencia de volver a caminar, y ahí voy. En sus lindas manos, ¿cómo fue?, pero yo camino.

Investigadora: ¿Cuánto tiempo tardó en volver a caminar?

Mujer (65 años): Cinco meses...

Investigadora: ¿Le impactó en su economía?

Mujer (65 años): Ahorita ya me van a pensionar.

Investigadora: ¿Para usted qué es esta devoción?

Mujer (65 años): Pues es que en mi familia todos son católicos de corazón. Mi familia así es, católica

Investigadora: Entonces, antes de todo esto, ¿usted creía en san Juditas?

Mujer (65 años): Sí, porque yo le pedí que me ayudara con mi hijo el más chico, que llegó al reclusorio.

Investigadora: ¿Por qué?, digo, si se puede saber...

Mujer (65 años): Porque le pusieron "un cuatrote"¹¹⁰, lo acusaron de violación. "No es el que la hizo, sino el que lo iba a pagar".

Investigadora: ¿Esto dónde fue?

Mujer (65 años): El limpiaba parabrisas, en la calle. Los policías lo acusaron y contrataron una mujer para que dijera que sí. Entonces, yo le pedí al juez que quitara las cámaras para que vieran, pero no quisieron. Luego cambiaron de abogado y dijeron que no. El juez me preguntó si yo creía que mi hijo había sido, yo le dije que no, porque

¹¹⁰ Trampa

yo conozco a mis hijos, y “pongo las manos al fuego por él”. Luego una nuera me ayudó, ella fue con puro escrito. Fuimos a gobernación y con el presidente. Directamente con ellos, no con las secretarías. Así fue como salió

Investigadora: ¿Cuánto tiempo duró en el reclusorio?

Mujer (65 años): Ocho meses.

Investigadora: ¿Cuántos años tenía su hijo cuando eso pasó?

Mujer (65 años): 35, ahorita ya tiene 42 años.

Investigadora: ¿Hace cuánto tiempo viene?

Mujer (65 años): Más de 12 años

Investigadora: ¿Viene cada 28 de mes?

Mujer (65 años): Sí, cada 28, cada 28.

Investigadora: ¿Viene a la fiesta del 28 de octubre?

Mujer (65 años): Sí.

Investigadora: ¿Ha faltado alguna vez?

Mujer (65 años): Pues cuando me accidenté de mi pie, pero otros días no. Aunque esté trabajando, aunque sea de noche, pero yo vengo a dar gracias por su ayuda. Mientras yo esté viva vendré, ya al rato estaré con él, si me hace un rinconcito...

Investigadora: ¿Ha tenido momentos en que ha flaqueado su fe?

Mujer (65 años): No, primero está él, “mi padre”. Es lo primerito, antes de todo.

Investigadora: ¿Cómo se enteró?

Mujer (65 años): Por una señora que le dijo a mi hijo chico, ya después yo vine. Fue una cadenita.

Investigadora: ¿Usted piensa que en otro templo puede encontrar a san Judas Tadeo?

Mujer (65 años): Bueno está uno aquí en Potrero, ahí por el Poli. Pero yo siempre vengo hasta acá, ahí no siento nada. Mis hijas me han llevado, pero qué cree, que no, ahí entras y sales, no te dan misa, ni la bendición, ni nada de eso. Siento que no.

Investigadora: ¿Qué le gusta del templo?

Mujer (65 años): Estas oyendo su misa, poniendo mucha atención y todo eso.

Investigadora: ¿Hay algo especial aquí?

Mujer (65 años): Me siento satisfecha de venir a dar gracias. Gracias a Dios de que me de licencia para venir a verlo...

Comunicación personal 28-09-2016. *Mujer de 65 años, procedente de la Ciudad de México.*

Figura 4.19 Yo quiero salir en la foto



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-09-16)

Figura 4.20 Entre san Juditas y una barbarcoa



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-09-16)

4.2.4 Las interacciones y apropiaciones espaciales de los “sanjuderos” en San Hipólito

Como se expuso en el planteamiento teórico de esta tesis, el espacio sagrado tiene distintas interacciones espaciales que, a su vez, también determinan formas de apropiación, y estas son: **a) La intensidad de las interacciones**, pues la intensidad de los flujos será distinta entre un tiempo y el otro, dentro de un mismo santuario (Rosendahl, 1999:99-107); **b) Desplazamiento de los participantes**, la diversidad de participantes (turistas religiosos, peregrinos o comerciantes) revela formas de interacción en el espacio y tiempo diferenciadas entre sí (*ibíd.*). Sus formas de apropiación del espacio determinarán su organización, en este caso es una **apropiación devocional, política y festiva**; y, **b) Alcance espacial de la fe**. El alcance espacial de un santuario es directamente proporcional al evento del calendario de cada uno, sea litúrgico o no. En este sentido, un tiempo sagrado puede ser un día específico, como cada día 28 del mes (*ibíd.*).

De acuerdo con las 63 encuestas aplicadas en diferentes horas del día, entre dos fiestas anuales a san Judas Tadeo (28 de octubre), en el templo de San Hipólito, las edades de los peregrinos encuestados van desde los 17 hasta los 72 años de edad; con 36 casos

concentrados en edades entre los 17 a los 32 años (57%); seguido por 23 casos en el rango de 33 a los 56 años (37%); con una caída a partir de los 57 años hasta los 72, con solo cuatro casos registrados (6%) (figura 4.21). En cuanto a género, el reporte fue equilibrado, con 33 mujeres (52%) y 30 hombres (48%) (figura 4.22). Respecto al nivel de escolaridad, se presentaron 12 casos con educación primaria (19%) y 24 con educación secundaria (38%), correspondiente a la educación básica; con preparatoria se presentaron 18 casos (29%); tres con un profesional técnico (5%); solo cuatro con licenciatura (6%) y con ningún grado, se registraron dos casos (3%) (figura 4.23).

Figura 4.21 Edades de los sanjuderos

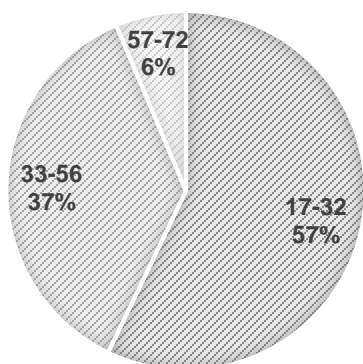
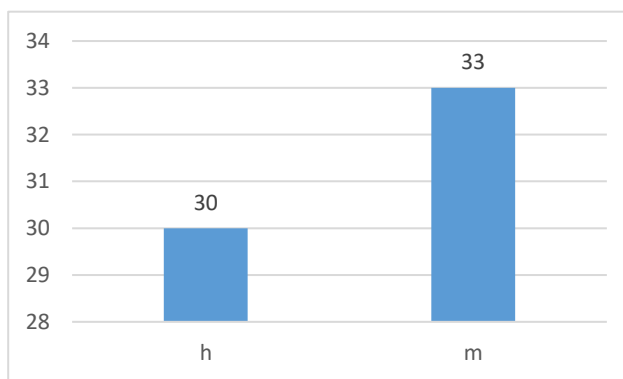
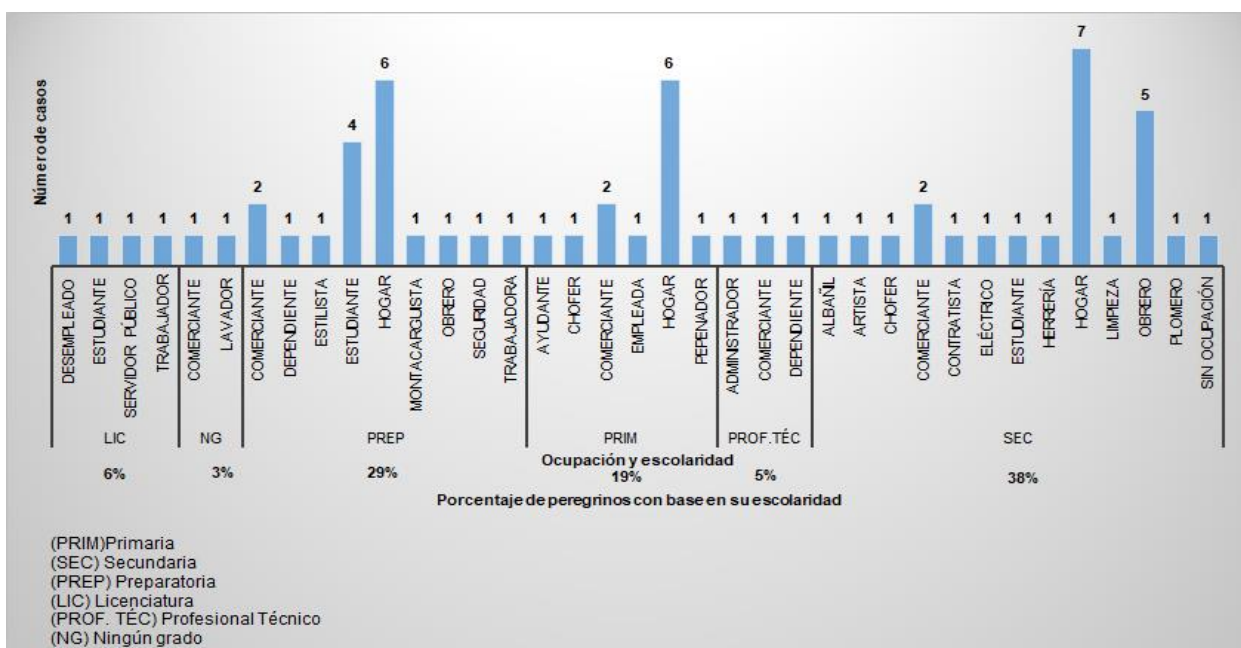


Figura 4.22 Género de los sanjuderos



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo, 2016-2018.

Figura 4.23 Ocupación y escolaridad de los sanjuderos



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo, 2016-2018.

Entre las ocupaciones de los peregrinos encuestados, estas fueron variadas, pero en su mayoría de baja remuneración (94%), a excepción de algunos; así, entre los casos más recurrentes están: 19 casos que señalaron dedicarse al hogar, seis son obreros, ocho comerciantes y seis estudiantes. Entre el resto de los casos, se pudieron hallar siete peregrinos empleados en opciones informales: pepenador, plomero, eléctrico, albañil, herrero, lavador de autos y limpieza. Entre otras ocupaciones identificadas están: un estilista, dos choferes, un montacarguista, un dependiente de farmacia, un dependiente de tienda de abarrotes, hasta un artista (pintor), que no especificaron su situación laboral (formal o informal). Sin dar más detalle de su labor, se hallaron dos trabajadores, un empleado y un ayudante; sólo se registró un desempleado y otro sin ocupación (sin buscar o haber tenido trabajo). Además, se pudieron encontrar empleados de manera formal y con mejores expectativas económicas (6%), entre ellos, un servidor público, un oficial de seguridad (judicial), un administrador y un contratista (figura 4.23).

Cruzada la información cuantitativa con información cualitativa obtenida en el trabajo etnográfico, efectivamente, el nivel de escolaridad es básico (primaria 19% y secundaria 38%) entre la mayoría de devotos a san Judas Tadeo, por ende, los trabajos u ocupaciones en los que pueden emplearse y autoemplearse son mal remunerados y/o informales. De tal

suerte, no cuentan con prestaciones, especialmente seguro social (salud), como es el caso de comerciantes informales, albañiles o empleadas de limpieza. Como ya fue explicitado, los estudiantes de licenciatura o profesionistas se presentaron en casos muy aislados (6%), su presencia no es notable los 28 de mes ni a altas horas del día; por su parte, los oficinistas que trabajan en el corredor financiero de Paseo de la Reforma y otras oficinas cercanas al Centro Histórico, tienen presencia a las primeras horas de la mañana y posterior a las seis de la tarde de un 28 de mes, cuando han salido de sus labores. Ciertamente, su presencia tampoco es notable, no así para los judiciales, los “judas”, presentes en las primeras horas del día. Evidentemente, este análisis devela que no son los jóvenes sin “oficio ni beneficio” la población mayoritaria, pues muchos tienen un empleo, y en otros casos estudian.

Las condiciones socioeconómicas de los peregrinos en el templo de San Hipólito no son fortuitas, existe un patrón de procedencia espacial que sustenta sus características: alcaldías y municipios con alto y muy alto índice de marginación¹¹¹ y delincuencia en la Ciudad de México y su periferia, resultado del fenómeno migratorio campo-ciudad (1940-1970), y de la expulsión de la población hacia afuera de la ciudad central, en 1980.

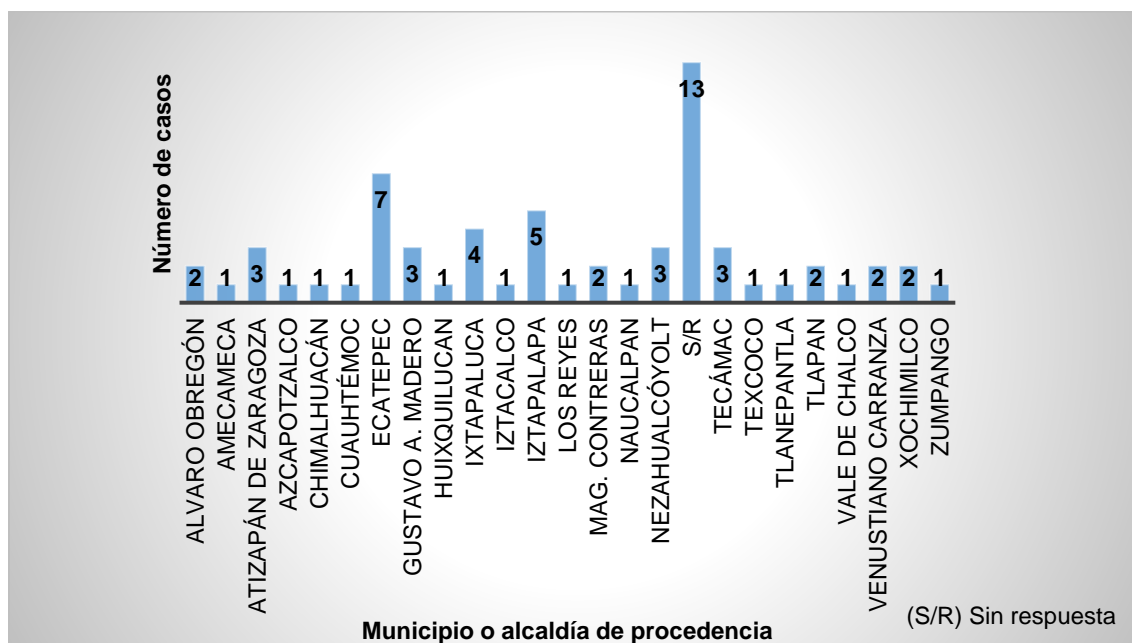
En el caso de la ciudad, los peregrinos proceden de alcaldías como Azcapotzalco, Venustiano Carranza, Gustavo A. Madero, Álvaro Obregón, Iztacalco, Iztapalapa, Tláhuac y Cuauhtémoc, entre otras. En Cuauhtémoc, en el Centro y donde se localiza el templo, se registraron peregrinos de colonias populares y con incidencia delictiva, como Guerrero, Tepito, Buenos Aires, Obrera y Doctores¹¹². Respecto a su periferia, los peregrinos

¹¹¹ Con base en cuatro dimensiones: acceso a la educación, salud, vivienda y bienes. Medida por AGEB (Área Geoestadística Básica) urbanas de las zonas metropolitanas de México. Entre las alcaldías y municipios con mayor número de población en AGEB urbanas con alto y muy alto grado de marginación (2010), se encuentran: la alcaldía de Gustavo A. Madero, Iztapalapa, Milpa Alta, Tlalpan y Xochimilco, en la Ciudad de México; y los municipios de Zaragoza, Chalco, Chimalhuacán, Ecatepec, Ixtapaluca, Naucalpan, Nezahualcóyotl, Nicolás Romero, La Paz, Texcoco, Tlalnepantla, Toluca y Valle de Chalco Solidaridad, en el estado de México (CONAPO, 2010). Mier y Terán, Vázquez y Ziccardi (2012), elaboraron un Índice de pobreza urbana, integrado por un conjunto de variables agrupadas en cinco componentes: población, salud, educación, empleo y vivienda, mediante los que se definieron indicadores tanto a nivel de AGEB'S como a nivel local (colonias). Así, con datos del Censo del 2000, de los 8,605,239 habitantes de la Ciudad de México (antes Distrito Federal), 2.8 millones de personas vivían en condiciones de muy alta y alta pobreza, equivalente al 32.7% del total de la población, distribuidos en: Milpa Alta, Tláhuac, Xochimilco, con baja densidad de población e inclusive condiciones de ruralidad; así como Álvaro Obregón, Iztapalapa, Gustavo A. Madero, estas dos últimas las más pobladas y con condiciones muy precarias de vivienda y deterioro de equipamiento urbano y servicios.

¹¹² De acuerdo con la Procuraduría General de la República (2018), la Ciudad de México reportó que, de enero a marzo de 2018, Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Azcapotzalco fueron las alcaldías con mayor tasa de delitos de alto impacto, seguido por Venustiano Carranza, Xochimilco e Iztapalapa.

proceden de Ecatepec, Chalco, Valle de Chalco, Coacalco, Chimalhuacán, Ixtapaluca, Nezahualcóyotl, Huixquilucan, Tlalnepantla, Tultitlán, Naucalpan y Toluca¹¹³, en el estado de México. En Nezahualcóyotl, Chimalhuacán y Ecatepec se tienen estratos sociales muy bajos y con alta incidencia delictiva. Además, Iztapalapa, Venustiano Carranza, Cuauhtémoc, Iztacalco, Xochimilco y Tláhuac; Nezahualcóyotl y Chimalhuacán, concentran población indígena (originaria y migrante); tal como fue citado en el capítulo tres de esta tesis (figuras 4.24, 4.25 y 4.26).

Figura 4.24 Procedencia de los sanjuderos dentro de la ZMCM, 2018



Fuente: elaboración propia con base en trabajo de campo, 2016-2018.

¹¹³ Pertenece a la Zona Metropolitana del Valle de Toluca.

Figura 4.25 Procedencia de los sanjuderos dentro de la Zona Metropolitana de La Ciudad de México (ZMCM), 2015-2016

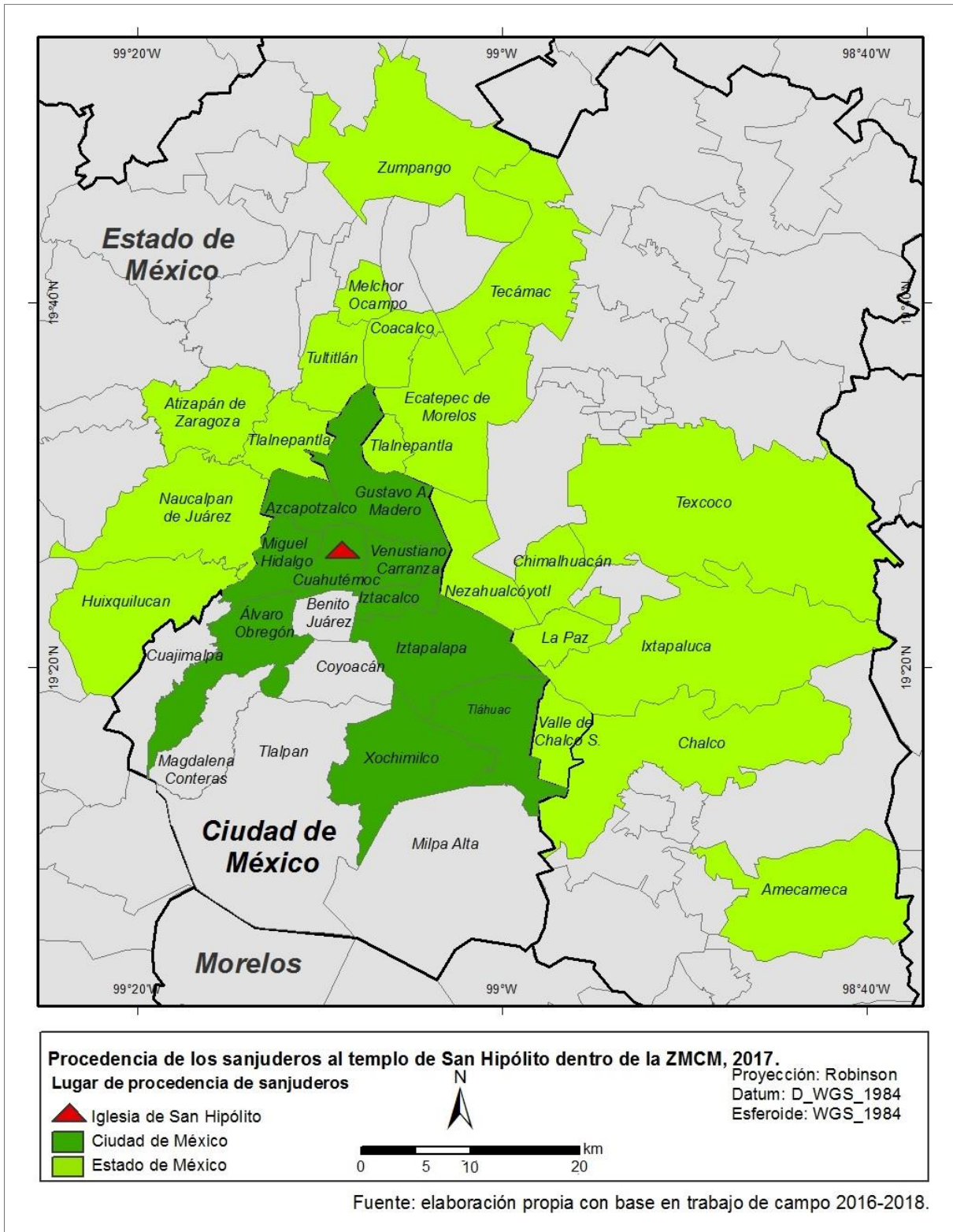


Figura 4.26 Procedencia de los sanjuderos el 28 de octubre, 2015-2017



De manera concluyente, la triangulación de información de las encuestas y los registros de campo arrojaron que, las procedencias de los devotos de México se concentran, principalmente, en la zona norte y oriente de la ciudad y la periferia en el estado de México (ZMCM)¹¹⁴, durante los 28 de mes; pero el 28 de octubre, sus alcances espaciales se extienden a Hidalgo, Puebla, Veracruz, Querétaro y Morelos. Ahora bien, el resto de los días sus alcances espaciales no suelen rebasar la ciudad y algunos municipios más cercanos del estado de México. Se observan a su vez, aunque con menor visibilidad, devotos de alcaldías con niveles muy bajos de marginación¹¹⁵ y buenos ingresos económicos, como Benito Juárez, y, de otros estados de la República Mexicana, concentrados principalmente en fechas marcadas por el calendario ritual y de contexto vacacional, es decir, raramente un 28 de mes y, específicamente de octubre. En cuanto a los devotos provenientes de alcaldías con buenos niveles socioeconómicos, en algunos casos, llegan los días previos o posteriores al 28 de mes, entre 26 y 27 o 30, ya que la presencia de las “masas”, con base en sus argumentos, les parece “peligrosa”.

Como hallazgo etnográfico, los 28 de mes se encontró una comunidad, cada vez más visible, de indígenas migrantes de primera, segunda y tercera generación, provenientes del centro (Puebla y estado de México) y sur del país (Guerrero, Veracruz y Oaxaca); en el caso de las primeras generaciones se asientan en el municipio de Ecatepec, donde habitan cuartos. La mayoría se emplean en la venta de plantas y flores de manera ambulante, así como de artesanías, pues dicen “ganar más que en las jornadas en el campo”. En fechas distintas al patrón temporal del 28 de mes, se identificaron también dos devotos migrantes del estado de Jalisco y Chiapas, de primera y segunda generación, correspondientemente.

Fecha de aplicación: 28/04/2017

Lugar: exterior del templo de San Hipólito, calle Zarco

(Fragmento)

Encuentro en calle Zarco a un grupo de alrededor de ocho jóvenes, entre ellos una mujer con un niño de brazos y otro de la mano. Dejan su imagen de más de un metro de estatura sobre el piso, aprovecho para acercarme y pedirles una foto de su imagen, y de paso entablo una conversación:

Investigadora: ¿Vienen desde muy lejos?

Joven M: Pues sí, un poco.

¹¹⁴ La ZMCM está conforma por 16 alcaldías de la Ciudad de México, 59 municipios del estado de México y uno de Hidalgo (Tizayuca).

¹¹⁵ Con base en el Índice de pobreza urbana (población, salud, educación, empleo y vivienda), de Mier y Terán (et al. 2012), las alcaldías de Benito Juárez, parte de Cuauhtémoc, Coyoacán, Miguel Hidalgo e Iztacalco, se encuentran en condiciones de baja y muy baja pobreza.

Investigadora: ¿Desde dónde?

Joven M: Desde por arriba del metro Martín Carrera, por Altavilla, por allá, por Ecatepec.

Investigadora: No ubico bien...

Joven M: Por la Jumex

Investigadora: No conozco, pero sí conozco Ecatepec. ¿Es un tramo no? ¿En qué se vienen?

Joven M: Pues más o menos... Nos venimos en camión.

Investigadora: ¿Pesa el san Juditas?

—Refiero a la imagen de más de un metro de estatura que llevan cargando—

Joven M: No, no pesa tanto...

Investigadora: Oye, mira, yo estoy estudiando el culto a san Judas Tadeo, cómo ustedes viven su fe y su devoción por san Judas Tadeo... ¿Me regalarías unos minutos de tu tiempo?

Joven M: Sí, a ver pues...

[...]

Investigadora: Oye, noto que hablan otro idioma, ¿cuál es?

Joven M: Nahuatl.

Investigadora: ¿Vienen de otro estado del país?

Joven M: Orizaba, Veracruz.

[...]

Investigadora: ¿Cómo te acercaste al Santo?

Joven M: Pues cuando iba a nacer mi hijo, allá en el pueblo hay un hospital grande, ahí estaba una imagen de él, entonces yo le dije que “no era justo que si me había dado una familia, pues me la quitara” — más bien fue un reclamo — ; pero de todas formas le prometí que si me dejaba a mi esposa y a mi hijo — porque el doctor me dijo que uno de los dos se iba a morir —, yo le iba a venir a dejar espiguitas de trigo.

Investigadora: ¿Ya conocías de la existencia del templo?

Joven M: Pues sí...

Investigadora: ¿Cómo?

Joven M: Pues por Internet, mucha gente ahí conoce.

Investigadora: ¿Hace cuánto tiempo nació tu bebé?

Joven M: Hace siete años.

Investigadora: ¿Cuántos años tienes?

Joven M: 20 años

Investigadora: Es decir, ¿tenías 13 o 14 años?

Joven M: Sí.

Investigadora: Entonces, ¿hace cuánto tiempo llegaste a vivir a Ecatepec?

Joven M: Pues desde que tengo a mi hijo.

Investigadora: ¿Por qué te viniste para acá?

Joven M: Pues por trabajo, porque allá uno trabaja en el campo desde las ocho o nueve de la mañana hasta las siete de la noche, por muy poca paga. Es muy pesado y no pagan bien.

Investigadora: ¿En qué trabajas aquí?

Joven M: Vendo plantitas en la calle.

Investigadora: ¿Te va bien?

Joven M: Pues sí, mejor.

Investigadora: ¿Y qué le pides a san Judas cuando vienes al templo?

Joven M: Principalmente trabajo y que me cuide, a mí y a mi esposa y a mi hijo. Porque en las calles corremos muchos peligros cuando andamos vendiendo, asaltos y esas cosas. Yo le pido que me cuide.

[...]

Investigadora: ¿Vienen o vienes cada 28 de mes al templo?

Joven M: Sí, cada 28 de mes. El día de la fiesta, el 28 de octubre, venimos unos 50, ahorita venimos poquitos, pero el 28 de octubre nos venimos muchos desde las dos de la mañana, pero muchos se vienen drogando, y la verdad no me parece bien que vengan al templo así, no está bien para el Santo, es falta de respeto. Luego por eso nos ven feo y piensan mal de uno.

Investigadora: ¿Nunca te has drogado?

Joven M: Pues sí, la verdad no le voy a mentir, pa' qué le miento, pero yo sé que está mal, por eso le juré al Santo no hacerlo. Por eso ahorita somos pocos, le digo que luego venimos más, pero no nos gusta que se vengan drogando.

Investigadora: Me dices que son como 50, ¿salen de alguna iglesia o calle el 28 de octubre?

Joven M: No, de una casa, esta imagen va pasando cada año por la casa de cada uno.

Investigadora: ¿La tienes en la calle o en un altarcito dentro de tu casa?

Joven M: No, está adentro, pero en medio de la vecindad donde vivimos, hay un altar.

[...]

Comunicación personal, 28-04-2017. *Joven nahua, migrante, procedente de Veracruz*

Fecha de aplicación: 28/10/2015

Lugar: exterior del templo de San Hipólito, plaza Zarco

(Fragmento)

Comienzo entonces a explorar la explanada, veo un puesto de comida y me siento en uno de ellos y encuentro a dos jóvenes mujeres con quienes logro entablar una conversación:

Investigadora— Hola, mi nombre es Thania, estoy haciendo una investigación sobre cultos religiosos en la ciudad de México, soy estudiante de la UNAM, ¿les molestaría si le hago unas preguntas?

Ellas— No.

Investigadora— ¿Vienen desde hace mucho tiempo?

Ellas—No, es la primera vez que venimos

Investigadora— ¿Vienen desde muy lejos? Porque veo gente que viene de muy lejos...

Ellas— No, desde Naucalpan. Vivimos en Naucalpan.

Investigadora— Pues no está tan lejos

Ella (2) — Pero viene gente de todos lados, de estado de México, Puebla, Veracruz...

Investigadora— ¿Vienen a cumplir manda?

Ella (1) — Venimos a agradecer

Investigadora— ¿Le pediste algo?

Ella (1) — No, es en agradecimiento. Lo que pasa es que tuve un problema económico.

Investigadora— ¿Te ayudó?

Ella (1) — Sí.

Ella (2) — Lo que pasa es que nosotros somos de Oaxaca, somos de "raza indígena"¹¹⁶.

Investigadora— ¿A qué grupo pertenecen?

Ella (2) — Mazatecas, venimos¹¹⁷ a trabajar.

Investigadora— ¿Tenían muchos problemas?

Ella (1) — Pues es que la situación está peor allá que acá-

Investigadora— Sí, la situación está muy fea. Yo también la he pasado muy mal, luego no he tenido ni para sentarme a comer un taco cuando estoy trabajando en campo, como ahora que me pude sentar a echar un taco... ¿Estudian?

Ellas — Sí, pero la situación es la que no te permite seguir, terminamos el bachillerato.

Investigadora— ¿De qué la rolas¹¹⁸?

Ella (1) — Ella es cajera.

Ella (2) — Sí, soy cajera de un supermercado.

Investigadora— ¿Ha estado muy mal tu situación?

Ella (2) — Lo que pasa es que en Oaxaca ven mal a las mujeres que trabajan y aquí no

Investigadora— No, aquí es al revés, ven mal a las que no trabajamos, pues tampoco conviene

(Risas)

Investigadora— ¿Dejaron a su familia por allá?

Ella (1) — A mi mamá, mi papá y mi hermano se vinieron primero

Investigadora— ¿Hace cuánto tiempo?

Ella (1) — Como dos años.

Ellas — Bueno, provecho, nos pasamos a retirar.

Investigadora— Gracias.

Comunicación personal, 28-10-2015. *Joven Mazateca, migrante, procedente de Oaxaca.*

¹¹⁶ Con estricto apego a sus palabras.

¹¹⁷ Vinimos

¹¹⁸ Trabajas

Como era de esperarse, en la devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, son notables los elementos simbólicos de la cosmovisión indígena mesoamericana y coloniales, particularmente en dos circunstancias: en paralelismo, e inclusive sincretismo, entre sus santos, y la personalización de sus imágenes. Entre las variadas imágenes de san Judas Tadeo que llegan a verse entre la multitud, pueden encontrarse aquellas ataviadas con sombrero de palma y morral al costado, en alusión a la agricultura; por ejemplo, se halló un peregrino que dijo ser migrante de primera generación y personalizar así a su “san Juditas”, porque él, es de Tierra Caliente, en Guerrero, donde se dedicaba al campo; y respecto al inicio de cuaresma, se halló una imagen de san Judas Tadeo con una vestimenta de chinelo, y en cuyo centro destacaba la imagen de la Virgen de Guadalupe. A esto habría que sumar, el paralelismo entre Simón, hermano de Judas Tadeo, con el san Simón o Maximón guatemalteco, ante la idea de una hija de migrantes chiapanecos, que encuentra en sus nombres su equivalencia simbólica. Por su parte, un hombre Huichol, que llega desde Jalisco a la Ciudad de México a vender sus artesanías en el mercado de la Ciudadela, dijo “traer siempre que puede una luz a san Juditas, como lo lleva al Sol, en territorio wixárica.” (figuras 4.27, 4.28, 4.29, 4.30, 4.31 y 4.32).

Fecha de aplicación: 29/10/2016

Lugar: atrio del templo de San Hipólito

Pero de toda esta dinámica, lo primero que llama mi atención es la presencia de una joven que porta una imagen de bulto de san Judas Tadeo, y otra que, para mi desconocimiento, es Malverde. No obstante, aquí narro mi gran sorpresa:

Investigadora: Hola, ¿sabes?, estoy haciendo una investigación sobre el culto a San Judas Tadeo, es mi tesis de doctorado. ¿Me regalarías una entrevista, para mi tesis?

Mujer joven: Sí.

Investigadora: ¿Hace mucho tiempo que vienes al templo?

Mujer joven: Pues no, desde los 15 años.

Investigadora: ¿Cuántos años tienes?

Mujer joven: 18 años

Investigadora: ¿Pasó algo en tu vida que te motivara a venir?

Mujer joven: Sí, sí. Tuve un tiempo muy difícil. Lo que pasa es me dolía mucho mi estómago, no me podía parar. Los médicos le decían a mi mamá que ya no había nada que hacer, pues nadie encontraba la causa. Yo, ya no podía comer ni pararme, pero le pedí a San Juditas que me ayudara, y a partir de que le pedí, salí adelante.

Investigadora: ¿A qué edad te sucedió eso?

Mujer joven: A los 14 años.

Investigadora: ¿Quiénes te recomendaron que te encomendaras a él?

Mujer joven: No, pues yo. Lo que pasa es que mis papás ya lo conocían, o sea, ellos ya venían al templo. Ellos ya creían en él, y mi mamá fue la que, de alguna manera, me dijo que le pidiera.

Investigadora: ¿Qué sientes al venir al templo?

Mujer joven: Pues alegría y tranquilidad.

Investigadora: ¿Piensas que san Juditas está contigo?

Mujer joven: Sí, cuando yo caí enferma todos se alejaron de mí, pero me dio fuerza para seguir adelante. Él y mis papás siempre estuvieron conmigo.

Investigadora: ¿Vienes desde muy lejos?

Mujer joven: Del estado de México.

Investigadora: Oye... Veo que traes cargando a tu san Juditas, pero también a Malverde, ¿cómo los relacionas?

Mujer joven: No, es el santo san Simón, porque Malverde es de los narcotraficantes. Simón fue bueno y muy pobre, se apareció en el monte, en la frontera de Guatemala con Chiapas.

Investigadora: Mira... No sabía... ¿Tus papás son de Chiapas?

Mujer joven: Sí, mi mamá... Muchos lo confunden con Malverde, pero no. Como es de Chiapas, muchos no lo conocen, pero Simón también se festeja este día.

Investigadora: Ah...(Desconcierto), ¿con qué palabras describiría esta devoción?

Mujer joven: Agradecimiento, fe y esperanza.

(Cabe decir que, durante la entrevista, las lágrimas cayeron de los ojos de la joven, que con gran emotividad narró su experiencia).

Comunicación personal, 28-04-2017. *Joven, hija de migrantes chiapanecos, procedente del estado de México*

Figura 4.27 San Judas “Chinelo”



Fotografía tomada en campo, 28-10-2016

Figura 4.28 San Judas y San Simón



Fotografía tomada en campo, 29-10-2016

Figura 4.29 El Sol y san Juditas



Fotografía tomada en campo, 24-07-2017

Figura 4.30 De territorio Wixárica a San Hipólito



Fotografía tomada en campo, 24-07-2017

Figura 4.31 Simbolismos mesoamericanos y coloniales



Fotografía tomada en campo, 28-12-2016

Figura 4.32 San Juditas de Tierra Caliente



Fotografía tomada en campo, 28-05-2017

Al traer sus elementos simbólicos del contexto rural al ámbito urbano, las ofrendas de los indígenas devotos a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito son distintas al resto de los peregrinos. Por ejemplo, un grupo de jóvenes indígenas, entre los 20 a los 25 años,

provenientes de Veracruz y hablantes del náhuatl, suelen los 28 de mes, regalar espigas de trigo, para que “no falte el pan en la mesa”; contrariamente, el resto de los peregrinos ofrecen dulces, comida, escapularios, rosarios, entre muchos otros objetos. Los indígenas ahí encontrados, dicen acudir a san Judas Tadeo si bien por trabajo y salud, como la generalidad de los peregrinos, también para rogar que no se les discrimine, y porque en el templo de San Hipólito “se sienten bien”. Para ellos es sumamente humillante la burla por su vestimenta e idioma, pues acostumbran a gritarles “indios” (figura 4.33 y 4.34).

Figura 4.33 Comunidad indígena y “además” sanjuderos



Fotografía tomada en campo, 28-10-2016

Figura 4.34 Jóvenes indígenas “sanjuderos”



Fotografía tomada en campo, 28-10-2016

Respecto a otros peregrinos, no faltó la presencia de elementos afroamericanos, como la santería. Si se presta atención, en las imágenes de bulto de san Judas Tadeo cuelgan múltiples collares con los colores del santo (amarillo, verde, blanco y dorado), a modo de elekes santeros (cuentas de cristal), que son regalados entre los peregrinos y que tienen un gran valor simbólico para ellos; sin embargo, también es posible encontrar la venta de elekes, como tal, en los puestos ambulantes del espacio circundante al templo, pero con los colores de los orishas (santos yorubas) y la imagen de san Judas Tadeo al centro. Un claro ejemplo de este sincretismo, es un peregrino cuya imagen de san Judas Tadeo fue

pintada por él, con los siete colores de las Siete potencias africanas, asimismo, nuevamente la Virgen de Guadalupe se hace presente al centro de esta imagen, así como el nacionalismo contenido en el verde, blanco y rojo (figuras 4.35 y 4.36). De tal suerte, también queda demostrado que muchos indígenas que llegan al Centro Histórico de la Ciudad de México, llegan a vivir a La Merced, donde comparten con otros migrantes, al tiempo que tienen sus primeros contactos con los grandes problemas de esta urbe, como son la delincuencia, drogas, exclusión espacial, discriminación y desintegración.

Figura 4.35 Las Siete potencias y san Judas, la suma de poderes



Fotografía tomada en campo (28-07-2017)

Figura 4.36 Verde, blanco y rojo, porque soy mexicano



Fotografía tomada en campo (28-07-2017)

Vengo de San Vicente Chicoloapan, Texcoco [...] Me tardé varios días en pintarlo con diamantina, uno o dos meses.[...] Significan las Siete potencias africanas, los siete días de la semana, para que tengas los siete días de la semana estés bien, y no tengas trabajos, porque hay muchos problemas en el trabajo, con los compañeros... Además, lleva a la Virgen de Guadalupe al centro, así me lo regalaron... Si te fijas puse el verde, blanco y rojo, como buen mexicano que soy; también llegué a creer en la Santísima Muerte, porque Dios, Nuestro Señor, tuvo una santa muerte, aunque hay cosas que no estoy de acuerdo, cosas que ya no van. Tengo un amigo que es santero [...] Yo tengo estudios... La primaria, nada más. Mis padres son del estado de Puebla, yo nací ahí, mi mamá me trajo para la Ciudad de México, por problemas y cosas que hubieron, mi papá se cansó y nos dejó con mi mamá. Desde que tenía seis años iba a ayudar al mercado [...] Estudiaba la primaria e iba a trabajar a La Merced [...] En La Merced no faltó el amigo que me invitara el alcohol, a los 15 y 16 años ya estaba tirado en la calle de borracho, pero al poco tiempo reaccioné porque mi mamá se enfermó de la Diabetes, a los 18 años dejé de tomar, juré 10 años en la Basílica de Guadalupe. A partir de ahí tuve mucha fe en las imágenes [...] Llevo 21 años sin tomar. Como siempre viví en la calle... Cuesta mucho trabajo levantarse. Me he pegado mucho a san Juditas, porque me lo regalaron, para mí fue algo muy especial, le prometí venir cada 28 de mes, a veces tarde, pero aquí estoy. Este templo significa mucho, porque aquí me recuerda mucho mi niñez, por estar cerca de La Merced, Zócalo y esta parte [...] Y porque le vine a pedir mucho a él, a san Juditas, que me regalaran una imagen de un metro, y se me

concedió, me lo regalaron, es muy importante que te lo regalen. Vengo desde el 2008. Se lo pedí el día que me quitaron a mi hija, es que tuve una relación con una mujer casada. Ese día, le pedí que me permitiera tener una familia, esposa e hijos. [...] No me llevo con la mamá de mi hija, porque ella es de otra religión, cristiana... Trabajo en la Central de Abastos, en una cremería, a veces rebano jamón o queso, cargo [...]. Gano 1,700 a la semana. Estuve trabajando en el campo, en Puebla, con mi tía, por 120 pesos, trabajando desde las cinco de la mañana hasta las siete de la noche, pues no...

Comunicación personal con hombre de 39 años, *procedente de Texcoco, estado de México*.

4.2.3 Entre vivos y albures, una peregrinación de Ecatepec al templo de San Hipólito

Como parte de las experiencias de la observación participante de la presente investigación, se formó parte de una peregrinación el 27 de octubre de 2017, que salió de la colonia Media Luna, en Ecatepec, estado de México, rumbo al templo de San Hipólito, colonia Guerrero, en la Ciudad de México, con motivo de la celebración del 28 de octubre. Los peregrinos de la colonia Media Luna me permitieron ser parte de ellos por un día, es gente muy sincera, abierta y receptiva; tuve oportunidad de contactarlos un año antes, en su peregrinación de 2016, en el templo, donde la primera vez que quise entrevistarlos, los nervios de mis primeros acercamientos me impidieron hacer preguntas asertivas; fue esta apertura de los peregrinos lo que permitió el posterior encuentro.

Muchas peregrinaciones llegan el 27 de octubre desde la mañana, pues a muchos les parece “peligroso” y muy “complicado” llegar el 28 en la madrugada y tarde, especialmente, por la cantidad de gente que acude al templo; de tal suerte, ese día se cierra un carril de Paseo de la Reforma y los dos carriles de avenida Hidalgo. En los noticieros y en los diferentes diarios de la Ciudad de México, se anuncian los cierres de estas vías principales para el traslado de los ciudadanos.

En el capítulo uno de esta investigación, se citaron a Giuriati y Masferrer (*op.cit.*) quienes encuentran que la peregrinación comporta una estructura básica o esencial: a) un camino, b) un lugar de llegada (espacio sagrado), y c) el encuentro con la Divinidad.

Respecto al primer componente de esta estructura, a) el camino, los peregrinos acordaron salir de la estación Muzquiz, del transporte Metropolitano (Metro), en la esquina de la mueblería FAMSA, en Ecatepec; el 27 de octubre a las 7:00 a.m. Bien, a esa hora de la madrugada sólo algunos puestos ambulantes de comida comenzaban a instalarse; de hecho, como pude observar, dentro del cotidiano la gente llega con perros para acompañar a sus familiares a la estación de Metro; aprovecho para acercarme a platicar con esa gente,

pues no puedo negar el miedo y frío que sentía. Al poco tiempo otros peregrinos comenzaron a llegar, los distinguí porque llegaron cargado sus imágenes de bulto y otros llegaron vestidos con camisetas con la imagen de san Judas Tadeo. Al lugar llegaron un par de combis y una camioneta, donde se transportaría la imagen de san Judas Tadeo, de más de un metro, y la Virgen de Juquila, quien acompañaría al “Patrón” en este esfuerzo. Cabe decir que, la Virgen de Juquila no podía faltar en este evento, ya que el señor Beto, el principal organizador y líder moral, es originario de Oaxaca, y llegó a la Ciudad de México, como muchos otros migrantes. El señor Beto, padre de Pablo, es compadre del señor Carmona, estos últimos también organizadores de la peregrinación (figura 4.37).

Figura 4.37 Desde Muzquiz a San Hipólito



Fotografía tomada en campo (27-10-2017)

De este punto y con música de banda a todo volumen, peregrinamos por la avenida Hank González, hasta la Facultad de Odontología (FES-Aragón), donde fue la primera estación. En este lugar, los peregrinos consumieron sus alimentos, algunos tenían para comprar tortas de tamal y atole, otros, lo más, abrieron bolillos con las manos y los llenaron de frijoles en lata. En este lugar y, después de caminar bastante tiempo, pude sentir que me aceptaron, me ofrecieron una torta de frijol, y yo le ofrecí unos cafecitos. Sentí, por primera vez, posiblemente la *communitas*. Después, seguimos por avenida Canal del norte, hasta una gasolinera, donde fue la segunda estación; ahí, pasamos al sanitario, el cansancio nos obligó a sentarnos en el asfalto, y bebimos refrescos. Así, nos recuperamos un poco, y

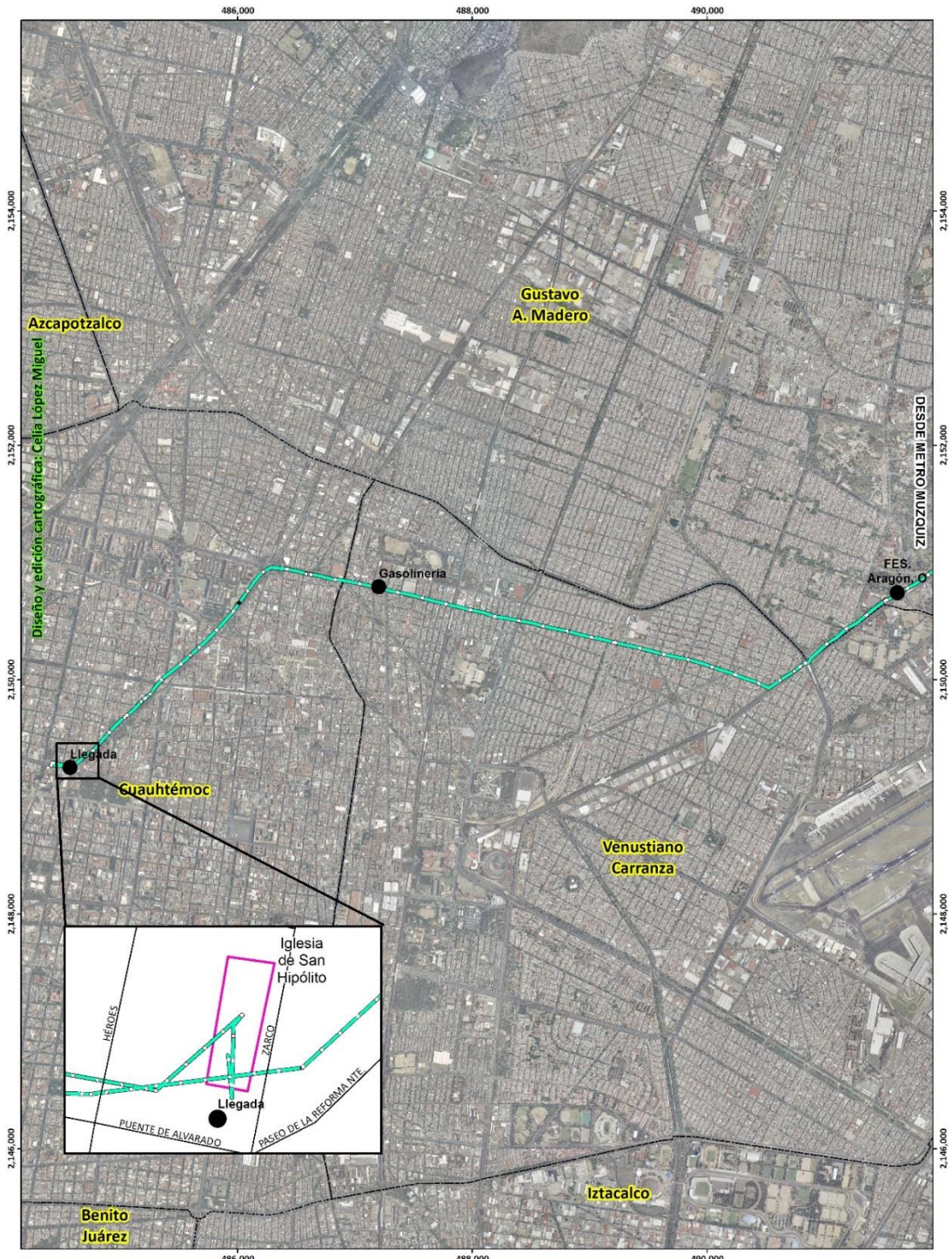
seguimos hasta Paseo de la Reforma; aquí, cerca del templo, la *communitas* nuevamente nos unió a todos; la emoción de haber cumplido con san Juditas nos llenó de júbilo, y en la liminalidad, gritamos sobre Paseo de la Reforma: “¿Quién es el mero, mero...? San Judas Tadeooooo”¡, “¡Que sí, que no! ¡Que cómo chingados no!” Entre porras, vivas, albures y cohetones, llegamos al templo por Puente de Alvarado (continuación de Av. Hidalgo) y la calle de San Fernando, donde estacionaron las combis y la camioneta; en esta calle y después de una acalorada discusión entre los peregrinos, posiblemente provocada por el cansancio, nos dirigimos al templo, b) al lugar de llegada, junto con las imágenes cargadas en andas por sus peregrinos (figura 4.38). Como se señaló en el primer capítulo, las peregrinaciones en América Latina expresan “[...] una espacialidad dinámica de procesos rituales que accionan valores y símbolos dominantes de la sociedad [...]” (Carballo, *op.cit.*:32).

Fue una peregrinación de, aproximadamente, 50 participantes, entre mujeres y hombres; jóvenes, ancianos y niños; entre familiares, colonos y amigos. Todos, previamente, participaron de la novena a san Judas Tadeo (figura 4.39 y 4.40). Casi todos los hombres, hijos y jefes de familia, se dedican al transporte público, son choferes de combis (camionetas de varios asientos) y peseros (camiones); y otros, se dedican al comercio ambulante. Tienen un nivel educativo básico, y algunos de los niños participantes no van a la escuela. Pude observar que, las mujeres tienen dos o más hijos, y son jóvenes, entre los 17 a 30 años: aunque también aquellas de mediana edad (40 años), madres de adolescentes. Los recursos económicos de los peregrinos de la colonia Media Luna son limitados, durante la caminata de más de seis horas, puede notar que, un par de niños (10 a 13 años) llevaban sus pies muy cansados, sus tenis desgastados asomaban los dedos de sus pies.

Dentro de este grupo se encontraba un jovencito de 13 años, que actualmente estudia la secundaria, quien fue muy buena compañía durante mi trayecto. Con él pude platicar de manera muy amena sobre mi trabajo y lo que él desea aprender cuando sea mayor. Llamó mi atención la pobreza que denota su ropa, particularmente sus tenis blancos, casi grises, no por sucios, sino que reflejaban el paso del tiempo. Él me habló de “usted” en todo momento, su madre tiene 28 años, tiene dos hermanos, de ocho y cinco años; además, su padre es albañil, con quien trabaja los fines de semana y se gana unos pesos, por eso ya no quiere seguir estudiando [...]

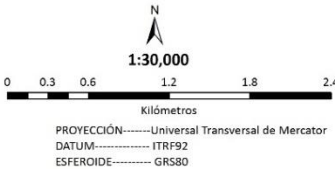
Fragmento de diario de campo. Peregrinación de la colonia Media Luna (27-09-2017)

Figura 4.38 Ruta de la peregrinación desde Ecatepec a San Hipólito



RUTA DE PEREGRINACIÓN. DESDE METRO MUZQUIZ A SAN HIPÓLITO, 27 DE OCTUBRE DE 2017.

LEYENDA	SIMBOLOGÍA
Iglesia de San Hipólito	Límite estatal
Recorrido. GPS	Límite municipal
Paradas	Calles



AUTORA: Thania S. Álvarez Juárez
FUENTES CARTOGRÁFICAS:
 -INEGI, 2017. Marco Geostatístico Básico. Áreas Geoestadísticas Estatales y Municipales. Conjunto de datos vectoriales.
 -INEGI, 2007. Mosaico de ortofotos a color, Tamaño del pixel (0,5, 0,5) metros.
 -GPS. 27-10-2017



Figura 4.39 Primera parada, un camino a la divinidad



Fotografía tomada en campo (27-10-2017)

Figura 4.40 Un tamal para ir a ver a san Juditas



Fotografía tomada en campo (27-10-2017)

La mayoría de ellos, pese a los comentarios discriminatorios por su devoción, evidentes durante el trayecto, tanto por insultos como “chacas” o “nacos”, o porque inclusive en más de dos ocasiones casi nos atropellan, se sienten orgullosos de ser devotos de san Judas Tadeo. Caminaron con orgullo, fue una territorialización de una identidad, no sólo de una devoción, sino de su condición social y espacial; les gusta hacerse visibles y ser reconocidos y, hasta admirados. San Judas Tadeo no sólo es un culto, es un medio de

reconocimiento social, a través de él ya no son “los olvidados”. Debe destacarse que, la *communitas*, no sólo pude sentirla con los peregrinos, sino con los que durante nuestro caminar se sumaban por algunos minutos para caminar con nosotros o, simplemente, con sus automóviles se sumaban detrás de las combis. Como lo señalaron Shadow y Rodríguez (1994 a y b), esta peregrinación evidenció las asimetrías de una economía que se alimenta de las desigualdades, en tanto, como subalternos imploran a san Judas Tadeo su intercesión ante la incertidumbre de sus condiciones de clase, e impugnan la estructura; territorializan su fe y su identidad, mientras san Judas Tadeo es el símbolo de su resistencia social.

Asimismo, durante el trayecto, pude ver la molestia de los automovilistas a su paso; inclusive, una mujer aventó su carro contra otra mujer y su bebe, que era transportada en una carriola durante la peregrinación... Pude ver el asombro de algunas personas al paso de la peregrinación, algunos automovilistas nos insultaron verbalmente, pero otros, entre ellos microbuseros¹¹⁹, daban el paso y nos apoyaban con el claxon... En el camino, al ver las imágenes de san Juditas y la Virgen de Juquila, unas personas ajenas a la peregrinación, se persignaron...

Fragmento de diario de campo. Peregrinación de la colonia Media Luna (27-09-2017)

Al ingresar al templo, la *communitas* se fortaleció, las lágrimas de algunos peregrinos pronto se vieron caer sobre sus rostros, la emoción fue una sola y todos éramos parte del mismo sentimiento: nos encontramos con c) la divinidad; a su vez, nos apropiamos de su espacio, lo hicieron suyo, lo hicimos nuestro, aunque sea por unos instantes. Su presencia o nuestra presencia que se impuso en las calles de su peregrinar, también se impuso en el templo, marcó su frontera y su poder fue manifiesto, anulando el resto de las presencias; su identidad se territorializó en San Hipólito y sus espacios circundantes, avenida Hidalgo, Paseo de la Reforma, plaza Zarco y San Fernando. Al salir de la bendición que el padre otorgó a las imágenes, nos dirigimos todos emocionados nuevamente a calle San Fernando, donde dejamos las camionetas; ahí, nuevamente les di las gracias por dejarme ser parte ellos. La alegría, la satisfacción y el orgullo no desaparecieron, como se señaló en el primer capítulo, la peregrinación no termina en el templo, aún después, en el convivio, hay oportunidad de *communitas*. Pude notar que les gusta dar su testimonio de los milagros recibidos por san Judas Tadeo, ser entrevistados y fotografiados; algunos de ellos, al final de nuestro andar, me dieron las gracias y me invitaron a la fiesta que harían por la noche en honor a san Judas Tadeo (figuras 4.41, 4.42 y 4.43).

¹¹⁹ Choferes de autobuses urbanos de transporte público.

Figura 4.41 Una fiesta en honor a san Juditas



Figura 4.42 Apropiándonos de Paseo de la Reforma



Fotografía tomada en campo (27-10-2017)

Figura 4.43 El encuentro con la Divinidad



Fotografía tomada en campo (27-10-2017)

4.3 La función festiva y apropiaciones del templo de San Hipólito y San Casiano, crónicas de la fiesta del 28 de octubre

4.3.1 Los días previos en el templo de San Hipólito y San Casiano, una economía

Los espacios abiertos circundantes al templo de San Hipólito, plaza Zarco, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma, cada 28 de mes son también apropiados por numerosos puestos ambulantes configuradores de una economía informal creciente. Como se planteó en el primer capítulo de esta tesis, los turistas religiosos, peregrinos o comerciantes se apropiarán del espacio y se organizarán de forma diferente, al tener objetivos distintos. El **desplazamiento en el espacio** será distinto, son patrones espacio-temporales diferenciados. Por ejemplo, los comerciantes se apropiarán del espacio y se organizarán de forma distinta para recibir a los peregrinos un 28 de mes o un 28 de octubre, con mayores extensiones en el espacio, en esta última fecha. De igual forma, se preparan muy distinto para recibir al peregrino, que para recibir a los turistas que llegan al templo de San Hipólito en contexto vacacionales, fuera de un 28 de mes; o como quedó planteado al inicio de este capítulo, la oferta de objetos religiosos es muy distinta cuando está dirigida a la vida parroquial del templo.

Un 28 de mes, el comercio informal se apropia del espacio con una diversidad de materializaciones de lo sagrado, y va desde calle y plaza Zarco por toda la avenida Hidalgo, de la cual sólo se ocupa un carril, con dirección a calle Héroes, donde termina el ambulante; sin embargo, un 28 de octubre, éste se extiende sobre el carril de Paseo de la Reforma, en el tramo que entronca con plaza Zarco, la cual se encuentra llena hasta avenida Hidalgo, cerrada en ambos carriles; de esta forma se extiende hasta jardín San Fernando, esquina con calle Guerrero (figura 4.44). No obstante, antes de apropiarse del espacio, y como demostración de gratitud a san Judas Tadeo por las ventas obtenidas durante el año, los comerciantes reúnen dinero para decorar calle y plaza Zarco. Así, tres días antes, comienzan con la limpieza y colocación de un festón con los colores dorado, verde y blanco. Todo dentro de una atmósfera festiva (figura 4.45 y 4.46).

Figura 4.44 Espacialidad del comercio ambulante en San Hipólito



Figura 4.45 Antes de la fiesta del 28



Fotografía tomada en campo (25-10-2016)

Figura 4.46 Comercio ambulante y sus apropiaciones espaciales



Fotografía tomada en campo
(28-10-2016)

Además de objetos religiosos, los comerciantes también ofrecen hamburguesas, hot dogs, sincronizadas, tacos, quesadillas, pozole, birria, tamales, atole, café, refrescos, algodones de azúcar, pan de nata y muchas otras golosinas, aunque su particularidad son los precios tan bajos; de tal suerte, cualquiera puede ir al templo de San Hipólito, pues si bien muchos de los peregrinos no pueden consumir ahí, no puede negarse que hay precios accesibles. Ahora bien, muchos de los peregrinos se forman largas filas para comer un tamal y un atole, que otros devotos ofrecen a san Judas Tadeo como gratuidad a un “paro recibido”, tal como lo hace san Judas Tadeo, ayudan a los necesitados sin discriminar; peregrinos, niños y jóvenes en situación de calle saben que los 28 de mes, desayunan y comen calentito (figura 4.47).

Figura 4.47 Para dar las gracias a san Juditas



Fotografía tomada en campo (28-09-2016)

Algo similar sucede con la economía formal del templo de San Hipólito, la cual se circunscribe espacialmente al atrio del templo y al pasillo de la puerta Zarco II. Es decir, no varía mucho su espacialidad; de lunes a sábado, su venta queda en el atrio, pero un 28 de mes o un domingo, su oferta también ocupa el pasillo de la salida Zarco II; sin embargo, diversifica y amplifica su oferta de objetos religiosos de acuerdo con las fechas, ya sea que sea orientada a cubrir las necesidades de un 28 de mes o las de un 28 de octubre, o simplemente, para satisfacer los tiempos sagrados de su comunidad parroquial. Lo que es muy cierto, es que pese a tener menor extensión en el espacio, sus ventas no son menores.

El templo de San Hipólito tiene una embotelladora de agua en Toluca, estado de México, la cual lleva el nombre de San Judas Tadeo; asimismo, cuenta con una fábrica de veladoras (recicladas), que lleva el mismo nombre. Estas veladoras se hacen con las veladoras recicladas de aquellas que los devotos de san Judas Tadeo llevan al templo, para agradecer o hacer una petición. Asimismo, se venden imágenes de bulto de diferentes tamaños, desde 20 cm hasta aquellas de 1.30 m de altura; llaveros, escapularios, rosarios, cruces, pulseras, medallas; agua purificada, marca “San Judas Tadeo. El agua que ayuda”; agua bendita embotellada y una gran variedad de productos. Así pues, para dar un ejemplo, cada 15 días se piden 2,100 garrafas, que se llenan y etiquetan dentro del templo. El dinero que ingresa ayuda a sostener sueldos y los gastos de la iglesia, como luz, servicios de limpieza y alimentos; también se distribuyen a las misiones de los Claretianos, y otras obras benéficas.

Con base en la información proporcionada por el supervisor de ventas del templo, para un 28 de octubre, mínimo, el templo tiene que surtir de 500 imágenes de cada tamaño y material, pero, mensualmente se piden 100. Todas las imágenes se almacenan en una bodega al interior del templo. Pero más allá de una mercantilización de la fe, como se explicitó en el marco teórico de la investigación, no es un objeto carente de significado, para el peregrino es un pedazo de fe llevado a casa: “La gente compra una imagen por la mirada, por el gesto o por algún rasguito. Se aferran a la imagen, es más que una imagen.” (Comunicación personal con Paco, supervisor de ventas del templo de San Hipólito, 02-10-2016). Con este contexto, un mes antes del 28 de octubre, la dinámica al interior del templo es muy acelerada, los empleados y voluntarios se ven correr de un lado a otro del templo, existe toda una logística en torno a las ventas de objetos religiosos (figuras 4.48, 4.49 y 4.50).

Figura 4.48 Una bodega para san Judas Tadeo



Fotografía tomada en campo (26-10-2016)

Figura 4.49 Embotelladora de agua bendita



Fotografía tomada en campo (28-09-2016)

Figura 4.50 Atrio del templo de San Hipólito



Fotografía tomada en campo (10-06-2017)

4.3.2 Crónica de un 28 de octubre, la apropiación del espacio y una noche de desmadre
Este subacápite citará valiosos fragmentos de campo, que exponen de manera detallada la forma en que miles de peregrinos, mediante claras expresiones de una religiosidad popular urbana, se apropian del templo de San Hipólito, se visibilizan en el espacio y configuran una lógica de institucionalización-desinstitucionalización, cada 28 de mes. De dejarlas en el diario de campo, o sintetizarlas, esta investigación callaría nuevamente a aquellos que no tienen voz. No es entonces el objetivo de esta tesis hacer un par de párrafos académicos limitados que corten el entusiasmo y el empoderamiento, como parte del pueblo, que permitió la observación participante.

Esta investigación estuvo presente en tres fiestas anuales del 28 de octubre, en los años 2015, 2016 y 2017; sin embargo, dos semanas antes de cada evento, con énfasis el 27 de octubre, que es realmente el comienzo de la fiesta, se llevó a cabo un trabajo de campo exhaustivo, mediante la observación participante. Como ya se explicitó, durante los 28 de ese mes no se aplicaron entrevistas a profundidad, dado el contexto sagrado y festivo; los peregrinos van a cumplir un compromiso de carácter sagrado, el cual debe respetarse.

San Hipólito, si bien es Patrimonio Cultural de la Humanidad, del perímetro “A” del Centro Histórico (desde 1987), propiedad del Estado mexicano, y, además, se encuentra bajo la administración de los Misioneros Claretianos, y, por lo tanto, de la Iglesia católica, está tomado por los marginados. Ellos se apropian también de los espacios circundantes como plaza Zarco, avenida Hidalgo, Paseo de la Reforma y jardín San Fernando, y los hacen públicos, aunque a su vez marcan un “territorio rudo”, al que no todos quieren entrar... San Hipólito, el 28 de octubre, se viste de gala en su interior, con grandes telas de color verde, blanco y oro, que cuelgan de techo, portales de flores multicolores y globos, que anuncian esta gran fiesta; a su exterior, más de un centenar de puestos ambulantes dibujan una verbena popular, en tanto, a lo lejos juegos pirotécnicos, porras y vivas, anuncian la llegada de los “sanjuderos”. Imágenes que contrastan a la frecuente solemnidad de la plancha del Zócalo capitalino, donde el Palacio Nacional, el Palacio del Ayuntamiento y la Catedral Metropolitana imponen y niegan el “espacio público” (figuras 4.50 y 4.51).

Figura 4.50 Cargando andas



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-16)

Figuras 4.51 San Juditas me acompaña en el camino



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-16)

En estos días, desde avenida Hidalgo (Puente de Alvarado) y Tacuba, otrora Tlacopan, y Paseo de la Reforma, se ven venir miles de peregrinos cargando imágenes de bulto de san Judas Tadeo; sin importar señalamientos y comentarios discriminatorios, caminan territorializando su fe e identidad, estableciendo fronteras del “territorio san judero”; ya no es el histórico Pendón que enarbó a las clases altas de la entonces Nueva España (de 1528 a 1820), hoy, ya sean en bulto o tatuadas en el cuerpo, son las imágenes de san Judas Tadeo el estandarte de los subalternos.

La mayoría de esas imágenes de bulto salen de los diversos altares que se encuentra en las aceras de las calles de colonias como Doctores, Morelos, Guerrero, Tepito, Pensil, Agrícola Oriental, en la Ciudad de México, o las colonias Media Luna, Estrella y Escorpio, en Ecatepec, estado de México, entre muchas otras. Estas formas de territorialización de la fe, durante todo el año, protegen a sus habitantes de los peligros de esta ciudad y su periferia; de hecho, días previos muchas colonias, familias, grupos de comerciantes, transportistas y judiciales o “Judas” (policías) organizan novenas y, algunos, hacen grandes fiestas en honor a san Judas Tadeo. Estos convivios suelen realizarse al regreso de la peregrinación. Así pues, los peregrinos parten de estos altares la noche del 27 de octubre, no sin antes rezar y encomendarse para el camino, pues aducen que durante su peregrinar “corren muchos peligros”, entre ellos, la explosión de cohetones, como sucedió en el 2015 con el peregrino apodado “El Chucky”; así como robos y atropellamientos. Algunos, no todos, durante muchas de estas peregrinaciones van consumiendo “activo” o “monenado”; en este sentido, más allá de un señalamiento, para ellos, podría entenderse como parte del estado liminal de la peregrinación. En peregrinaciones organizadas por grupos de jóvenes olvidados o marginados, buscan mediante su peregrinar, ser “vistos” e, inclusive, “temidos”; ejemplo de ello, es la peregrinación que sale de Santa Martha, Acatitla, Iztapalapa.

En el caso del culto urbano no institucional a san Judas Tadeo, en la Ciudad de México, no hay una organización o involucramiento por parte del templo de San Hipólito; de tal suerte, las mismas autoridades de la iglesia solicitaron a esta investigación, un listado de las peregrinaciones registradas, pues suelen llegar sin avisar.

Fragmentos de campo

Fecha: 28/10/2016, fiesta anual de san Judas Tadeo

Son las 10:30 de la noche, llego a la estación del metro Hidalgo, observo algunos devotos del santo, ya en los andenes del metro, aunque esperaba ver mayor movimiento. No obstante, al salir del metro, el que se encuentra en la plaza Zarco, me encuentro con bastante gente en una verbena popular, en una fiesta de noche; todavía puedo pasar sin problemas a la puerta de la salida del templo, de la calle Zarco, o mejor

conocida como Zarco II. Esta puerta del templo se encuentra abierta, el pasillo ya tiene mesas de venta de artículos religiosos. [...] Comienzo a tomar fotografías, la gente es más, resulta casi imposible caminar por la calle Zarco, la gente camina y se detiene en los puestos ambulantes de comida y artículos religiosos, el sonido de los cohetes es constante y anuncia la llegada de una nueva peregrinación.

Logro llegar a avenida Hidalgo atraída por el sonido prehispánico de unos danzantes concheros, quienes agradecen a san Judas y bailan frente a un altar en andas... Los devotos disfrutan del espectáculo y se reconocen unos a otros como mexicanos. A esta atmósfera se suma el olor a copal...

A lo lejos se ven varias imágenes de san Judas Tadeo, cargadas en andas, son decoradas con globos, flores, luces neón y hasta frutas artificiales. Hombres, mujeres y niños gritan: ¡¿Quién es el mero mero? ¡San Judas Tadeo...!

El mismo tumulto me obliga a desplazarme de lugar a otro. Quedo justo cerca del atrio, donde encuentro una reja de metal, que aprovecho para poder tomar algunas fotografías. Desde ahí, logro captar imágenes lejanas y me permite observar rostros y emociones. A estas imágenes se suma un grupo de peregrinos que alegran su peregrinar con una “batucada”; los ánimos son contagiosamente alegres; sin embargo, comienzan a verse jóvenes consumiendo “activo”, que bailan al golpeteo de los tambores [...]

Parada sobre las jardineras del atrio, con un intenso frío, soy partícipe de las más grandes demostraciones de fe; ríos de peregrinos se descargan sobre el templo, que cabe decir, se encuentra a reventar ...Aprovecho el tumulto para preguntar a los peregrinos sus procedencias, quienes responde con euforia : ¡Ecatepec!, , ¡Agrícola Orienta!, ¡Álvaro Obregón!, ¡Iztapalapa!, ¡Neza!, ¡Tláhuac!, ¡Valle de Chalco!, ¡CTM , Culhuacán!...

Dentro de la algarabía, una escena marcó la noche. Un indigente, con un evidente deterioro de salud, ingresó al atrio del templo, pronto los guardias se lanzaron sobre él, para no dejarlo entrar al templo; no obstante, después de una conversación, pudo ingresar; pero, al poco tiempo, entre el ruido de la gente, se escucha un grito pidiendo una camilla, ante mi sorpresa, era el indigente quien se encontraba inconsciente en el piso [...].

Los empujones, porras y gritos me amedrentaron, siento que esto se puede salir de control, por ello, me dirijo nuevamente al templo...

Sobre la calle Zarco, hallo un pequeño espacio desde donde puedo extender mi observación. Justo me encuentro atrás de un bote de tamales que, por cierto, son repartidos entre la gente como parte de una manda o agradecimiento. Hombres y mujeres se acercan a recibir un tamalito. El bote de tamales que emana un poco de calor me ayuda a resistir el frío, un frío que me parte los labios; pese al frío, disfruto de la fiesta. Me emociona el sonido de la banda y de los mariachis, los cohetes y las mañanitas que son entonadas por sus miles de fieles que aquí se reúnen. Desde diferentes puntos de la calle, literalmente tomada por los “sanjuderos”, se escuchan las notas de las canciones más entrañables del cancionero popular mexicano, “Amor eterno” o “Hermoso cariño”, son entonadas para dar serenata a san Juditas, para “El patrón”, como así lo llaman sus devotos. Por lo alto, incontables imágenes de bulto cargadas por sus devotos sin importar el peso, parecen bailar con vida propia al son de “El Sinaloense”, al igual que sus fieles, que no pierden la oportunidad de sacar sus mejores pasos.

Pese al frío, la emotividad de las demostraciones de la fe y el olor a guayaba del jarabe de los buñuelos, me hacen sentirme una más y, aunque la fiesta es realmente bella en la calle, adentro también hay mucho que ver. Camino nuevamente hacia el templo, para entrar por la calle de Zarco; no obstante, es casi imposible, pero logro colarme entre el

gentío hasta llegar nuevamente al templo, donde me encuentro al señor Oswaldo¹²⁰, quien me deja pasar al altar. Ahí, justo ahí, miles de rostros de la fe son captados por el lente de mi cámara. A esta altura, desde esta vista privilegiada, logro captar los más originales altares; globos, flores y luces adornan al santo. Así como en la calle, pero en el espacio sagrado, la banda se escucha por todo lo alto, irrumpe el sermón anunciando la presencia del pueblo. No, no es coro de la iglesia, es la tuba la encargada de hacer sonar las notas de “Una espiga dorada por el Sol”.

Los altares multicolores, los innumerables ramos de flores, las imágenes de bulto ataviadas con sus más preciadas galas, el torito, los instrumentos de la banda sinaloense y los estandartes que orgullosamente anuncian la procedencia de las peregrinaciones, pintan este majestuoso paisaje religiosos, sí, pletórico de mexicanidad.

[...] Pese a tener los mejores instantes de esta devoción, bajo un momento del altar para vivir con los peregrinos; no obstante, intentar colarme entre ellos es, literalmente, “nadar contra la corriente”. Ríos de peregrinos desalojan el templo por la puerta de Zarco II. Cabe decir que, como en la calle, y pese a estar en el templo, en el aire se respira el olor a “activo” o “mona”. [...]

[...] Asimismo, la repartición de tamales y tacos a modo de manda, es la escena más recurrente en las calles aledañas y del atrio del templo, pero hoy, hoy es “la fiesta”, en cada esquina y rincón, hay comida gratis. Largas filas de devotos y no devotos esperan un plato de comida, para muchos indigentes que conforman parte del cotidiano de los alrededores del templo, la espera vale la pena. Aquí, son uno más, aquí tienen derecho a comer y a caminar, pues san Judas no discrimina. Los peregrinos que ofrecen comida, tienen como misión dar de comer al hambriento, o por lo menos, es uno de los discursos más frecuente en este templo...

Las peregrinaciones no se organizan bajo un esquema institucional, más bien, están organizadas mayoritariamente por grupos de colonos, grupos de comerciantes informales o hasta sindicatos. No parten de parroquias, sino de los altares que se dejan ver de forma cada vez más frecuente en las calles de la Ciudad de México. Lo anterior, lo configura como un culto urbano no institucional en la Ciudad de México.

Fragmento de diario de campo, 28-10-2016

Como se explicita en los fragmentos, la fiesta tiene su mayor intensidad en la madrugada del 28 de octubre, cuando todas las peregrinaciones llegan a cantar las mañanitas a san Judas Tadeo y la música del mariachi y la banda irrumpen la homilía; así, se posesionan del templo y despojan a los sacerdotes de la misma palabra de “Dios”. Alrededor, en calle y plaza Zarco, avenida Hidalgo, San Fernando, Paseo de la Reforma y hasta Alameda Central, el espacio público es posible. La madrugada del 28 de octubre la música de banda, los juegos artificiales, el olor a “mona” o “activo” mezclado con olor a jarabe de guayaba de los buñuelos, y globos multicolor hacen una fiesta y ritual único dentro de la Ciudad de México; sólo el 12 de diciembre, día de la Virgen de Guadalupe, podría compararse (figuras 4.52, 4.53, 4.54 y 4.55).

¹²⁰ Empleado del templo.

Al iluminar los primeros rayos del Sol en la madrugada de un 28 de octubre, los peregrinos, la mayoría de ellos tamaleros, como agradecimiento a los favores recibidos y a la buena venta, regalan tamales, pan de dulce, atole y café; más tarde, otros ofrecen paletas, llaveros, rosarios, bolsitas de dulces, globos, monederos, flores, e imágenes de bulto, inclusive, un taquero cada 28 de octubre lleva varios trompos de tacos al pastor, para agradecer la suerte que ha tenido en el negocio. Mujeres, hombres, niños y personas de la tercera edad hacen largas filas, no extraña entre ellos, la presencia de muchos niños y jóvenes en situación de calle, que con un evidente olor a “activo”, se forman para recibir un pedacito de comida, y posiblemente, sentirse parte de algo... Para los sanjuderos vale la pena la espera.

Es la toma del poder por el pueblo, que consuma su peregrinación, en tanto manifestación política, al llegar al templo, donde se enuncian y demandan salud, amor, trabajo, salir de la cárcel, entre otras, al objeto de su adoración, no sin ostentar la atención de las autoridades, tanto eclesiásticas como del gobierno de la Ciudad de México, así como de los medios de comunicación, poniendo a todos al límite, que desde meses antes “toman sus precauciones”; de hecho, las autoridades administrativas y del gobierno de la Ciudad del México, particularmente Protección Civil y la Secretaría de Seguridad Pública, se reúnen con antelación en mesas de trabajo para la seguridad ciudadana.

Son los desposeídos apropiándose de un espacio al centro de esta urbe excluyente, que los ha confinado a la periferia, “allá donde no se ven, y no se ve, lo que no se quiere ver”. Así, los días más especiales para ellos son los 27 y 28 de octubre, se desplazan de diferentes puntos de la Ciudad de México (Azcapotzalco, Gustavo A. Madero, Miguel Hidalgo, Venustiano Carranza, Iztapalapa, Iztacalco, Xochimilco y Tláhuac; y Cuauhtémoc y Álvaro Obregón, en el centro-norte) y la ZMCM (Ecatepec, Chalco, Valle de Chalco, Coacalco, Ixtapaluca, Nezahualcóyotl, Huixquilucan, Tlalnepantla, Tultitlán, Naucalpan, entre otros). Entidades como Hidalgo, Morelos, Puebla, Querétaro, Tlaxcala y Veracruz, se suman a este peregrinar. En este último caso, algunos los considerarían turistas religiosos o excursionistas; no obstante, debe de tratarse con mucha reserva, como se explica en el siguiente subacápite. Cabe decir que, la presencia de los pueblos originarios no podía faltar, especialmente aquellos provenientes de Tláhuac, Xochimilco e Iztapalapa; sus elementos simbólicos como las “mañanitas” para iniciar la misa, seguido por danzas aztecas e intercambios comunitarios de comida o promesas, y de otras ofrendas para la Iglesia, caracterizan a esta celebración.

Figura 4.52 Un fiestón para mi “Patrón”, una noche del 28 de octubre



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2016)

Figura 4.53 Retrato de una religiosidad popular urbana



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2016)

En el transcurso de la noche del 27 a la madrugada del 28 de octubre, las peregrinaciones y porras irrumpen la homilía. La banda y las mañanitas retumban en el templo de San Hipólito. Los elementos coloniales y mesoamericanos son más que evidentes, lo pueblos originarios de la Ciudad de México se hacen presentes.

Figura 4.54 Somos de Ecatepec y somos “sanjuderos”



Fotografía tomada en trabajo de campo (27-10-2016)

Figura 4.55 San Juditas cuidalo donde esté



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2017)

Como el título de este subacápite lo dice, la noche del 27 y la madrugada del 28 de octubre son de “puro desmadre”, como se dice en México. Se vive un estado liminal que no se consuma a la llegada de los cientos de peregrinaciones; como se explicitó, la communitas no termina ahí, la fiesta de san Juditas en el espacio sagrado (templo de San Hipólito) y los espacios públicos configura una atmósfera sagrada, pero sin dejar de ser más que profana,

y qué, extrañamente une a todos los ahí reunidos bajo una sola identidad, ser sanjuderos. En la fiesta de san Judas Tadeo sería ocioso buscar los límites entre ambos estados y espacios, posiblemente por la cosmovisión latinoamericana, para la que ambos estados son inexistentes. Afuera del templo, al caminar por calle Zarco, por ejemplo, el olor a activo marea, mientras hay que andar con cuidado, porque no debe negarse la existencia de alguno que otro ladrón o joven que bajo el efecto de la “mona” te quieren sacar para continuar el vicio y la fiesta. Si bien podría sonar sociocéntrica esta afirmación, debe decirse que no pretende despojar o cuestionar de manera despectiva su devoción. Es simplemente su manera de festejar, y tampoco se puede afirmar que es la generalidad, ya se aclaró en líneas anteriores que existen diversos perfiles de devotos, días y horas en que esto no sucede.

Sí, es una noche donde todo puede suceder, donde se ven escenas que amedrentan a cualquiera que camine por estos espacios; sin embargo, los peregrinos de esta noche no suelen juzgar, bailan al son del “Sinaloense” y la alegría no se merma; mientras, en plaza Zarco, no falta la cascarita¹²¹ con botellas de las cahuamas¹²², por ende, si no se quiere salir lesionado con los vidrios rotos, es mejor retirarse. Claro, si el tumulto de gente permite caminar, ya que durante la madrugada es muy complicado pasar entre la gente, y también resulta “peligroso”, a esas horas, los ánimos están muy encendidos.

Una vez calmados los ánimos de esta esperada fiesta, alrededor de las 6:30 de la madrugada del 28 de octubre, todos comienzan a empujar las rejas de la estación del Metropolitano Hidalgo y otros se desplazan a la estación Bellas Artes; con gritos y “mentadas de madre”, exigen que se abran las puertas de estas estaciones, para posteriormente, entrar saltando los torniquetes, es decir, sin pagar y retando a la autoridad opresora –contradictoriamente, retando a los “Judas” opresores, que más tarde irán a San Hipólito- ; en tanto, las calles comienzan a despejarse. Antes de estas horas, imposible salir del templo y sus alrededores. Cabe decir que, algunos, no se van sin tomar su atole y su tamal, en tanto, otros dentro de un contexto más familiar, comienzan a llegar en las primeras horas de la mañana. Las filas para recibir un tamal, atole o pan regalados comienzan a formarse. El resto del día, los peregrinos se apropian del espacio de una forma más tranquila y familiar, pero que no dejan de pedir salud, porque en este país y en esta ciudad, si algo no es seguro es la salud pública y popular; trabajo, porque tampoco es seguro tener

¹²¹ Partido de futbol callejero.

¹²² Cervezas de un 1.2 litros.

trabajo y menos con una educación básica; y justicia, para aquellos que aducen que sus condiciones de vida los han llevado robar y matar, entre muchas circunstancias, pero que, dentro de esta ciudad, San Judas Tadeo es el único que no los ha excluido ni olvidado (figuras 4.56, 4.57, 4.58, 4.59, 4.60 y 4.61). San Hipólito es apropiado por tercera vez por albañiles, tamaleros, comerciantes ambulantes, sindicalizados, oficinistas, amas de casa, ayudantes de limpieza, mujeres golpeadas, pintores, jóvenes olvidados, ex presidiarios, rateros y adictos, que encuentran más que un espacio sagrado, un hogar...

Figura 4.56 San Juditas y sus diversos perfiles



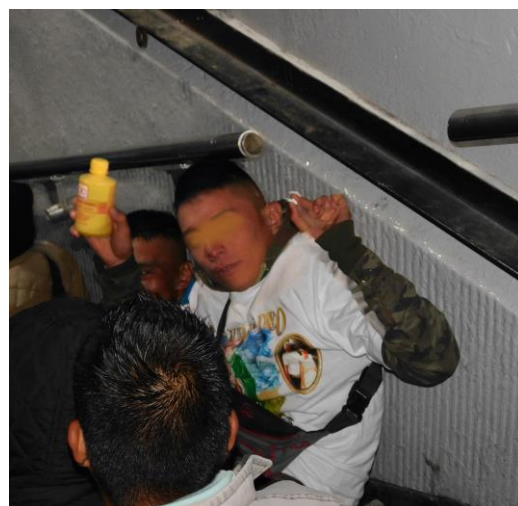
Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2017)

Figura 4.57 Jóvenes “sanjuderos”



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2016)

Figura 4.58 La “mona” de guayaba



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2017)

Figura 4.59 San Juditas, el Patrón de la Ciudad de México



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2016)

Figura 4.60 San Juditas quiere entrar al metro



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2016)

Figura 4.61 San Juditas, Jesús y Lupita nos hacen “el paro”



Fotografía tomada en trabajo de campo (28-10-2017)

4.3.3 Turismo cultural y religioso en San Hipólito, una vinculación espacial

La organización de una economía, formal e informal, ya es bastante visible en y alrededor del templo de San Hipólito (Paseo de la Reforma, Alameda Central, avenida Hidalgo y plaza Zarco), correspondientemente. Durante su fiesta (28 de octubre) esta economía tiene una forma de interacción espacial más dinámica y espacialmente extensa, comparada con otros 28 de mes, y otros días relacionados al contexto vacacional, como los son vacaciones de verano (julio-agosto); Semana Santa (abril); o Navidad y Año Nuevo (diciembre-enero).

A priori, entre los puestos de venta de artículos religiosos, tanto en el atrio del templo como en los espacios circundantes, y la oferta de comida sobre avenida Hidalgo y calle Zarco, que configuran la festividad, el peregrino parece desdibujar su carácter sagrado y jugar un papel más secular, lo cual, desde un primer acercamiento exploratorio, constituye una barrera epistemológica para la identificación de espacialidades diferenciadas entre el turista y el peregrino. No obstante, el desarrollo del trabajo de campo desde la etnografía permitió reconocer claros patrones espacio-temporales, reveladores de la dinámica turística en el templo de San Hipólito, la cual está vinculada, especialmente, a su cercanía con espacios como el corredor turístico-empresarial de Paseo de la Reforma, Alameda Central y Zócalo; asimismo, existen marcadas diferencias entre ambos actores al momento de apropiarse de los espacios. Por ejemplo, exploraciones durante el “Viernes santo” de 2016 y “Domingo de ramos” de 2017, permitieron identificar que, posiblemente, en fechas sagradas y vacacionales se configure una dinámica más orientada al turismo religioso:

Arribo alrededor de las 14:00 horas, contrario a lo que creía, hay más gente en el metro y las calles. En el templo, por fuera, noto más puestos de los que encuentro en otros días, claro que no tantos en comparación del 28 de octubre, pero noto más movimiento; también hay más gente en el ingreso al templo, inclusive, justo en la puerta principal del templo venden botellas de agua marca “San Judas Tadeo. El agua que ayuda.”, de la cual te ofrecen un vasito. Asimismo, en este mismo lugar del templo, veo que todos los puestos de venta de artículos religiosos están abiertos y con una venta activa, contrariamente al 28 de octubre pasado, pues no recuerdo que estuvieran ahí.

Ingreso a la iglesia, efectivamente, hay más gente que otros días [...], me siento como cualquier creyente, mientras observo la dinámica. Dejo pasar alrededor de una hora, veo que hay creyentes que permanecen durante mucho tiempo, pero también noto que ingresan personas a dejar una veladora, rezar de manera breve y tomar fotografías.

[...] ya son las 15:00 horas, arriba más gente. Entre esas personas, llama mi atención una familia que ingresa con notable lentitud y unas veladoras encendidas, probablemente para cumplir una manda y dar gracias por un favor recibido. La familia parece, a mi simple vista, pertenecer a la clase media.

Un poco más tarde, entran dos mujeres, una de ellas de rodillas, y la otra mujer, en tanto, sostiene una veladora. Poco después, también entra una mujer, entre los 40 años

de edad, la cual, me obsequia una figurita de san Judas Tadeo, lo acepto y le doy las gracias.

Un poco cansada de estar sentada, me levanto y salgo del templo, aprovecho para comprar una veladora entre los puestos, al parecer, pertenecientes o vinculados en ganancias con el templo, donde entablo una plática con la vendedora que lo atiende, para tener un poco más de información y confirmar algunas de mis primeras hipótesis:

Investigadora: ¿Hay mucha gente verdad?

Vendedora: ¡Uuuy sí!, pero ayer jueves había más gente.

Investigadora: Noto mucho turista...

Vendedora: Ah sí, aquí vienen mucho turista, ayer, como te digo, había más gente...

Finalmente me retiro del templo para comer y con la intención de regresar, en tanto, noto que continua la afluencia de gente. A mi salida, veo que, como otros días, por fuera del templo, pero pegados a la pared de éste, hay dos puestos de venta de imágenes de bulto de san Judas, pero también de la Santa Muerte...

Bien, atravieso la avenida Paseo de la Reforma, y después avenida Hidalgo, rumbo a la Alameda Central, donde hay una gran actividad comercial (comida y venta de artesanía, entre otros), más que cualquier fin de semana. Noto muchos turistas, e inclusive, en un puesto de tacos al pastor, casi de frente al templo de San Hipólito, se encuentra una gran imagen de bulto de san Judas, con collares y monedas a sus pies...

Fragmento de diario de campo, Viernes santo de 2016

Para el análisis de estas observaciones de campo, es preciso traer a este texto a Rosendahl (1999), quien menciona que las interacciones espaciales de un santuario están directamente relacionadas con el tiempo sagrado, por ejemplo, la afluencia de peregrinos y turistas no será la misma durante los fines de semana del tiempo común o profano, a las marcadas en el calendario litúrgico, el tiempo sagrado.

Tal como se puede dilucidar durante la narración, posiblemente, durante las fechas de “Semana santa”, el templo de San Hipólito sea visitado por un mayor número de turistas religiosos que otros días, pues son días de suspensión de labores que pueden ser aprovechados tanto para la realización de actividades religiosas, como es el pago de mandas o manifestaciones de gratuidad, aunque en una modalidad turística, diferente al 28 de octubre, dado el contexto “vacacional”. De hecho, la venta asociada al templo de manera oficial y que está dentro del mismo (atrio), es más activa y orientada a la satisfacción del turista en estos días, por ejemplo, a través de la venta de botellas de agua y artículos religiosos cuasi a modo de suvenir. Bien lo mencionan De la Torre y Gutiérrez (2005), en esta modernidad religiosa lo secular se hace sagrado, y sagrado lo secular.

Los turistas vienen de estados más lejanos como: Puebla, Hidalgo, Querétaro, Guanajuato, Aguascalientes y San Luis Potosí (del centro del país); seguido de otros estados cercanos como Veracruz, por mencionar los más frecuentes; aunque también de Michoacán y Jalisco, en occidente, y Nuevo León, al norte. Del ámbito internacional, efectivamente existe un turismo religioso proveniente de Estados Unidos, Corea del Sur, Chile, Perú, Honduras, Venezuela, y Brasil. Evidentemente, el turismo proveniente de Estados Unidos (con énfasis en Navidad y Año Nuevo) tiene una relación inseparable con la migración de retorno y pendular entre ese país y México, y cuyas entrevistas y observación participante evidencian un seguimiento del símbolo religioso. El culto es practicado tanto en México como en el país vecino, además, es heredado entre generaciones migrantes, al tiempo que constituye un símbolo de identidad que une a ambos países.

Algo similar sucede en aquellos turistas provenientes de Chile, pues, en algunos casos aprovechan su estancia para conocer la práctica del culto en la Ciudad de México; y en otros, son parte de la comunidad creyente de san Judas Tadeo que arriban al templo con la encomienda principal de escuchar la homilía del 28 de octubre en San Hipólito, de tal suerte, estrechan lazos de la comunidad Claretiana. Llama mucho la atención la llegada de turistas religioso del país asiático, cuya presencia es notable en el templo. Debe reiterarse que, la mayoría de turistas internacionales que llegan al templo, son atraídos por su arquitectura, la cual se observa desde Paseo de la Reforma o Alameda Central, así como por los Turibus de la CdMx, que lo promocionan como atractivo arquitectónico, cultural y religioso.

Por otra parte, los creyentes que arriban al templo de San Hipólito cada 28 de mes, como lo marca su calendario, dibujan patrones espaciales singulares a otros espacios sagrados, son repetitivos y permiten identificar que, una vez al mes, pese a su difusión ya como un atractivo turístico de la Ciudad de México, conserva un valor más sagrado que secular, pues estas fechas son para creyente, en tanto un acto voluntario como una obligación mensual. Los creyentes (entre ellos peregrinos) que arriban durante estas fechas, provenientes del norte y suroriente de la Ciudad de México, y municipios de la ZMCM (estado de México), tendrán un comportamiento más sagrado que secular, su espacialidad, por tanto, será distinta al turista.

Lo anterior, deja en claro que, la corta distancia disminuye la posibilidad de pernocta, sin ignorar que, estas entidades (alcaldías y municipios) se encuentran dentro de las primeras con mayor pobreza y desigualdad social¹²³ ; en ellos, habría también que considerar, nuevamente la fecha de llegada y cercanía geográfica, pues, por ejemplo, existe una peregrinación procedente de Veracruz , que arriba cada 27 y 28 de octubre al templo de San Hipólito, y la mayoría de ellos llegan a la ciudad en camiones y duermen dentro de éstos o en casas de campaña cerca del templo, y también sus gastos son muy limitados. En el caso de Hidalgo, Puebla o Querétaro, estados muy cercanos a la Ciudad de México, retornan el mismo día, por lo que podrían considerarse “excursionistas”¹²⁴ ...Se arguye entonces que, esta clasificación debe de tomarse con mucha reserva, partiendo, a su vez, de que a muchos de ellos no les gusta que se les llame turistas, pues aducen que “es un acto sagrado que hacen con mucha fe”, y otros “que no traen dinero para gastar ni comprar”; de hecho, algunos traen su propia comida y otros compran en tiendas de conveniencia cercanas al templo (Seven Eleven y Oxxo); excepcionalmente , algunos duermen en hoteles muy baratos de la colonia Guerrero, cerca de San Hipólito. O sea, no hay una derrama económica significativa.

Las pocas personas (tal vez cinco) con las que logro un acercamiento son jóvenes, dijeron venir de Toluca, Ecatepec, Naucalpan, Ixtapaluca e Iztapalapa, también mencionaron venir de Puebla y Veracruz. Asimismo, me comentaron que se regresan el mismo día, algunos por su cuenta y otros en peregrinación, una de éstas sale muy temprano de la iglesia de Ixtapaluca; también me dijeron que unos pernoctan en la plaza un día antes o algunos se van a hotelitos cercanos, pero no tienen la certeza de esto último. [...] (Fragmento de diario de campo, 28-10-2015)

En México, aunque con sus excepciones, lo sagrado y lo profano conviven y transitan en un mismo espacio, dan cuenta que la religiosidad popular, es precisamente eso, un umbral entre diversos sentidos (De la Torre, 2013). San Hipólito, es un lugar privilegiado, expresa a través de la devoción a un santo y en toda su plenitud, las múltiples caras de la religiosidad popular: fe, esperanza, inclusión, fiesta y hasta turismo. Si bien, como se enfatizó en el primer capítulo, el turismo no compete a esta tesis, resulta necesario finalizar con este breve análisis con el objetivo de comprender la a) **intensidad de las interacciones**, b) **desplazamiento de los participantes**, c) y **alcances espaciales de la fe**, mencionado en

¹²³ Ver el Semáforo de Desarrollo Social 2014

¹²⁴Con base en la Organización Mundial de Turismo (OMT), el turismo es: “las actividades que realizan las personas durante sus viajes y estancias en lugares distintos a su entorno habitual durante un período de tiempo inferior a un año, con fines de ocio, negocios u otro”; sin pernoctación, se consideran **excursionistas**. Los turistas y excursionistas forman el total de visitantes.

el capítulo uno, que determinan las formas de apropiación del espacio y, paralelamente, de sus funciones. De tal suerte, san Hipólito es un espacio sagrado con una apropiación hecha, mayoritariamente, por peregrinos de sectores marginados que visibilizan y enuncian en este espacio con marcados patrones espacio-temporales (28 de mes).

El hecho de ubicarse en el Centro Histórico de la Ciudad de México, resulta fundamental para comprender la dinámica turística, que, si bien existe un turismo religioso, éste es muy difícil de definir e impera una investigación concentrada en el tema. Desde una perspectiva primaria de esta tesis y, a reserva de los cambios sociales constantes como parte de esta sociedad global, de momento el templo de San Hipólito presenta un turismo que transita entre lo cultural y lo religioso, o por lo menos así lo reveló la observación participante y el breve contacto hecho mediante la comunicación personal con los visitantes de fechas vacacionales (figura 4.62).

Figura 4.62 San Judas Tadeo. El agua que ayuda



Fotografía tomada en campo (25-03-16)

Conclusiones

El culto a san Judas Tadeo en su configuración histórica en México se insertó en la religiosidad mexicana en tres etapas de apropiación: Primer proceso: 1955-1970; Segundo proceso: 1982-1990 y Tercer proceso: 2002-2018. No obstante, en su tercera etapa de apropiación se ancló profundamente en la religiosidad popular mexicana; de tal manera, por sus singulares características iconográficas y simbólicas, hoy en día miles de peregrinos, particularmente de sectores marginados, arriban al templo de San Hipólito, en la colonia Guerrero, de la Ciudad de México.

El templo de San Hipólito, en la colonia Guerrero, de la Ciudad de México, construido inicialmente como un estandarte de los conquistadores españoles, y refrendado mediante el histórico Paseo del Pendón, hoy en día, alberga en su altar mayor a san Judas Tadeo, una devoción de un símbolo ritual rescatada de su pasado simbólico y renovada por nuevas generaciones, mediante elementos de *New Age*, esotéricos orientales, medicina prehispánica y hasta afroamericanos. Se trata de un paisaje religioso de diversidad simbólica, donde el elemento principal es la imagen de san Judas Tadeo. En los espacios circundantes del templo, como calle y plaza Zarco, Paseo de la Reforma, avenida Hidalgo y el jardín San Fernando este paisaje se extiende con singular festividad; mientras, en el templo, la imagen del santo en el altar, sus colores (verde, dorado y blanco) y sus múltiples objetos de representación, han dejado en subterráneo a san Hipólito y a san Casiano, advocación oficial del templo.

Tal ha sido el alcance espacial de este culto que, actualmente, cada 28 de mes, creyentes de estados del centro del país, particularmente de la ZCMC, arriban a San Hipólito, motivados por una renovada devoción, en la cual, se conjuga la esperanza de la intercesión de san Judas ante los casos difíciles y la gratuidad, pero también, la inclusión social y hasta la fiesta. Así, es un espacio apropiado de maneras diferenciadas por los devotos, que los distinguen de los turistas religiosos, y que en una nueva etapa le imprimen una función devocional, de enunciación política y festividad, en un contexto histórico de opresión, donde el “espacio público” y la festividad están reservados para unos cuantos. Entonces, los peregrinos de san Judas Tadeo establecen poder, frontera e identidad, pues, territorio.

Los fragmentos anteriores develan, en un primer momento, que esta devoción presenta una resemantización dada por un sector poblacional marginado y constituido por niños, jóvenes, adultos y ancianos; mujeres y hombres; albañiles, personal de limpieza, comerciantes informales, artistas; migrantes, indígenas y mestizos; con su importante

presencia de los pueblos originarios de la ciudad; y sí, también personas que viven de actividades al margen de la ley, quienes han encontrado en San Hipólito, un espacio de inclusión social, una ventana de su identidad y un grito desesperado de sus necesidades, nunca ajenas al contexto nacional. La mayoría de los devotos son migrantes y población asentada en las demarcaciones territoriales y municipios con mayor índice de marginación de la ZMCM, que acuden cada 28 de mes al templo de San Hipólito; y, a través de su religiosidad popular urbana se apropian de las calles de la Ciudad de México y del templo. Lo anterior, no excluye otros sectores sociales también presentes en el templo, pero en menor medida y con patrones espacio-temporales distintos a la dinámica del 28 de mes. Los creyentes que arriban al templo de San Hipólito cada 28 de mes dibujan patrones espaciales singulares a otros espacios sagrados, estas fechas son para creyente, en tanto un acto voluntario y una obligación mensual. Respecto a la fiesta anual del 28 de octubre, los peregrinos vienen de la Ciudad de México, estado de México, Hidalgo, Morelos, Puebla y Veracruz.

Ahora bien, los medios de comunicación, desde el año 2002, configuraron una fuerte estigmatización social y espacial de la devoción a san Judas Tadeo, pues, desde entonces, se vinculaba con judiciales y jóvenes delincuentes de clases populares, que se reunían en el templo de San Hipólito. Si bien forman parte de la población devota a san Judas Tadeo que asiste al templo de San Hipólito, no es de manera exclusiva.

Las peregrinaciones están organizadas por grupos de colonos, grupos de indígenas de primera generación, comerciantes informales y hasta sindicatos; éstos no parten de parroquias, parten de los altares que se dejan ver de forma cada vez más frecuente en las calles de la Ciudad de México. Es entonces un culto urbano no institucional en la Ciudad de México. En este sentido, los 28 de mes, en la Ciudad de México es común encontrar a devotos cargando altares o imágenes de bulto que vinculan a san Judas Tadeo con la Virgen de Guadalupe, en sus inicios también estandarte de las clases oprimidas. Aquellos que identifican en san Judas Tadeo una similitud con la Virgen de Guadalupe, argumentan que ambos están sobre piedras, tienen una gran capacidad de hacer milagros y atraen a gran número de fieles.

Durante las encuestas y entrevistas a profundidad, la palabra “turista” como posible “peregrino” parece transgredir su fe; aunque algunos argumentaron no considerarse peregrinos por el hecho de no viajar en grupo, no quieren que les llamen turistas, pues existe un motivo religioso y sagrado, de sacrificio en su desplazamiento. Las apropiaciones

espacio-temporales dependientes de las motivaciones diferenciadas entre los peregrinos y turistas, constituyen las bases de las diversas funciones; para un turista la llegada al espacio del templo de San Hipólito no es parte de un proyecto social como lo es la peregrinación, por lo tanto, la función del templo es en lo mínimo turística y sí devocional y política para los peregrinos. El templo de San Hipólito tiene una función turística poco desarrollada, y más relacionada con la presencia de la Alameda Central o los templos cercanos como Santa Veracruz, muy probablemente por el peso político y social de este singular espacio. Son las mismas autoridades administrativas de la iglesia que han identificado una mayor oportunidad de atracción de creyentes y beneficios en los devotos de sectores subalternos, que le brindan sus funciones devocional, políticas y festivas, que el turismo religioso.

Los cultos a san Judas Tadeo y a la Santa Muerte han encontrado en las calles de la Ciudad de México, escenarios de visibilización de los contrastes socioeconómicos de las grandes urbes latinoamericanas, a través de su iconografía implantada en este territorio urbano por sectores que buscan protegerse, ser visibles y territorialidad: "territorio rudo". De tal suerte, se configura una relación espacial dialéctica: sacralización-desacralización, al tiempo que configura un estigma espacial y social.

Uno de los principales cuestionamientos que surgieron durante esta investigación descansa en la sacralidad del espacio, la fragmentación tajante "espacio sagrado vs profano" se pone a prueba dado el comportamiento de los peregrinos, quienes, como se demuestra mediante las imágenes aquí expuestas, presentan diferentes formas de sacralizar y territorializar un espacio institucional, pero también el espacio no considerado institucionalmente sagrado. De esta manera, es el peregrino quien concibe su espacio sagrado, sus límites y formas, como parte de la cosmovisión latinoamericana.

Si bien la presencia indígena no es una generalidad entre los devotos que asisten al templo de San Hipólito, es visible y deja abierta la posibilidad de un estudio detallado para conocer su continuidad y su relación con el fenómeno migratorio de escala regional. Asimismo, el abordaje del culto a san Judas Tadeo debe dar atención a su nueva relación con elementos de religiones afroamericanas y su resemantización con elementos simbólicos locales. Ambos casos requieren tratamientos independientes y representan nuevas sendas de investigación para los científicos sociales, coadyuvan al rompimiento de estigmas en torno a la devoción en el templo; dan cuenta de la existencia de otros tipos de devotos y otras posibilidades de estudiar el culto, no solo desde el discurso de "jóvenes adictos" o "delincuentes". Como se explicitó, la vinculación entre estos jóvenes y el templo se

relaciona, en mayor medida, con la ubicación del templo (colonia Guerrero, Centro Histórico) y con estrategias de acercamiento por parte de un grupo de claretianos, como lo fue el “Evangelio con sabor a banda” y “Cartas a la banda”.

Estos hallazgos también exponen, a grandes rasgos, las carencias económicas y sociales de la Ciudad de México, pues los sanjuderos son representativos de los sectores menos favorecidos que revelan mediante su discurso, el contexto de desigualdad social y discriminación. Por ello, el estudio de la religiosidad popular no debe subestimarse; puede entenderse como una forma de apropiación del espacio por los desposeídos y de su capacidad para tener sus creaciones identitarias, de su proyecto social mediante una devoción. En el caso de los devotos a san Judas Tadeo, es la forma de poseer aquello que se les ha arrebatado o negado: poder, identidad y espacio, del derecho al territorio.

San Hipólito y sus espacios circundantes son territorio “sanjudero” versus la segregación espacial del Centro Histórico. Así pues, los estudios religiosos vistos por algunos como ociosos, pueden ser verdaderos reflejos de la situación social, de los cuales pueden partir políticas públicas. El estudio de la devoción a san Judas en el templo de San Hipólito deja ver la urgencia por la atención de las personas en situación de calle que le rodea. Más allá de expulsarlos mediante la rehabilitación de “espacios públicos” como plaza Zarco, se necesitan programas de atención social que resuelvan de raíz la habitual relación migración indigencia (mestiza o indígena) en la Ciudad de México. De la misma manera, imperan programas que promuevan el respeto y dignificación a las diversas culturas indígenas que integran históricamente al país, que lo identifican y lo enriquecen.

Bibliografía

- Aguilar, G. (2003) *Urbanización, cambio tecnológico y costo social. El caso de la región centro de México*. México, Instituto de Geografía, UNAM.
- Aguilar, G. y J. Hernández (2012) "Transformación metropolitana y estructura policéntrica en la Ciudad de México. Identificación de subcentros urbanos, 1990-2005" en Ziccardi, A. (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.199-237.
- Aguilar, G., Romero, P. y J. Hernández (2015) "Segregación socio-residencial en la Ciudad de México. Dinámica del patrón territorial a nivel local, 2000-2010" en Aguilar, G. y Escamilla, I. (coords.), *Segregación urbana y espacios de exclusión. Ejemplos de México y América Latina*. México, MAPorrúa, pp.73-101.
- Alba, M. (2015) "Memoria y representaciones sociales del Centro Histórico de la Ciudad de México" en *Seminario permanente V3. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp.53-81
- Augé, M. (1998) *El viaje imposible. El turismo y sus imágenes*. Barcelona, Gedisa editorial.
- Álvarez, L. y P., Ramírez (2012) "Pueblos urbanos en la Ciudad de México. Diversidad cultural y desigualdad política y social" en Ziccardi, A. (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.833-859
- Balbó, M. (2012) "Los migrantes internacionales y la ciudad: ciudadanía y espacio colectivo" en Ziccardi, A. (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.789-804
- Baltazar, E. (2017) "Culto a San Judas Tadeo, el santo patrono de policías y delincuentes", en *Sin embargo*, 31 diciembre, Ciudad de México.
- Bartolomé, M. (2003) "En defensa de la etnografía. El papel contemporáneo de la investigación intercultural", en *Revista de Antropología Social*, (12), pp. 199-222.
- Blancarte, R. (2004) *Entre la fe y el poder. Política y religión en México*. México, Grijalbo.

- Carballo, C. (2009) "Repensar el territorio de la expresión religiosa" en *Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires, Prometeo Libros, pp.19-42.
- Castells, M. (2000) *La era de la información: economía, sociedad y cultura. La sociedad red*. Volumen I. Madrid. Alianza Editorial, S. A.
- Cervantes de Salazar, F. (2014). *Crónica de la Nueva España*, disponible en <http://www.biblioteca-antologica.org/>
- Chávez, A. y R. Gutiérrez (1999) *Dinámica migratoria de la Ciudad de México*. México, Gobierno del Distrito Federal.
- Claretianos (1992) *Iglesia de San Hipólito y San Casiano. Primer centenario de la Comunidad Claretiana en San Hipólito, 1982-19992*. México, IMC Publicaciones, S.A. de C.V.
- Claretianos (1994) *Más de cien años en San Hipólito, desde 1832*. México, Hilmac, S.A. de C.V.
- Claretianos (2014) *San Judas Tadeo. Semblanza de un apóstol y su devoción en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México*. México, Carmona Impresores, S.A. de C.V.
- Cohen, E. (2004) *Contemporary Tourism. Diversity and change*. Boston, Elsevier.
- Corona, Chávez y Gutiérrez (1999) *Dinámica migratoria de la Ciudad de México*. Distrito Federal, México. GDF.
- Cortés, X. (2015) "XXV años de la declaratoria como Patrimonio Cultural de la Humanidad del Centro Histórico de la Ciudad de México" en *Seminario permanente VI. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp. 85-93.
- Cortés, H. (2013) *Cartas de relación*. México. Porrúa.
- Cortés, X.; M, Cejudo (2015) "Pasado, presente y futuro del Centro Histórico de la Ciudad de México" en *Seminario permanente V3. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp.145-165.
- Covarrubias, F. (2015) "Instrumentos para la gestión de centros históricos" en *Seminario permanente V3. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp.123-144.

Cuéllar, M. (2009) "El centro está afuera. La jornada del peregrino" en *Maguaré* [En línea], no.23., Universidad Nacional de Colombia, disponible en:

<https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14966/15766>

De la Torre, E. (2013b) "Época colonial. Siglos XVI y XVII", Miguel León-Portilla (edición), en *Historia documental de México, Históricas Digital*, pp. 455-644, disponible en:

http://www.historicas.unam.mx/publicaciones/publicadigital/libros/historia_documental/vol01.html

De la Torre, R. (2013a) "La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)" en *Ponto Urbe* [En línea], 12, Núcleo de Antropología Urbana, Brasil, disponible en:

<https://journals.openedition.org/pontourbe/581>

De la Torre, R. y C. Gutiérrez (2005) "La lógica del mercado y la lógica de la creencia en la creación de mercancías simbólicas" en *Desacatos* [En línea], núm. 18, mayo-agosto, México, disponible en:

<http://desacatos.ciesas.edu.mx/index.php/Desacatos/article/view/1312>

De la Torre, R. y C. Gutiérrez (2008) "Tendencias a la pluralidad y la diversificación del paisaje religioso en el México contemporáneo" en *Sociedade e Estado* [En línea], v. 23, n. 2, mayo/agosto, Universidad de Brasilia, disponible en:

<http://www.scielo.br/pdf/se/v23n2/a07v23n2.pdf>

De la Torre, R. y J. Mora (2001) "Itinerarios creyentes del consumo neoesotérico" en *Comunicación y Sociedad* [En línea], núm. 39, enero-junio, Universidad de Guadalajara, disponible en:

<https://reneedelatorre.wordpress.com/2011/04/12/itinerarios-creyentes-del-consumo-neoesoterico/>

Delgado, D. (2011) *Jóvenes devotos de san Judas Tadeo*. Portafolio (Tesis) audiovisual para obtener la licenciatura en Ciencias de la Comunicación, Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM.

Denzin, K. y Lincoln, Y (2011) *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol.I. Barcelona. Gedisha.*

- Díaz del Castillo, B. (2016) *Historia verdadera de la conquista de la Nueva España*. México. Grupo Editorial Tomo.
- Eliade, M. (1981) *Lo sagrado y lo profano*. Madrid, Guadarrama/Punto Omega
- Ferrándiz, F. (2011) *Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro*, Anthropos UAM-I, México. Pp. 41- 193.
- Flores, J. (2014) "Iconografías emergentes y muertes patrimonializadas en América Latina: Santa muerte, muertos milagrosos y muertos adoptados" en *Revista de Antropología Iberoamericana* [En línea], vol. 9, núm. 2, mayo-agosto, Asociación de Antropólogos Iberoamericanos en Red, Madrid, disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=62331874002>
- García, R. (2010) *Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*. Tesis de grado de Doctor en Antropología social. México, ENAH.
- García, J. (2015) Espacio público, patrimonio y turismo. Corredor del tiempo libre: Zócalo-Alameda-Plaza de la República, en *Seminario permanente V3. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp. 9-25.
- Garma, C. (1994) "La peregrinación de Iztapalapa al Tepeyac" en *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM, Unidad Iztapalapa.
- Garma, C. y M. Ramírez (2015) *Comprendiendo a los creyentes: la religión y la religiosidad en sus manifestaciones sociales*. México, Juan Pablos Editor.
- Garrido, M. (2004) "La fiesta de la Conquista de la Ciudad de México durante la guerra de Independencia", en *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*/ISSN 0185-2620, n. 27, enero-junio, pp.1-30.
- Ghasarian, C. (2008) (coord.) *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*, Ediciones del Sol, Buenos Aires, pp 9-29.
- Giuriati, P. y E. Masferrer (1998) *No temas...yo soy tu madre. Un estudio socioantropológico de los peregrinos a la Basílica de Guadalupe*. México, Plaza y Valdés.

- González, J. (1996) "El catolicismo popular mexicano y su proyecto social" en Blancarte, R. (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México, Fondo de Cultura Económica.
- Guber, R. (2004) *El salvaje metropolitano*, Buenos Aires, Argentina. Paidós.
- Guber, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*, Siglo XXI, Argentina.
- Gutiérrez, D. (2005) "Multirreligiosidad en la Ciudad de México" en *Economía, Sociedad y Territorio* [En línea], vol. V, núm. 19, septiembre-diciembre, Toluca, México: Colegio Mexiquense, A.C., disponible en:
<http://www.redalyc.org/pdf/111/11101907.pdf>
- Gutiérrez, N. (2012) "Etnicidad y espacio público en la Ciudad de México" en Ziccardi, A. (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.771-786.
- Gutiérrez, C., De la Torre, R., y C. Castro (2011) *Una ciudad donde habitan muchos dioses. Cartografía religiosa de Guadalajara*. México, CIESAS/Colegio de Jalisco.
- Habitus, G. d. (2011a) "San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción" en *Presencia Apostólica*, núm. 47, mayo-junio. Ciudad de México, Liga Nacional de San Judas Tadeo, pp. 6-7.
- Habitus, G. d. (2011b) "Una mirada a la devoción de los jóvenes a san Judas Tadeo" en *Presencia Apostólica*, número 46, marzo- abril. Ciudad de México, Liga Nacional de San Judas Tadeo, pp. 6-7.
- Hernández, A. (2011) "Devoción a la Santa Muerte y san Judas Tadeo en Tepito y anexas" en *El Cotidiano* [En línea], núm. 169, septiembre-octubre, Universidad Autónoma Metropolitana, Azcapotzalco, México, disponible en:
<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32519776005>
- Hernández, A. (2015) *San Judas Tadeo. El patrón del barrio*. Reportaje (Tesis) para obtener la licenciatura en Comunicación y Periodismo. México, FES Aragón.
- Jaime, C. (2011) *Culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito; 2008-2010, significación de objetos religiosos y comercio de la fe como sentido de pertenencia*. Tesis de licenciatura en Sociología. México, ENEP Aragón.

- León-Portilla, M. (2008) *La visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la conquista*. México, UNAM.
- Luna, M. (2016) *Significaciones y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito*. Tesis de licenciatura en Comunicación. FES-Acatlán.
- Navarrete, F. (2000) *La Conquista de México*. México, Colección Tercer Milenio, CONACULTA.
- Macías, R. (2014) "*San Juditas no me falla*". *Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014)*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. México, ENAH.
- Macías, R. (2015) "Fiesta y devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México" en Bahamondes, L. y A., Vera (eds.), *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Chile, CISOC, Universidad Alberto Hurtado, pp. 59-82.
- Macías, R. (2016) "Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México", en *Mitológicas*, vol. XXXI. Argentina, Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas Buenos Aires, disponible en: <http://www.redalyc.org/pdf/146/14649178004.pdf>
- Macías, R. (2018) "*Hace posible lo imposible*". *El señor de las causas desesperadas. San Judas Tadeo en América Latina*. Tesis para obtener el grado de Doctor en Historia y Etnohistoria. México, ENAH.
- Maldonado, M. (2012). *Turismo y religión*. México. Miguel Ángel Porrúa.
- Mancillas, Y. (2012) *Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a San Judas Tadeo en la Ciudad de México y Espiritismo Marialioncero en Caracas*. Tesis de Maestría. México, UNAM.
- Marzal, M. (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. España: Trotta / Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Martínez, C. (2012) "La ciudad de los migrantes" en Ziccardi, A. (coord.), *Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.805-831

- Martínez, C. (2015) "Extranjeros en la Ciudad de México" en Ziccardi, A. (coord.), *Seminario permanente VI. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp.95-104.
- Masferrer, E. (2000) "Entre las visitas del Papa y las expectativas del apocalipsis: Un análisis del campo religioso mexicano 1999-2000" en *Ritos y creencias del nuevo milenio. Una perspectiva transcultural* [En línea]. Tomo III. Publicaciones para el estudio científico de las religiones, disponible en:
- <http://www.sectas.org/RAER/tomo3.asp>
- Masferrer, E. (2004) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México, Plaza y Valdés.
- Masferrer, E. (2011) *Pluralidad religiosa en México. Cifras y proyecciones*. México, Libros de la Araucaria.
- Masferrer (s/f) *Pluralismo y multirreligiosidad. Creyentes y practicantes en la Ciudad de México*, ponencia en el Instituto de Investigaciones Sociales (UNAM).
- Masferrer, E. (2013a) *Religión, poder y cultura. En sayos sobre política y diversidad de creencias*. México, Libros de la Araucaria.
- Masferrer, E. (2013b) *Religión, política y metodologías. Aportes al estudio de los sistemas religiosos*. México, Libros de la Araucaria.
- Masferrer, E. (2014) "El campo religioso mexicano a inicios de 2014" en *El cotidiano* [En línea], número 185, mayo-junio, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Azcapotzalco, disponible en:
- www.elcotidianoenlinea.com.mx/numeros.asp?edi=185
- Medina, A. (2007) *La memoria negada de la Ciudad de México: sus pueblos originarios*. México, Instituto de Investigaciones Antropológicas-Universidad Nacional Autónoma de México.
- Mejía, P. (2012) *Los reggaetoneros y San Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*. Tesis de licenciatura en Geografía Humana. México, UAM-I.
- Mier, A., Vázquez, I. y A. Ziccardi (2012) "Pobreza urbana, segregación residencial y mejoramiento del espacio público de la Ciudad de México" en Ziccardi, A. (coord.),

Ciudades del 2010: entre la sociedad del conocimiento y la desigualdad social. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), Dirección General de Publicaciones y Fomento Editorial, pp.689-724

Moreno, A.; I., Infante (2015) "El Centro Histórico de la Ciudad de México a 25 de su inscripción en la lista del Patrimonio Mundial" en *Seminario permanente VI. Centro histórico de la Ciudad de México.* México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp. 67-74

Oehmichen, C. (2001) "Espacio urbano y segregación étnica en la ciudad de México" en *Papeles de Población* [En línea], vol. 7, núm. 28, abril-julio, Universidad Autónoma del Estado de México Toluca, México, disponible en:

<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=11202808>

Oehmichen, C. (2013) *Enfoques antropológicos sobre el turismo contemporáneo.* México, UNAM, Instituto de Investigaciones Antropológicas.

Oehmichen, C. (2015) "La tradicional presencia indígena en el Centro Histórico de la Ciudad de México" en *Seminario permanente V3. Centro histórico de la Ciudad de México.* México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp. 117-121.

OMT (2007) *Turismo y religiones. Una contribución al diálogo entre religiones, culturas y civilizaciones.*

Ortiz, A., Domínguez, M. y G. Palomares (2015) "El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo" en *Salud mental*, Vol. 38, No. 6, noviembre-diciembre. México, Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz, disponible en:

<http://www.scielo.org.mx/pdf/sm/v38n6/0185-3325-sm-38-06-00427.pdf>

Osri, R. A. (1996) *Thank You, St. Jude. Women's Devotion to the Patron Saint of Hopeless Causes.* USA: Yale University Press.

Parker, C. (1993) *Otra Lógica en América Latina. Religión popular y Modernización Capitalista.* Chile, Fondo de Cultura Económica.

Parker, C. (2014) "Pluralismo religioso y cambio de paradigma identitario en el campo político latinoamericano actual" en Ameigeiras, A. (comp.), *Símbolos, rituales religiosos e identidades nacionales. Los símbolos religiosos y los procesos de construcción política de identidades en Latinoamérica.* Buenos Aires, CLACSO.

PGR (marzo de 2018) Boletín estadístico de la incidencia delictiva en la Ciudad de México, disponible en:

<https://www.pgj.cdmx.gob.mx>

Portal, A. (2009) "Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México" en *Cuadernos de Antropología Social*, No. 30, México, FFyL-UBA, pp. 59-75.

Reséndiz, G. (2002) "Irán a misa hoy los judiciales" en *El Universal*, lunes 28 de octubre, Ciudad de México.

Rosendahl, Z. (1996) *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Río de Janeiro, UERJ, NEPEC.

Rosendahl, Z. (1999) *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Rio de Janeiro, EdUERJ.

Rosendahl, Z. (2005) *Geografia: Temas sobre cultura e espaço*. Río de Janeiro, EdUERJ

Taylor, S. J., y Bogdan, R. (1994) *Introducción a los métodos cualitativos*. Barcelona, Ediciones Paidós.

Santiago, I. (2013) *La devoción a san Judas Tadeo, espacio teológico para expresar la fe de un pueblo y Lugar de encuentro con el resucitado* (2013). Tesina para obtener en grado de Bachiller en Teología, México, Instituto De Formación Teológica Intercongregacional De México, Afiliado a la Facultad De Teología De La Pontificia Universidad Javeriana.

Schteingart, M (2015) "La división social del espacio en ciudades mexicanas: un balance explicativo desde una perspectiva latinoamericana" en Aguilar, G. e I. Escamilla (coords.), *Segregación urbana y espacios de exclusión. Ejemplos de México y América Latina*. México: MAPorrúa, pp.47-72

Shadow, R. y M. Rodríguez (1994a) "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina en Chalma" en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp.81-140.

Shadow, R. y M. Rodríguez (1994b) "La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas" en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), en *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp.15-38.

Suárez, A. (2004) El Centro Histórico de la Ciudad de México al Inicio del Siglo XXI, en Revista INVI, vol. 19, núm. 51, agosto, 2004, pp. 75-95, disponible en:

<http://www.redalyc.org/pdf/258/25805106.pdf>

Suárez, H. (2008) "Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes paraeclesiales", *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, abril-junio.

Suárez, H. (2012) *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco, Ciudad de México*. Ciudad de México, Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla Ediciones, Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, H. (2015a) *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. Ciudad de México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad, Universidad Nacional Autónoma de México.

Suárez, A. (2015b) "La función habitacional del Centro Histórico y el desafío de su regeneración", en *Seminario permanente VI. Centro histórico de la Ciudad de México*. México, Programa Universitario de Estudios sobre la Ciudad (PUEC), pp. 31-52.

Turner, V. (1999) *La selva de los símbolos*. Madrid, Siglo XXI.

Turner, V. y E. Turner (2011). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York, Columbia University Press.

Vázquez, A. (2005) "¿Peregrinar o morir? Lugares sagrados entre los chichimeca-otomí" en *Gazeta de Antropología* [En línea], 21, artículo 28, Universidad de Granada, disponible en:

https://www.ugr.es/~pwlac/G21_28Alejandro_Vazquez_Estrada.pdf

Yáñez, I. (2009) "El manto de San Judas protege a policías judiciales y hampones" en *Crónica*, 2009-10-29, Ciudad de México.

Páginas Web

<http://www.museodelasconstituciones.unam.mx/Exposiciones/page14/page7/page7.html>

<http://www.gob.mx/presidencia/articulos/entrada-triunfal-de-benito-juarez-a-la-cd-de-mexico>

<http://www.autoridadcentrohistorico.cdmx.gob.mx/recorridos-por-el-centro-historico>

<http://cdmxtravel.com/es/experiencias/baluartes-del-catolicismo.html>

http://www.turismo.cdmx.gob.mx/storage/app/media/Estadisticas/Estadisticas%202017/Indicadores_ENE_JUN_2007-2017.pdf

<http://www.museodelasconstituciones.unam.mx/Exposiciones/page14/page7/page7.html>

<https://www.gob.mx/sectur/prensa/mexico-entre-los-paises-mas-visitados-por-turismo-religioso-sectur>

<http://www.mexicodesconocido.com.mx/santo-nino-atocha-plateros-zacatecas.html>

<http://www.iingen.unam.mx/es-mx/Investigacion/Proyectos/Documents/PresentacionOD.pdf>

<http://www.cuentame.inegi.org.mx>

<http://www.cdmx.gob.mx/delegacion/cuauhtemoc>

Cartografía

Plano de la ciudad de Tenochtitlán (1982). Autor: Leopoldo Batres. Colección Orozco y Berra

Plano ideal de la Ciudad de México (1481-1521). Autor: desconocido. Colección Orozco y Berra.

Plano de la Ciudad y Valle de México (1555). Autor: Alonso de Santa Cruz. Colección Orozco y Berra.

La muy noble e imperial Ciudad de México (1753). Autor: José Antonio de Villaseñor y Sánchez. Colección Orozco y Berra.

Plano de la Ciudad de Tenochtitlán en 1550. Fototeca Digital INAH (No. Inventario 90171)

Plano del Distrito Federal en 1867. Mapoteca digital Orozco y Berra

División territorial del Distrito Federal en 1929. Fototeca Digital INAH (No. Inventario 89244)



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

FECHA	NOMBRE	HORA	ESTADO	# DE PERSONAS
08/10/2016	PEREGRINACIÓN DE VILLA ATZACAN, VERACRUZ	08:30AM	AZCATLAN, VERACRUZ	40
11/10/2016	PEREGRINACIÓN DE PERÚ	19:00HRS	PERÚ	¿?
21/10/2016	PEREGRINACIÓN DE TEHUACÁN PUEBLA	NO CONFIRMADA	¿?	¿?
22/10/2016	PEREGRINACIÓN DE JALAPA VERACRUZ	07:30AM	JALAPA VERACRUZ	50
23/10/2016	10° PEREGRINACIÓN COLONIA CHAMIZAL	12:00HRS	ECATEPEC DE MORELOS EDO. MEX	200
23/10/2016	9° PEREGRINACIÓN DEL PUEBLO MAGDALENA ATLAZALPA, IXTAPALUCA EDO MEX	14:00HRS	IXTAPALUCA, EDO. MEX.	100
	7° PEREGRINACIÓN, AMPLIACIÓN SANTIAGO Y SAN VICENTE CHICOLOAPAN	15:00HRS	IXTAPALUCA	70



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

FECHA	NOMBRE	HORA	ESTADO	# DE PERSONAS
08/10/2016	PEREGRINACIÓN DE VILLA ATZACAN, VERACRUZ	08:30AM	AZCATLAN, VERACRUZ	40
11/10/2016	PEREGRINACIÓN DE PERÚ	19:00HRS	PERÚ	¿?
21/10/2016	PEREGRINACIÓN DE TEHUACÁN PUEBLA	NO CONFIRMADA	¿?	¿?
22/10/2016	PEREGRINACIÓN DE JALAPA VERACRUZ	07:30AM	JALAPA VERACRUZ	50
23/10/2016	10° PEREGRINACIÓN COLONIA CHAMIZAL	12:00HRS	ECATEPEC DE MORELOS EDO. MEX	200
23/10/2016	9° PEREGRINACIÓN DEL PUEBLO MAGDALENA ATLAZALPA, IXTAPALUCA EDO MEX	14:00HRS	IXTAPALUCA, EDO. MEX.	100
	7° PEREGRINACIÓN, AMPLIACIÓN SANTIAGO Y SAN VICENTE CHICOLAPAN	15:00HRS	IXTAPALUCA	70



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

	PEREGRINACIÓN DE CADEREYTA QUERÉTARO	16:00HRS	QUERÉTARO	300
26/10/2016	PEREGRINACIÓN DE LA ANTORCHA JUVENIL DEL EJIDO LA LAJA, VERACRUZ	20:00HRS	VERACRUZ	20
27/10/2016	PEREGRINACIÓN FAMILIA TORRES SAMAYOA Y COLONIA MEDIA LUNA	12:0hrs	ECATEPEC DE MORELOS EDO. MEX.	70
	8° PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA ALMAZÁN Y VECINOS DE LA COLONIA FRANCISCO Y MADERO	20 hrs, 21 hrs, 22 hrs y 23hrs	DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	100
	PEREGRINACIÓN DE AMACUZAC Y SAN FRANCISCO IZTACALCO	21:00 hrs	IZTACALCO EDO. MEX.	200
	PEREGRINACIÓN DE LA RUTA 25	21:00hrs	¿?	¿?
	PEREGRINACIÓN DE CARMONA Y VALLE 67	22:00hrs	COL DOCTORES	100
	FAMILIA MONTES BRINGAS Y COLONIAS BUENOS AIRES Y ARGENTINA	22:00hrs	COLONIA DOCTORES	200



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

27/10/2016	7ª PEREGRINACIÓN COLONIA DANIEL GARZA Y VECINOS	23:00hrs	CHALCO EDO. MEX.	90
	PEREGRINACIÓN DEL MERCADO ARGENTINA Y FAMILIA ARELLANO AYALA	23:00hrs	COL ARGENTINA	1200
	9ª PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA CORTEZ VÁZQUEZ Y AMISTADES, IZTAPALAPA	23:00hrs	COL AMP. SANTIAGO IZTAPALAPA	120
	PEREGRINACIÓN COLONIA TLASPANA, DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	23:00hrs	DEL. MIGUEL HIDALGO	100
	4ª PEREGRINACIÓN FAMILIA BADILLO BECERRIL	23:00hrs	¿?	¿?
28/10/2016	PEREGRINACIÓN, CORPORACIÓN TRONCAL Y VENDEDORES DEL METRO PANTITLÁN	05:00am	PANTITLÁN Y CHALCO	450
	7ª PEREGRINACIÓN COLONIA SAN SEBASTIÁN	05:00am	Azcapotzalco	30
	9ª PEREGRINACIÓN DE SAN FERNANDO HUIXQUILUCAN	05:00am	Huixquilucan Edo. Mex.	100



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

	COMERCIANTES EN PEQUEÑO DEL METRO PANTITLÁN	05:0am	Pantitlán	300
	PEREGRINACIÓN DE TULTITLAN ESTADO DE MÉXICO	08:00am	Tultitlan Edo. Mex.	70
	PEREGRINACIÓN DE TRABAJADORES DE ESTAMPILLAS DE LA SECRETARIA DE HACIENDA	08:00am	¿?	¿?
	PEREGRINACIÓN ANUAL DE SANTA ANITA IZTACALCO	11:00am	Col. Sta. Anita Iztacalco	150
	PEREGRINACIÓN COL LOS PICOS, Y FAMILIA DEL SR JOSÉ LUIS GALLEGOS	14:00hrs	Iztapalapa	200



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

FECHA	NOMBRE	HORA	ESTADO	# DE PERSONAS
08/10/2016	PEREGRINACIÓN DE VILLA ATZACAN, VERACRUZ	08:30AM	AZCATLAN, VERACRUZ	40
DIAS 8, 9, 15,	PEREGRINACION SAN FRANCISCO DEL RINCON GUANAJUATO	8/ 19:00HRS 9/ 10:00AM 15/ 20:00HRS	GUANAJUATO	60
11/10/2016	PEREGRINACIÓN DE PERÚ	19:00HRS	<u>PERÚ</u>	¿?
16/10/2016	PEREGRINACION DE TEPEJI DEL RIO	08:00AM	HIDALGO, EDO MEX	80
	PEREGRINACIÓN ECATEPEC DE MORELOS Y ALFREDO GARCÍA	10:00AM	ECATEPEC ESTADO DE MEXICO	30
21/10/2016	PEREGRINACIÓN DE TEHUACÁN PUEBLA	NO CONFIRMADA	¿?	¿?
22/10/2016	PEREGRINACIÓN DE JALAPA VERACRUZ	07:30AM	JALAPA VERACRUZ	50



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

23/10/2016	10ª PEREGRINACION DE VILLA DE LAS MANZANAS COACALCO	08:00AM	COACALCO ESTADO DE MEXICO	150
	PEREGRINACION SAN FRANCISCO DEL RINCON GUANAJUATO	10:00AM	GUANAJUATO	60
	10º PEREGRINACIÓN COLONIA CHAMIZAL	12:00HRS	ECATEPEC DE MORELOS EDO. MEX	200
	9º PEREGRINACIÓN DEL PUEBLO MAGDALENA ATLAZALPA, IXTAPALUCA EDO MEX	14:00HRS	IXTAPALUCA, EDO. MEX.	100
	7º PEREGRINACIÓN, AMPLIACIÓN SANTIAGO Y SAN VICENTE CHICOLOAPAN	15:00HRS	IXTAPALUCA	70
	PEREGRINACIÓN DE CADEREYTA QUERÉTARO	16:00HRS	QUERÉTARO	300
25/10/2016	ANTORCHA JUVENIL, EJIDO LA LAJA VERACRUZ	08:30AM	VERACRUZ	150
26/10/2016	7ª PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA GARCÍA TORRES	08:30AM	¿?	¿?



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

	PEREGRINACIÓN DE PEROTE, CLUB CICLISTA Y FAMILIA LIMA VERACRUZ			120
	PEREGRINACIÓN DE LA ANTORCHA JUVENIL DEL EJIDO LA LAJA, VERACRUZ	20:00HRS	VERACRUZ	20
27/10/2016	OPERACIONES HIDRAULICAS CAMPAMENTO, XOTEPINGO	11:00AM	TAXQUEÑA CD. JARDIN	30
	PEREGRINACIÓN FAMILIA TORRES SAMAYOA Y COLONIA MEDIA LUNA	12:0HRS	ECATEPEC DE MORELOS EDO. MEX.	70
27/10/2016	8° PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA ALMAZÁN Y VECINOS DE LA COLONIA FRANCISCO Y MADERO	20 HRS, 21 HRS, 22 HRS Y 23HRS	DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	100
27/10/2016	PEREGRINACIÓN DE AMACUZAC Y SAN FRANCISCO IZTACALCO	21:00 HRS	IZTACALCO EDO. MEX.	200
	PEREGRINACIÓN DE LA RUTA 25	21:00HRS	¿?	¿?
	PEREGRINACION COLONIA DEL DOCTORES	21:00HRS	DEL. CUAUTHEMOC	100



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

	8° PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA ALMAZÁN Y VECINOS DE LA COLONIA FRANCISCO Y MADERO	20 HRS, 21 HRS, 22 HRS Y 23HRS	DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	100
	1ª PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA AGUILAR MARTÍNEZ PADILLA, COL DOCTORES.	21:00HRS	COLONIA DOCTORES	80
27/10/2016	FAMILIA MONTES BRINGAS Y COLONIAS BUENOS AIRES Y ARGENTINA	22:00HRS	COLONIA DOCTORES	200
	PEREGRINACION DE CARMONA Y VALLE 67	22:00HRS	CO DOCTORES	67
	8° PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA ALMAZÁN Y VECINOS DE LA COLONIA FRANCISCO Y MADERO	20 HRS, 21 HRS, 22 HRS Y 23HRS	DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	100
	PEREGRINACION DE AGUA AZUL, CD. NEZA	22:00HRS	NEZAHUALCO YOTL	200
	PEREGRINACIÓN COL. AGUA AZUL Y PIRULES	22:00HRS	NEZAHUALCÓ YOTL	60
27/10/2016	7ª PEREGRINACIÓN COLONIA DANIEL GARZA Y VECINOS	23:00HRS	CHALCO EDO. MEX.	90



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

8° PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA ALMAZÁN Y VECINOS DE LA COLONIA FRANCISCO Y MADERO	20 HRS, 21 HRS, 22 HRS Y 23HRS	DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	100
PEREGRINACIÓN DEL MERCADO ARGENTINA Y FAMILIA ARELLANO AYALA	23:00HRS	COL ARGENTINA	1200
9ª PEREGRINACIÓN DE LA FAMILIA CORTEZ VÁZQUEZ Y AMISTADES, IZTAPALAPA	23:00HRS	COL AMP. SANTIAGO IZTAPALAPA	120
PEREGRINACIÓN COLONIA TLASPANA, DELEGACIÓN MIGUEL HIDALGO	23:00HRS	DEL. MIGUEL HIDALGO	100
4ª PEREGRINACIÓN FAMILIA BADILLO BECERRIL	23:00HRS	¿?	¿?
PEREGRINACION ABRAHAM GONZALEZ	23:00HRS	COL JUAREZ D.F.	100
PEREGRINACIÓN AMÉRICA- TACUBAYA, FAMILIA VILLANUEVA	23:00HRS	TACUBAYA	200
PEREGRINACIÓN ABRAHAM GONZÁLEZ	23:00HRS	¿?	¿?



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

28/10/2016	PEREGRINACIÓN, CORPORACIÓN TRONCAL Y VENEDORES DEL METRO PANTITLÁN	05:00AM	PANTITLÁN Y CHALCO	450
	7ª PEREGRINACIÓN COLONIA SAN SEBASTIÁN	05:00AM	AZCAPÓTZALCO	30
	9ª PEREGRINACIÓN DE SAN FERNANDO HUIXQUILUCAN	05:00AM	HUIXQUILUCAN EDO. MEX.	100
	COMERCIANTES EN PEQUEÑO DEL METRO PANTITLÁN	05:00AM	PANTITLÁN	300
	PEREGRINACIÓN DE TULTITLAN ESTADO DE MÉXICO	08:00AM	TULTITLAN EDO. MEX.	70
	PEREGRINACIÓN DE TRABAJADORES DE ESTAMPILLAS DE LA SECRETARIA DE HACIENDA	08:00AM	¿?	50
	PEREGRINACIÓN ANUAL DE SANTA ANITA IZTACALCO	11:00AM	COL. STA. ANITA IZTACALCO	150



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2016

	PEREGRINACIÓN COL LOS PICOS, Y FAMILIA DEL SR JOSÉ LUIS GALLEGOS	14:00HRS	IZTAPALAPA	200
29/10/2016	PEREGRINACION D LA FAMILIA ESQUIVEL RAMOS	13:00HRS	AZCAPOT-ZALCO	100
	PEREGRINACION LOS COMPADRES	13:00HRS	HUIXQUILUCAN EDO MES	100
	PEREGRINACION DE ESCUINAPA SINALOA	20:00HRS	SINALOA	50
30/10/2016	PEREGRINACION DE SAN FRANCISCO DEL RICON	10:00AM	GUANAJUATO	60
	PEREGRINACION DE LA FAMILIA CONTRERAS CAMACHO	16:00HRS	NAUCALPN EDO MEX	200



**PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2017**

FECHA	NOMBRE	HORA	ESTADO	# DE PERSONAS
8/10/2017	PEREGRINACION DE LA COLONIA RENOVACION	12:00hrs	IZTAPALAPA, CDMX	200
14/10/2017	PEREGRINACION DE IZTAPALAPA (ARMANDO HILPAS 55 43 37 36 58)	12:00HRS	IZTAPALAPA, CDMX	40
15/10/2017	PEREGRINOS DE TEPEJI DEL RIO	08:00AM		50
20/10/2017	15ª PEREGRINACION DE CHALCO FAMILIA TORRES ENRIQUEZ	12:00HRS	CHALCO, EDO. MEX.	15
21/10/2017	PEREGRINACION QUECUIAC	08:30AM	¿?	¿? ANOTO BERTHA
21/10/2017	PEREGRINOS D XALAPA VERACRUZ MISA NO PAGADA, INDIVIDUAL	07:30AM	XALAPA, VER.	30
22/10/2017	11ª PEREGRINACION DE VILLA DE LAS MANZANAS COACALCO, EDO MEX (MISA INDIVIDUAL)	08:00AM	COACALCO, EDO. MEX.	150
22/10/2017	PEREGRINOS DE CHAPA DE MOTA	09:00AM	EDO MEX	50
22/10/2017	PEREGRINACION MAGDALENA TLAZOLPA, IZTAPALATA	13:00HRS	IZTAPALAPA, CDMX	150
22/10/2017	PEREGRINACION DE CADEREYTA QUERETARO (MISA NO PAGADA INDIVIDUAL, RAGAN 1 HRA ANTES P. ALEJANDRO)	16:00HRS	QURETARO	6 CAMIONES APROX 240 PERSONAS ANOTO BERTHA
25/10/2017	PERGRINOS DE ESCUINAPA SINALOA	19:00HRS	SINALOA	100
26/10/2017	ANTORCHA CICLISTA OMEALCA VERACRUZ- MEXICO	07:30AM	OMEALCA, VERACRUZ	20



**PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2017**

26/10/2017	PEREGRINACION DEL CLUB CICLISTA DE PEROTE VERACRUZ	12:00HRS	VERACRUZ	
26/10/2017	PEREGRINACION DE IXTAPALUCA	19:00HRS	IXTAPALUCA EDO MEX	10
26/10/2017	10ª PEREGRINACION DE LA FAMILIA CORTEZ VAZQUEZ	20.00HRS	¿?	¿? ANOTO BERTHA
27/10/2017	PEREGRINACION OPERACIÓN HIDRAULICA CAMPAMENTO XOTEPINGO	11:00HRS	EDO MEX	40
27/10/2017	PEREGRINACION DE LA COLONIA MEDIA LUNA, ECATEPEC, EDO, MEX.	12:00HRS	COLONIA MORELOS, ECATEPEC, EDO. MEX.	70
27/10/2017	PEREGRINACION DE LA RUTA 25	12:00HRS	APATLACO, IZTAPALAPA, CDMX	200
27/10/2017	9ª PEREGRINACION DE LA FAMILIA ALMAZAN Y VECINOS DE LA FCO Y MADERO	21:00HRS 22:00HRS 23:00HRS	COL. PENSIL, DEL. MIGUEL HIDALGO	150
27/10/2017	PEREGRINACION COLONIA OBRERA "ALITAS CHARLY"	20:00HRS	COLONIA OBRERA	40
27/10/2017	PEREGRINACION AMACUZAC Y SAN FRANCISCO IZTACALCO	21:00HRS	IZTACALCO, EDO. MEX.	120
27/10/2017	2ª PEREGRINACION DE FAMILIA AGUILAR M. Y CALLE DR. LUCIO	21:00HRS	COL. DOCTORES	70
27/10/2017	PEREGRINOS DE LA COLONIA DOCTORES LABERTINTO	21:00HRS	COL DOCTORES	100
27/10/2017	PEREGRINACION DE LA FAMILIA RAMIREZ JUAREZ DE IZTAPALAPA	21:00HRS	IZTAPALAPA	40



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2017

27/10/2017	PEREGRINACION DE LA FAMILIA MONTES BRINGAS Y COLONIA BUENOS AIRES Y DOCTORES	22:00HRS	COL DOCTORES Y BUENOS AIRES	350
27/10/2017	PEREGRINACION DE AMIGOS DE LAS COL CARMONA Y VALLE, COL DOCTORES	22:00HRS	COL DOCTORES Y COL DEL VALLE	110
27/10/2017	17° PEREGRINACION DE LA COL. HUICHAPAN Y BASE DE TAXIS	22:00HRS	COL HUICHAPAN, MIGUEL HIDALGO	1,000
27/10/2017	PEREGRINACION AGUA AZUL Y PIRULES	22:00HRS	¿?	¿? ANOTO BERTHA
27/10/2017	8ª PEREGRINACION DE CHALCO Y COL. DANIEL GARZA	23:00HRS	CHALCO, EDO. MEX.	200
27/10/2017	25° PEREGRINACION ABRAHAM GONZALEZ	23:00HRS	COL DOCTORES	80
27/10/2017	PEREGRINACION SANTA JULIA Y TLAXPANA	23:00HRS	COL SAN COSME	100
27/10/2017	PEREGRINACION DEL MERCADO ARGENTINA Y FAMILIA ARELLANO	23:00HRS	COL ARGENTINA	1,000
27/10/2017	PEREGRINACION DE LEYES DE REFORMA CALLE 10	23:00HRS	IZTAPALAPA, CDMX	30
27/10/2017	PEREGRINACION DE LA COLONIA AMERICA Y FAMILIA VILLANUEVA PIÑA	23:00HRS	COL AMERICA	30
28/10/2017	PEREGRINACION DE SAN FERNANDO HUIXQUILUCAN	05:00AM	HUIXQUILUCAN, EDO. MEX	80
28/10/2017	PEREGRINACION COL. NUEVA A RAGON, MUSQUIS Y FAMILIA ROMAN	06:00AM	ECATEPEC, EDO. MEX.	30
28/10/2017	PEREGRINACION DOS RIOS ATZACAN PENDIENTE DE PAGO.	07:00AM	¿?	90



PEREGRINACIONES DEL MES DE OCTUBRE
HONOR A SAN JUDAS TADEO
2017

28/10/2017	PEREGRINACION DE TULTITLAN	08:00AM	TULTITLA, EDO. MEX	50
28/10/2017	PEREGRINOS DE HUIXQUILICAN. EDO. MEX.	10:00AM	HUIXQUILICAN EDO. MEX.	ANGELICA JUAREZ NP
28/10/2017	PEREGRINACION DE SANTA ANITA, IZTACALCO	11:00AM	IZTACALCO	150
28/10/2017	PEREGRINACION DE PICOS IZTAPALAPA	14:00HRS	PICOS, IZTAPALAPA	25
28/10/2017	PEREGRINACION DE LA COMUNIDAD DE CUATEPEC, EDO. MEX	20:00HRS	CUATEPEC, EDO. MEX.	40
29/10/2017	PEREGRINACION DE ESCUINAPA SINALOA	08:00AM	ESCUINAPA, SINALOA	50
29/10/2017	PEREGRINACION DE LOMA COLORADA Y LAS FAMILIA CONTRERAS DE GANTE Y AYALA DIAZ (MISA INDIVIDUAL)	15:00HRS	¿?	120
28/10/17	Del. Alvaro Obregon, Peregrinos Ed. Toluca Norte	14hrs	Del. Alvaro	50

Elaborada por: Mtra. Thania S. Álvarez Juárez

Lugar: templo de San Hipólito y San Casiano

Fecha: 28 de octubre de 2016

Encuestados: devotos a San Judas Tadeo

Hora de aplicación: _____

Encuestó: _____

I. Datos personales

Mujer Hombre

Edad: _____

Ocupación: _____

Grado de escolaridad: _____

Lugar de procedencia: _____

II. Antecedentes históricos del templo

1. ¿Desde hace cuánto tiempo viene al templo?

Menos de 5 años Más de 5 años Más de 10 años Más de 15 años

2. ¿Cómo se enteró de la existencia del templo?

Padres Otros familiares Amigos Medios de comunicación Otro: _____

3. ¿Sabe que el templo se llama San Hipólito y San Casiano?

Sí No

4. ¿Sabe usted quién fue San Hipólito?

Sí No

(De ser afirmativo) ¿Quién fue?

III. Significado del templo para el devoto

5. ¿Por qué viene a San Hipólito y no a otro templo?

Fe Tradición Obligación Otro: _____

6. ¿Qué siente al salir del templo?

Descanso Bienestar Satisfacción Alegría Otro: _____

7. ¿Por qué si Dios está en todas partes, viene usted hasta el templo de San Hipólito?

Fe Tradición Obligación Otro: _____

IV. Comportamiento del devoto (espacialidad diferenciada entre peregrino y turista)

8. ¿Viene todos los días 28 de mes?

Sí No

9. ¿Viene todos los 28 de octubre?

Sí No

10. (De ser afirmativo) ¿Viene en peregrinación?

Sí No

11. ¿Desde dónde salió?

12. ¿Hace cuántos días salió?

Hace 3 días Hace dos días Ayer Hoy

13. ¿Usted se considera peregrino, turista o simplemente un devoto?

Peregrino Turista Devoto

¿Por qué?

14. Cuando viene al templo, ¿pasa tiempo entre los puestos de afuera del templo?

Sí No

15. El día de hoy, ¿compró algún objeto religioso, comida u otro?

Sí No

16. (De ser afirmativo) ¿Dónde compró su imagen o su objeto religioso?

Atrio Puestos que rodean al templo

17. ¿Para qué viene?

Agradecer Manda Petición Fiesta Otro: _____

V. Características de la devoción

18. ¿Hubo algún evento en su vida que impulsara su devoción a San Judas Tadeo?

Sí No

19. ¿San Judas Tadeo le ha hecho algún milagro?

Sí No

20. (De ser afirmativo) ¿Cuál fue el milagro?

21. ¿Quiénes inculcaron la devoción en usted?

Padres Otros familiares Amigos

22. Dígame tres palabras que definan a esta devoción para usted:

Fe Esperanza Amor Agradecimiento Otra: _____

23. Dígame tres palabras con las que relacione a San Judas Tadeo:

Esperanza Amor Ayuda Protección Otra: _____

24. De la siguiente lista, ¿qué otra imagen cree usted que podría parecerse a San Judas Tadeo?

Virgen de Guadalupe San Hipólito San Benito Abad Santa Muerte Jesús Malverde
Otro: _____

¿Por qué?

25. De la siguiente lista, dígame tres necesidades que le pediría a San Judas Tadeo:

Trabajo Amor Dinero Protección Salud Justicia Igualdad

Otro: _____

¿Por qué?

26. ¿Usted sabe quién fue San Judas Tadeo?

Sí No

(De ser afirmativo) ¿Quién fue?

Guion de entrevista etnográfica

Lugar: templo de San Hipólito

Elaboró: Thania S. Álvarez Juárez

1. ¿A qué se dedica?
2. ¿Cuántos años tiene?
3. ¿Viene desde muy lejos? ¿Vive muy lejos?
4. ¿Usted carga alguna imagen, collar o ha llegado a vestir como San Judas Tadeo?
¿Por qué?
5. ¿Ya conocía o era devoto (a) de San Judas antes de venir al templo?
6. ¿Sabe usted quién fue San Juditas?
7. ¿Cómo fue que se acercó a esta devoción? ¿Me quiere contar cómo se acercó a San Judas?
8. ¿Cómo fue que llegó a este templo?
9. ¿Desde hace cuánto tiempo viene al templo de San Hipólito?
10. ¿Sabía que este templo se llama San Hipólito y San Casiano?
11. ¿Por qué San Hipólito y no otro templo?
12. ¿Qué siente al venir al templo de San Hipólito?
13. ¿Encuentra algo especial en este templo?
14. Si Dios o San Juditas está en todos lados, ¿por qué viene hasta el templo de San Hipólito?
15. ¿Viene cada 28 de mes?
16. ¿Viene el día de la fiesta (28 de octubre)?
17. ¿Se viene en peregrinación? ¿Cómo se viene?
18. ¿Desde dónde viene?
19. ¿Cuánto tiempo hizo para llegar al templo?, ¿horas o días?
20. ¿Por qué viene?
21. ¿Le ha ofrecido una manda a San Juditas? ¿Por qué?
22. ¿San Juditas le ha ayudado? ¿Siente que está con usted? ¿Qué ha cambiado su vida desde que viene al templo?
23. ¿Cree usted en algún otro Santo? ¿Cuál y por qué?
24. Si tuviera a la oportunidad de pedirle una sola cosa a San Juditas, ¿qué le pediría?
25. ¿Qué siente cuando viene a verlo?
26. ¿Dígame en tres palabras con las que relacione a esta devoción?