

En la ciudad de la esperanza.
Las dinámicas sociales
de la juventud en los espacios
públicos contiguos
al templo de San Hipólito

Erick Serna Luna

José Luis Ávila Romero

Nallely Cazares García

Mauricio Cazares García

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales
Universidad Nacional Autónoma de México

Resumen

El ensayo destaca las prácticas sociales de la juventud que solía reunirse en las plazas públicas aledañas al Templo de San Hipólito, con motivo de la celebración litúrgica mensual a San Judas Tadeo. Destacamos la inhalación de “monas”, el baile del reggaetón, la socialización y la manifestación pública de la devoción como las dinámicas a través de las cuales este tipo de juventud, a la que llamamos religiosa, solía apropiarse de los espacios públicos, especialmente en Plaza Zarco, contiguos al Templo. Si bien, más de estas prácticas sociales son administrativa y jurídicamente castigables, por la Ley de Cultura Cívica del DF, esto no justifica la punición y criminalización que de esta juventud se hizo, vía los cuerpos policiacos, pues argumentamos, bajo nuestra hipótesis de trabajo, que las conductas en el espacio público son un reflejo de la posición que ocupa este tipo de juventud en el espacio social; entonces, detrás del consumo de drogas y los bailes con alto contenido sexual en el espacio público, existe una serie de necesidades insatisfechas y derechos sociales no garantizados para este tipo de juventud. Concluimos que las acciones que restablecieron el orden en los espacios públicos donde se reunían estos jóvenes, fueron estériles en la medida que no atacaron la raíz estructural del problema de la “juventud religiosa”.

Palabras clave: religiosidad popular, San Judas Tadeo, jóvenes, espacio público.

Abstract

The essay highlights the social practices of the youth that used to get together in public plazas near “Parroquia de San Hipólito” Saint Hippolytus’s church, to celebrate the monthly San Judas Tadeo’s mass. We would like to make special mention to the inhale of the called “monas” (solvents), the dance of the reggae - tón music, the socialization and public manifestation of their devotions like the dynamics through which this type of youth, the one we called religious used to take possession of the Zarco Plaza, next to the church. Most of these practices are punishable in an administrative and jurisdictional way by the Civilian Cultural Law of Mexico City. This doesn’t justify the punishment and criminal way these young ones were treated by the police forces. In our job hypothesis we sustain that the behaviors we see in the public spaces are a reflection of the ranking a young person has in a society context. Behind the drug’s use and sexual dances of these teenagers we can find a lot of unsatisfied needs during their life and lack of human social rights towards them. We conclude that the actions that managed to stabilize the order in public spaces were sterile and didn’t attack the structural roots of the “religious youth” problem.

Keywords: popular religiosity, San Judas Tadeo, young, public spaces.

Fecha de recepción:
27 de marzo de 2014
Fecha de aceptación:
9 de junio de 2014

Introducción ¹

La devoción por San Judas Tadeo es un fenómeno que ha llamado la atención de la sociedad, siendo la devoción juvenil uno de sus componentes más llamativos. El ensayo presenta la investigación, realizada de enero del 2011 a julio del 2012, sobre las dinámicas juveniles que mantenía la “juventud religiosa” en los espacios públicos que rodean al Templo de San Hipólito y San Casiano, especialmente en la Plaza Zarco. Entendiendo que la devoción por San Judas Tadeo es una devoción que, idealmente, es más afín con los sectores más pauperizados de la escala socio-urbana. Partimos del supuesto² de que la posición que ocupan los jóvenes en el espacio social influye en sus apropiaciones del espacio urbano. De tal modo, las apropiaciones juveniles, entendiendo como vulnerables a los jóvenes devotos, en los alrededores del Templo de San Hipólito y San Casiano, si bien pueden ser moralmente sancionables y administrativamente castigables, sociológicamente son la expresión política de las exclusiones, segregaciones, “vio-

1. Grupo de Investigación Social y Desarrollo Social Habitus, agradece a las autoridades del Templo de San Hipólito y San Casiano, todo el apoyo para la elaboración de esta segunda etapa de investigación. Así mismo, agradecemos a las profesoras Dra. Adriana Murguía, Dra. Olga Sabido y a la Dra. Verónica Crossa todo el apoyo que nos brindaron en las distintas fases de la investigación, la publicación de los resultados y la elaboración de este artículo. Finalmente, agradecemos a los dictaminadores de este trabajo, quienes con sus comentarios y sugerencias lo enriquecieron, hasta cobrar ésta su forma última.

2. Como lo ha demostrado Orsi en sus estudios sobre la devoción a San Judas Tadeo en Norteamérica, este culto comenzó con la devoción de los inmigrantes latinos, y posteriormente, comenzó a ser adoptado por otros grupos sociales como los miembros del cuerpo policiaco de la ciudad de Chicago y las mujeres de los estratos medios de la “ciudad de los Vientos” y de otras ciudades Norteamericanas. (Orsi, 1991:1998).

lencias estructurales" (Bourdieu, 1998) de las que son objeto.

La primera parte del artículo, a manera de introducción, reseña los anteriores hallazgos que realizamos en torno a las estructuras socio-históricas que permiten comprender la devoción juvenil por San Judas Tadeo, las cuales nos sirvieron de base para analizar la apropiación del espacio público que realizan los jóvenes que se relacionan con este culto. La segunda parte describe, brevemente, las características metodológicas del trabajo. Posteriormente, presentamos un marco teórico que discute la relación entre religión y espacio público. La siguiente sección, el nudo del ensayo, describe las dinámicas sociales de los jóvenes devotos en el espacio público, signadas por el baile y el consumo de drogas, entre otras actividades sociales. Posteriormente se narra la reacción de las autoridades contra la apropiación juvenil del espacio público. Finalmente, presentamos algunas conclusiones y puntos de vista que vinculan los presupuestos teóricos de la devoción juvenil por San Judas Tadeo en su relación con la religión y el espacio público.

Las estructuras socio-históricas de la devoción juvenil por san Judas Tadeo

En pasados escritos hemos indagado sobre la historia de la construcción social de la devoción por San Judas Tadeo y su vinculación con las coyunturas de crisis económico-social (Serna y Ávila, 2013), razón por la cual sólo nos gustaría destacar algunos puntos importantes. Recordar que, siguiendo a Orsi (1998), el origen contemporáneo de la devoción por San Judas Tadeo en América y el primer registro de un desbordante fervor, se suscitó en la ciudad de

Chicago en el año de 1929, año que ha sido marcado en la historia como el de la "Gran Depresión" norteamericana. Coyuntura que coincidió con la promoción del santo que realizaba el padre James Tort en su comunidad de trabajadores de la naciente industria, compuesta por migrantes latinos, principalmente mexicanos, quienes sufrieron los estragos de la falta de empleo y seguridad social, especialmente en materia de salud. (Hobsbawn, 1998:98-100.)

James Tort, padre de la devoción moderna por San Judas Tadeo, pertenecía a la congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María (Orsi, 1998:5), conocidos mundialmente como Misioneros Claretianos, (Demenghi, 1994), una congregación católica que tiene diversas misiones alrededor del mundo, una de las cuales es la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, recinto en el que la imagen de San Judas Tadeo fue promovida en la segunda mitad del siglo xx, y que se fue identificando poco a poco con la feligresía, hasta posicionarse, en 1982, año de la crisis neoliberal en México, como el santo patrono del templo, desbancando a San Hipólito,³ santo al que originalmente se le ofrendó el recinto como conmemoración de la derrota del imperio mexica (De Segura, 1995:56). Ya desde esa década, uno de los principales milagros por el que los feligreses pedían la intercesión de San Judas Tadeo, era la obtención, mantenimiento o mejora del empleo, así como la conservación de la salud propia o de los familiares cercanos.

Desde entonces a la fecha, se han presentado diversos incrementos en el fervor por San Judas Tadeo en la ciudad de México, siendo el

3. A San Hipólito se le conoce como santo patrón de las tropas españolas.

más reciente el originado en el año del 2008, curiosamente otro año de crisis mundial, que, entendiendo los periodos de crisis como fenómenos de mediana duración temporal y no sólo como coyunturas, se extiende hasta nuestros días. El rasgo característico de esta reciente efervescencia, que ha sido notado tanto por las autoridades eclesiásticas, medios de comunicación, feligresía y opinión pública, es la presencia de una cuantiosa devoción juvenil por San Judas Tadeo.

Fue esta característica la que nos motivó para realizar, a finales del 2009, nuestras primeras investigaciones sobre la relación que existe entre juventud y devoción a san Judas Tadeo. A través de las observaciones que realizamos, la investigación documental y el levantamiento de 182 cuestionarios, de corte exploratorio, a jóvenes devotos, personas entre 15 y 29 años,⁴ obtuvimos un panorama, exploratorio, sobre las condiciones sociodemográficas de las y los jóvenes, especialmente en las esferas familiar, ocupacional, educacional y de condiciones devocionales. No pretendemos ser exhaustivos al respecto, pues los resultados ya han sido publicados en otros espacios (Serna y Ávila; 2011); lo que buscamos es sólo mostrar las características de los

4. Los cuestionarios fueron levantados por cuatro personas, los días 28 de los meses de julio-septiembre del 2010, en las Plazas contiguas, Zarco y de la Información, al Templo de San Hipólito; la selección fue al azar, una muestra por conveniencia, y el método de levantamiento fue cara a cara. Los cuestionarios tenían que ser realizados antes de que los jóvenes, por causas de consumo de inhalantes o bebidas embriagantes, se encontrarán en un "estado alterado, los resultados de estos instrumentos fueron utilizados, en parte, para cubrir la demanda de pruebas empíricas que nos demandó el subsidio del premio "Creación joven 2010", informe que tenía que estar listo en menos de un año. Estas limitaciones técnicas, las características del método y del instrumento, explican que la muestra haya sido relativamente pequeña.

jóvenes, bajo el supuesto de que existe la correlación entre las condiciones precarias de las y los jóvenes y su inclinación devocional hacia San Judas Tadeo.

En términos etarios, encontramos que existe cierta igualdad en el sexo de los jóvenes devotos, presentando una ligera inclinación de tres puntos porcentuales a favor de los varones, siendo el 53% de los encuestados varones, y el 47% mujeres. Aunque imperceptible, esta variación a favor del sexo masculino, a una mayor escala, se traduce en una mayor preferencia de los varones por San Judas Tadeo, lo cual también se relaciona con las potestades sociales que se le han otorgado al santo, patrono de comerciantes, choferes, policías, bomberos y demás oficios que representan riesgo e informalidad, desempeñados mayoritariamente por varones.

Se observa que la división sexual del trabajo también se expresa en la confesión religiosa, pues el 33% de los jóvenes encuestados decían que el "favor" que más le pedían a San Judas Tadeo estaba relacionado con la obtención o mantenimiento del empleo, pues en su realidad laboral, jóvenes que mayoritariamente se desempeñan como ayudantes de oficios varios, limpia parbrisas, empleados de la industria, choferes y demás oficios informales, es la certidumbre del empleo y los ingresos, lo que resulta su "caso más difícil de solucionar".

La segunda cuestión, con el 29%, sobre la que se elevan los rezos juveniles a San Judas Tadeo, tiene que ver con la conservación u otorgamiento de salud, primer milagro histórico con el que, institucionalmente, se relaciona a San Judas Tadeo, el cual es implorado, mayoritariamente por jóvenes devotas, quiénes, en ocasiones, acuden a la cita mensual para agradecer el nacimiento del niño que llevan en brazos, por la

recuperación de la salud del familiar enfermo o para pedir que se conserve la buena salud en la familia, condición ontológica indispensable para el desarrollo de las demás actividades. Cabe decir que un 3% de estos jóvenes entendían que su salud estaba relacionada con la posibilidad de dejar de consumir drogas, un elemento importante que analizaremos más adelante.

Estas condiciones que rodean la incertidumbre de sus juveniles vidas se vieron reflejadas en el tercer orden de milagros y favores pedidos por los jóvenes, 15% pedían seguridad en general, que podía ser interpretada como un cobijo ante el clima de violencia que imperaba en sus entornos cotidianos de vida o incluso con la certeza de sus vidas en el andar cotidiano. Sorprendente fue para nosotros encontrar que más de la mitad de jóvenes que cuestionamos habitaban las postrimerías del Distrito Federal, municipios como Ecatepec, Naucalpan y Chimalhuacan, figuraban como los lugares de mayor procedencia de los jóvenes, que se complementaban con los jóvenes oriundos de las delegaciones de Iztapalapa, Xochimilco, Cuauhtémoc, Azcapotzalco y Gustavo A. Madero; lugares que si bien son separados por las distancias físicas, se unen en el sentido de ser la residencia de las colonias con mayores índices de violencia y delincuencia, zonas de violencia y marginalidad.

Finalmente, las cuestiones relacionadas con la educación tuvieron el 13% de menciones: acreditar un examen o un año escolar o ingresar a una institución de nivel medio superior; se erigieron como una última causa desesperada de los jóvenes devotos. Una cuestión que si bien puede resultar sorprendente, resulta coherente, pues de los 182 jóvenes que cuestionamos, el 51% de ellos estudia, 27% trabaja y el

12% realizaba ambas actividades; sólo un escaso 10% no realizaba ninguna actividad productiva, pero justamente habían ido a San Hipólito para implorar por un trabajo o bien para su ingreso a alguna institución educativa.

La conclusión que obtuvimos sobre el recuento histórico (Serna y Ávila, 2013:118-128) es que existe una estrecha relación entre las situaciones de crisis socioeconómicas y el incremento del fervor religioso. Estos incrementos devocionales, interpretamos, se deben a que las "crisis" son situaciones en las que se observa la fragilidad de las instituciones económicas y sociales, fragilidad que provoca que las personas transformen las certidumbres cotidianas (Borja, 2003:22-23) como el empleo, el sustento y la salud, en "causas difíciles de solucionar" por los medios humanos, definiendo así su situación vital como una "situación desesperada" que sólo podría ser solucionada por medios supraterráneos, en este caso, la intercesión de San Judas Tadeo (Serna y Ávila, 2013).

Una segunda conclusión que se relaciona con la radiografía sociodemográfica de las y los jóvenes devotos, es que existe una estrecha "afinidad devocional" (Serna y Ávila, 2011b) entre los grupos más bajos de la escala social y la devoción por San Judas Tadeo: en Italia fueron los enfermos de Cólera a finales del siglo XVIII; en Santiago de Chile, a inicios del siglo XX, eran las prostitutas y los mineros; los migrantes desempleados por la "Gran Depresión" de 1929; las masas de mexicanos que sentían los primeros embates del modelo neoliberal en 1982 (Serna y Ávila, 2013:119-121); y desde el 2008, una buena porción de la juventud citadina que, por las características del santo, se asume como una "juventud desesperada". Al revisar las "causas desesperadas" por los que las y los jóvenes imploran al santo, encontra-

mos que piden, principalmente, empleo, salud, seguridad y educación. Así, entendimos que existe una evidente desigualdad en el acceso al "derecho a la ciudad" (Harvey, 2005; 2013), pues los ejes fundamentales sobre los que se rigen los "milagros" y "favores" de las y los jóvenes, son derechos que todo Estado moderno debería proporcionar.

De tal modo, gracias a la observación de las expresiones religiosas juveniles se puede apreciar cómo los problemas que viven en su vida cotidiana, su esfera privada, al ser derechos no satisfechos se convierten en problemas públicos, pues se encuentran íntimamente ligados con el papel del Estado como garante de estos derechos. Así, las expresiones públicas de fervor por San Judas Tadeo se podrían entender como el síntoma de un problema urbano, en el plano político, pues estas expresiones religiosas, se convierten en "... una respuesta local a estas deficiencias. Su campo se marca por medio del rechazo y la crítica a las instancias oficiales" (García, 1989:29), perdiendo legitimidad las instituciones modernas, en favor de la credibilidad que comienzan a ganar las explicaciones mágico-religiosas de la realidad.

Investigar en el espacio. Apuntes metodológicos

Desde nuestra primera investigación, realizada en el año del 2010, observamos que en los espacios contiguos al templo se reunían nutridos grupos de jóvenes,⁵ que desarrollaban sus diná-

micas de socialización en las plazas públicas, las cuales no necesariamente se relacionaban con la devoción a San Judas Tadeo, sino que éstas se caracterizaban por el consumo de drogas, alcohol, tabaco, inhalantes y marihuana; la participación y organización de ruedas de baile de reggaeton,⁶ la venta de drogas, principalmente inhalantes, "monas",⁷ y marihuana, así como observar los bailes y convivir con otros jóvenes que conocían en las plazas.⁸

Bajo una pregunta general de trabajo, los datos fueron recabados desde el mes de enero del 2011, hasta julio del 2012; ésta era: ¿Cuáles son las dinámicas de socialización juvenil que se desarrollan en la Plaza de la Información y en la Plaza Zarco? El método se ubica dentro de la metodología inductiva (González, 1999); primero recabamos los datos en el campo, guiados por una pregunta abierta de investigación, y posteriormente los ordenamos bajo un esquema teórico que nos permitiera interpretar, de manera coherente, la información que había-

y socializar, sin que ello incluyera participar de algún ritual religioso.

6. El reggaeton es un ritmo musical derivado del reggae jamaicano, con tintes de Hip Hop, que comenzó a originarse en las regiones panameñas alrededor de la década de 1980 y principios de los años noventa (Wayne y Pacini, 2010:3). Hoy día, el ritmo ha sido adoptado por la juventud capitalina, idealmente proveniente de los estratos bajos de la sociedad, como una forma musical que, entre sus características, expresa su identidad, cargada de connotaciones sexuales.

7. Es el nombre que se le da, en el argot juvenil a la práctica de empapar un pedazo de papel o estopa con thinner u otro tipo de solvente que se sostiene con el puño cerrado y el dedo índice extendido, cubriendo la nariz del joven; era la práctica más habitual entre los jóvenes

8. Cabe aclarar que, al ser nuestro objeto de estudio las dinámicas sociales de los jóvenes en el espacio público, nuestro estudio no se concentra en la construcción cultural y social de este grupo juvenil, es decir, no es un estudio sobre jóvenes, sino de las conductas urbanas de los jóvenes en el espacio público.

5. Los cuales, grosso modo, identificamos que se dividían en dos tipos de jóvenes: los "devotos", jóvenes que se reunían en las plazas antes o después de haber entrado al recinto religioso; y los "no devotos", jóvenes que asistían a las intermediaciones del templo de San Hipólito sólo para convivir

mos recabado. Esta metodología es distinta al modelo clásico hipotético deductivo, y es muy similar a lo que Howard Becker (2011) describe en su libro *Los trucos del oficio*.⁹ Para recabar los datos, nos apoyamos en diversas técnicas cualitativas y en el empleo de herramientas audio-visuales.¹⁰ De enero a abril del 2011, nos enfocamos en observar, participativamente,¹¹ las dinámicas de los jóvenes en las plazas, identificando constantes y patrones de convivencia, haciendo presencia en los espacios a efecto de disminuir el sentido de “extrañeza”, de los jóvenes hacia nosotros y viceversa. Fue a partir de mayo del 2011 que comenzamos a tomar fotos, videos y grabaciones con las que alimentamos las fichas de observación que realizamos desde ese mes hasta diciembre del mismo año; en las fichas describíamos las dinámicas observadas y las conductas de los participantes. En el último tramo de la investigación, de enero a julio del 2012, con la disminución de la intensidad en las dinámicas sociales de las y los jóvenes, producto de la intervención policia-

ca, las observaciones se limitaron a dar cuenta del proceso de expropiación de Plaza Zarco, en tanto comenzábamos a realizar el proceso de interpretación de la información recabada, es decir, construíamos el dato.

Finalmente, quisiéramos añadir una nota reflexiva en torno al método empleado y a nuestro ejercicio científico. Investigar en el espacio, esto es, compartir el mismo espacio físico en el que se desarrolla el fenómeno estudiado, nos permitió comprender cómo se encarnan las disposiciones sociales de los actores conforme a la posición que ocupan en el espacio social,¹² es decir, que resaltando la interrelación entre los espacios, estas disposiciones se encarnan, se materializan, en las conductas sociales que se desarrollan en el espacio público. Este principio es uno de los ejes epistemológicos que cruza, en ocasiones de manera oculta, todo el trabajo: “... la incorporación de las estructuras sociales en forma de estructuras de disposición, de posibilidades objetivas en forma de expectativas y anticipaciones, adquiero un conocimiento y un dominio prácticos del espacio circundante” (Bourdieu, 1999a:173).

Pero más allá de lo epistemológico, en plano empírico del método, investigar en el espacio provoca que, sin quererlo conscientemente, el investigador se vuelva un actor más del fenómeno que pretende comprender, causando con ello que su ejercicio se vuelva indirectamente participante. En este sentido, si bien no participamos activamente en ninguna de las activida-

des sociales que realizaban las y los jóvenes, es innegable que el grupo de investigación, como los demás investigadores que convergían los días 28 de cada mes, se convirtieron en un asistente frecuente, en un actor importante dentro del “ritual de la juventud”. Las cámaras fotográficas y de video manejadas por los investigadores y reporteros, grabando los bailes, pidiendo que los jóvenes posaran para la foto, capturando el fenómeno, pidiendo entrevistas o testimonios, disecándolo a efecto de comprenderlo en sus estudios, en sus aulas, en sus salas de investigación, estas dinámicas crearon una relación estrecha entre el investigador y los investigados.

Los investigadores, al prestarles atención a sus dinámicas, hacían sentir a las y los jóvenes importantes, vistos, populares, aquí las cámaras cumplían un papel fundamental, pues el sentido social de la foto dentro de la sociedad digital contemporánea los hacía sentirse famosos. Este sentimiento de prestigio facilitó, al menos en lo que respecta a nuestro grupo de trabajo, el desarrollo de la investigación en una población que vista desde el estigma, se presenta violenta y de poca confianza.¹³ Estos vínculos, que si bien no fueron estrechos ni afectivos, si nos permitieron, en primera instancia, dejar de ser “extraños” en el espacio, si bien las y los jóvenes no nos reconocían

como devotos, como parte de su grupo, tampoco nos veían como personas que atentarán su integridad y sus prácticas.¹⁴ En segunda instancia, esta cierta familiaridad nos permitió recabar gran parte de los datos cualitativos en su “estado natural”, es decir, sin la mediación de un instrumento metodológico de entrevista o cuestionario,¹⁵ lo cual, más que restarnos objetividad, nos permitió obtener datos y testimonios de las y los jóvenes, consideramos, más fieles que si hubiéramos definido la situación social de nuestras pláticas bajo la directriz de una entrevista o un cuestionario.

La religión, de la esfera privada a la plaza

Con el advenimiento de la sociedad moderna, señala Habermas (1964:51), la posición de la Iglesia en relación con lo público cambió de ser autoridad para volverse una región de lo eminentemente privado, de tal modo, la confesión religiosa es una elección que compete al ámbito de la vida privada. En tanto, los recintos religiosos podrían ser catalogados como espacios semipúblicos, pues si bien están abiertos a todas las personas, sólo una porción de la población, aquella que comulga con el Credo, es la que se congrega en esos espacios, los construye, socializa en ellos y les da un significado.

9. En el cual detalla cómo construyó su investigación sobre las dinámicas de los estudiantes de medicina, partiendo de una idea de que la investigación se construye en un proceso continuo y dinámico, investigando.

10. Utilizamos grabadoras de voz, conectadas a un discreto micrófono externo, para captar las dinámicas sonoras de los jóvenes en el espacio. Empleamos una cámara digital, no profesional, para las tomas de video y fotografías, con la que captamos las dinámicas sociales que ilustran este ensayo. Gracias a la toma de fotos como forma de socialización entre los jóvenes, nos fue más sencillo y seguro de lo que esperábamos sacar la cámara y fotografiar o grabar las conductas juveniles en Plaza Zarco.

11. Cuando decimos “participativamente”, no nos referimos a que éramos parte de sus dinámicas sociales, es decir, no consumíamos drogas, ni bailábamos, ni éramos parte de su confesión religiosa, sino que era tanta la participación de los investigadores, estudiantiles o profesionales, que se acercaban al fenómeno juvenil por San Judas Tadeo, que terminaron por ser un actor más dentro de las dinámicas sociales que se representaban en Plaza Zarco.

12. Con ello, nos estamos apoyando en la “meditación pas-calina” de Pierre Bourdieu, respecto al sentido de la comprensión: “En oposición a Dhilltey, y partiendo de Pascal: “... por el espacio, el universo me comprende y me absorbe como un punto: por el pensamiento yo lo comprendo” (Bourdieu, 1999a:173).

13. Al respecto hemos de confesar que en nuestras primeras investigaciones, allá por el año del 2009, fuimos agredidos verbalmente por un grupo de jóvenes devotos que nos reconocieron como ajenos a su devoción, hecho que nos llevó a que, durante el primer semestre del 2010, utilizáramos una figura del santo para encubrir nuestros ejercicios de observación y comprar cámaras ocultas. Prácticas que no dejamos de realizar hasta después de que nos sentimos seguros para desarrollar nuestra investigación en el espacio, lo cual ocurrió justamente en los meses del 2010, en los que comenzamos a levantar los cuestionarios.

14. Incluso algunas y algunos de los jóvenes nos reconocían y platicaban de nosotros, abiertamente, sobre el motivo de sus actividades ese día, sea como devotos, como consumidores de “monas”, como participantes de los bailes o como vendedores de “monas”.

15. Sin que ello quiera decir que partíamos de la nada para extraer los datos, sólo que extraíamos los datos, los motivos y sentidos de las actividades de las y los jóvenes en el espacio público, a través del establecimiento de charlas, hablando de joven a joven.

Por su parte el advenimiento de la sociedad moderna, desde el esquema teórico de Norbert Elias, supuso un “proceso civilizatorio” que concentró en el Estado las atribuciones sobre el “monopolio de la violencia” y la regulación de las conductas sociales (Elias, 2009). Al trasladar este esquema al estudio del espacio público, desde una óptica liberal, el Estado se convirtió en el guardián de las conductas, socialmente aceptadas bajo el rótulo de lo “público”,¹⁶ que podían representarse en el espacio urbano. Así, el Estado, en el ideal moderno, es quien garantiza:

...la igualdad, si no de derechos políticos, si de derechos civiles básicos, garantizados por un poder público que detenta el monopolio de la violencia física en nombre de todos; la eliminación de derechos atribuidos en forma exclusiva a determinados grupos; la constitución de un conjunto de bienes y espacios urbanos asignados jurídicamente al uso de todos, y la difusión de establecimientos y locales destinados a servir al público anónimo (Duhau y Giglia, 2010:391-392).

En caso de que los particulares utilicen el espacio urbano de un modo que violento o contravenga las disposiciones establecidas por el Estado, y con ello suspenda su carácter público, éste, dentro de sus atributos, tiene a su disposición el instrumento de la expropiación, que a grandes rasgos, puede entenderse como la suspensión de la propiedad privada en favor del interés público (Azuela, 2009:181), que en términos del espacio público, podría entenderse como la suspensión de los usos de los particulares en favor de garantizar el acceso y

16. Entendiendo por ello, desde el pensamiento liberal, lo relativo al bien común.

uso público del espacio urbano. En su análisis, jurídico sociológico, Antonio Azuela identifica tres elementos que constituyen la figura de la expropiación: “1) su relación con el orden constitucional, que incluye la definición sobre los derechos de propiedad y la relación entre diferentes ramas y niveles de gobierno; 2) el uso de la expropiación en el contexto urbano; 3) el tercero tiene que ver con el tratamiento legal de la expropiación como una expresión de la cultura de lo legal” (Azuela, 2009:182).

No obstante, esto no quiere decir que los usos del espacio urbano de los particulares se rijan estrictamente bajo el designio de las reglas y límites jurídicos del bien público, sino que también van a utilizar el espacio público en beneficio de sus intereses particulares; esto es lo que podemos entender como apropiación. Las apropiaciones que hacen los particulares del espacio público son diversas, como diversos son sus intereses; pueden ser de índole económico, en los que el comercio en el vías y espacios públicos sería el mejor ejemplo; con fines políticos, como podrían ser las manifestaciones o mítines en el espacio urbano; con fines culturales, como los que representaría una roda de capoeira en la plaza de la ciudad; o los de corte religioso, como la forma en la que los devotos trasladan sus rituales al espacio público.¹⁷

Estos rituales, formas de apropiación religiosa del espacio público, los entendemos como “...el proceso mediante el cual los grupos sociales hacen suyo el espacio significándolo. Es decir, generando identificaciones particulares sobre un lugar específico. En este proceso no

17. Al respecto, Max Weber le otorga al término de apropiación un sentido eminentemente económico; sin embargo, ello no quita que reconozca otro tipo de apropiaciones, entre ellas, las de índole cultural (Torres, 2011).

sólo se le otorga sentido al espacio, sino que se generan elementos que favorecen la identificación y la pertenencia” (Portal, 2009:63). Estas apropiaciones, de forma general, pueden ser de dos tipos: a) transitorias en el espacio, pero permanentes en el tiempo, es decir, con una periodización establecida y culturalmente significativas; b) perdurables en el espacio, pero no así en el tiempo, además de que su grado de significación es local o privado.

Las primeras serían, por ejemplo, las procesiones y peregrinaciones que tienen el poder de limitar, por un lapso de tiempo, el tránsito de vialidades enteras, dotando al espacio público de un componente simbólico y cultural, que si bien no se convierte en parte del espacio, no se materializa, si lo hace en el tiempo, en la medida que se vuelve una tradición con una calendariación específica, a este tipo de apropiaciones religiosas es a las que pertenece, en general, la devoción juvenil por San Judas Tadeo, trasladada al espacio público. Por su parte, existen aquellas expresiones religiosas más pequeñas y simbólicas, pero que permanecen por un mayor tiempo en el espacio público, hasta hacerse parte del mismo espacio, tales como los altares religiosos de los barrios y las cruces apostadas en algunas vialidades de la ciudad¹⁸ (Portal, 2009), apropiación que si bien podría hacer referencia a la imagen de San Judas Tadeo, no es tema de este trabajo.

Decimos, como mostraremos adelante, que la devoción por San Judas Tadeo, tanto su expresión juvenil como de los feligreses en su conjunto, pertenece al primer orden de apro-

18. Como lo describe la autora en su texto, estas cruces conmemoran el fallecimiento trágico de alguna persona en el espacio donde se coloca la cruz, haciéndolo público, del conocimiento del transeúnte, rindiendo así un homenaje al difunto (Portal, 2009:66-69).

piaciones religiosas, puesto que éstas son masivas, limitan el acceso al espacio público, pero sólo por un periodo de tiempo, es decir, no son apropiaciones prolongadas en el espacio. No obstante, le han dado un significado distinto al templo de San Hipólito y San Casiano¹⁹ y sus espacios públicos contiguos, dotándolo así de un significado cultural, que además tiene una periodización, es decir, perdura en el tiempo, pues se realiza cada 28 de mes y con mayor fuerza el 28 de octubre, día en que se conmemora a San Judas Tadeo en el santoral católico.

Sin embargo, las apropiaciones religiosas del espacio público no sólo implican significaciones culturales por parte de los feligreses, sino que, como ya mencionamos, estas llaman a escena a otros actores que también buscarán apropiarse del espacio público, persiguiendo diversos intereses, en ocasiones contrapuestos. Partiendo de lo general, mencionamos que la relación entre la regulación del Estado y las apropiaciones de los particulares, hacen que el espacio urbano, y sobre todo su carácter “público”, se encuentre siempre en negociación y disputa, pues, apoyándonos en las leyes de la física, al igual que

19. En el directorio de Iglesias y templos de la ciudad de México, existen al menos cinco templos de los que el santo patrono es San Judas Tadeo; no obstante, socialmente se ha construido la idea y la tradición de que la meca de la devoción se encuentra en el templo de San Hipólito y San Casiano. Incluso, como lo constatamos cuando en el 2010 realizamos una observación comparativa sobre cómo se celebraba el 28 de octubre a San Judas Tadeo en dos templos distintos: el de San Hipólito y el de San Judas Tadeo, localizado sobre avenida Politécnico Nacional, las dinámicas sociales de apropiación religiosa del espacio público son totalmente distintas; en San Hipólito las procesiones continuas, la gran verbena comercial, la convivencia en las plazas públicas aledañas, y en el norte de la ciudad, con una afluencia mucho menor, a pesar de que el templo lleva el nombre del santo; la celebración se asemeja más a la que se lleva a cabo en las celebraciones de los santos en los barrios, con ferias y juegos pirotécnicos.

dos cuerpos no pueden ocupar el mismo espacio, la apropiación del espacio urbano por parte de un particular limita la apropiación que, del mismo espacio, pudiera hacer otro particular. De tal modo, en teoría, el papel del Estado sería el de mediador entre los intereses de los particulares que buscan apropiarse del espacio, vigilando que ninguna de estas apropiaciones suspenda su carácter público.

Por otro lado, debemos de incluir en la ecuación a la misma institución religiosa que ostenta el monopolio de los símbolos religiosos, esto es, la forma “correcta” en la que estos deberían de ser usados por parte de los fieles, así como la función de sancionar aquellos usos indebidos de los mismos. Apoyándonos una vez más en Bourdieu, “Las interacciones simbólicas que se instauran en el campo religioso deben su forma específica a la naturaleza particular de los intereses que allí se encuentran en juego o, si se prefiere, a la especificidad de las funciones que cumple la acción religiosa, por una parte para los laicos (y, más precisamente para las diferentes categorías de laicos), y, por otra parte, para los diferentes agentes religiosos (Bourdieu, 1999b:47).

Esto nos lleva a decir que no se puede pensar a la feligresía, de cualquier culto o devoción, como un núcleo homogéneo y coherente, ni a la relación que éstos establecen con el santo como unívoca e institucionalmente dirigida, es decir, apegada al canon de la devoción que dicta la institución religiosa. Lo que, siguiendo la revisión de Bourdieu sobre el análisis sociológico del tema religioso, se plasma en dos polos que comprenden las pugnas dentro de lo que él entiende como “campo religioso”: “Las demandas religiosas tienden a organizarse alrededor de dos grandes tipos, que corresponden a

los dos grandes tipos de situaciones sociales: las demandas de legitimación del orden establecido propios de las clases privilegiadas, y las demandas de compensación propias de las clases favorecidas (religiones de salvación)” (Bourdieu, 1999b:51). Esto nos lleva a plantear el problema clave sobre la devoción popular, es decir, la apropiación de los símbolos religiosos por parte de los fieles y su apropiación religiosa del espacio público.

Abordando la relación entre espacio público y religión, para nuestros intereses, existen diferencias en la expresión de las confesiones religiosas, las cuales van más allá de las bases teológicas o de las formas de expresión de la religión. La primera diferencia entre credos es el grado de sociabilidad pública que estos despliegan, es decir, cómo las expresiones religiosas re-basan el espacio privado de su fe, y se trasladan al espacio público. En este sentido, partiendo de una diferenciación muy somera, las confesiones protestantes tienden a ser expresiones religiosas que competen más al individuo y a la esfera de su vida privada, en la cual la creencia se guarda en el interior, siendo la Iglesia un punto específico de reunión de la colectividad religiosa. En cambio, otras expresiones religiosas como los cultos católico-populares²⁰ desbordan los muros de la iglesia y llevan su fervor a las calles y plazas aledañas a los recintos religiosos. De tal modo, se realiza una apropiación religiosa del espacio público, que deja de lado su concepción de movilidad y tránsito para presenciar una gran verbena popular.

Es justamente sobre este tipo de cultos, los católico-populares, que observamos que la reli-

20. Existen algunos cultos en Asia en los que la peregrinación del Buda por las calles del pueblo es un ritual tradicional que congrega a toda la comunidad.

gión se torna en un problema de interés público, pues la apropiación del espacio cancela el ideal moderno de movilidad. Ante esta cancelación, el espacio público cobra la forma de medio político y de resistencia, pues detrás del discurso religioso que justifica la apropiación del espacio público, existe una serie de malestares que se hacen explícitos justamente cuando se trasladan las dinámicas socio-religiosas fuera de las murallas del templo; tomar el espacio público es también una forma de hacer públicas ciertas inconformidades. (Vicherat, 2007; Borja y Muxi, 2000).

Hurgando un poco, en la historia de la conquista de América Latina, el credo católico se convirtió en una evidente arma de dominación y colonización contra, en primera instancia, los cultos de las poblaciones originarias y, en segundo plano, contra los cultos de las poblaciones esclavas traídas de África (Klein y Vision, 182:2013). Si bien esta estrategia de gobierno tuvo los efectos deseados, también se convirtió en una válvula de rebelión (Scott, 2000), pues a través de los sincretismos se trasladaban las creencias, tanto prehispánicas como africanas, a las figuras de las vírgenes y los santos católicos, dando paso a una nueva cosmovisión propiamente americana, nutrida por tres raíces: la europea, la indígena y la africana (Klein y Vision, 2013:186), de la que nacieron expresiones religiosas como la “santería” o los cultos populares a los santos católicos.

Pese al disgusto de las autoridades, eclesásticas y gubernamentales, los sincretismos religiosos constituyeron una forma de cohesión, legitimidad e identidad para los negros, indios, criollos, mulatos y demás poblaciones mestizas que, relegadas de la élite colonial, construyeron sus propios referentes en relación con el patrono del pueblo o territorio. (Klein y Vision, 2013:201-

209). Esta religiosidad sincrética, ya americanizada, se expresó espacialmente en las festividades y carnavales, mezcla de las creencias prehispánicas y africanas (Klein y Vision, 2013:208), que hasta el día de hoy caracterizan a las festividades patronales de las colonias y barrios.

Estas, las festividades patronales, dan pie a una apropiación religiosa del espacio público, la cual es problemática porque cuestiona los usos modernos que sostienen la idea de lo público, y aún más problemática cuando los cultos se masifican. La presencia de devotos se incrementa exponencialmente, lo cual no sólo hace más visible la “publicación” de la creencia religiosa, sino que también convoca otro tipo de apropiaciones que van desde el comercio informal, hasta las formas de socialización de las personas en el espacio, como producto de las manifestaciones religiosas. Estas apropiaciones del espacio público, religiosas, comerciales y sociales, hacen que las autoridades gubernamentales se hagan presentes para garantizar la seguridad, movilidad y el libre acceso, características que le dan al espacio su carácter público, dentro de la idea moderna.

Por su parte, existe otro elemento que traslada el asunto religioso al ámbito público, el cual se relaciona con los milagros, las mandas, peregrinaciones y demás expresiones de la religiosidad de los devotos. Estas expresiones no son sólo expresiones públicas de su fe o agradecimiento, pues las personas al mostrarlas más allá de los límites del templo, realizan una “publicación” de la figura religiosa, proselitismo que da fe y testimonio de sus “poderes” y se convierte en el conducto principal de propagación de su devoción.

Como lo muestran algunos trabajos sobre los “santos salvadores” (Peso, 1989; Zamora, 1989),

sociológicamente, los “milagros” y “favores” que se les implora a las figuras sagradas son: problemas de salud, de empleo, de educación, de certeza laboral, de bonanza económica; todos y cada uno de ellos, en menor o mayor grado, tienen que ver con la insatisfacción de situaciones que, al menos en el papel, son derechos o garantías que deberían de brindar las instituciones modernas, entiéndase por ellas, principalmente, al Estado. De tal modo, tras los ruegos, existe una velada crítica al sistema, las plegarias son una forma de hacer “pública” una situación de desigualdad, de desamparo, ante la cual las personas no creen encontrar una solución en las instituciones humanas, y por ello, recurren a fuerzas superterrenales. Así:

Si hay funciones sociales de la religión y si, en consecuencia, la religión es susceptible de análisis sociológico, es porque los laicos no esperan o no solamente justificaciones de existir adecuadas para separarlos de la angustia existencial de la contingencia y del desamparo, o incluso, de la miseria biológica, de la enfermedad, del sufrimiento o de la muerte, sino también, y sobre todo, justificaciones sociales de existir en cuanto ocupante de una posición determinada de la estructura social (Bourdieu, 1999:49).

Esta relación expresa la problemática entre Estado y sociedad civil (Habermas 1964:52), sólo que habría que hacer notar que en este caso se refiere a una sociedad civil ubicada en las regiones más bajas del espacio social. Este sentido político de rebelión, de protesta, de insurrección velada (Scott, 2000), que ya era expresado por las poblaciones dominadas de la época colonial, hace que la religión se convertida en una cuestión que va más allá de las religiosidades, del colorido cultural y de lo

pintoresco de las verbenas expresando la tradición y las creencias de un pueblo que, históricamente, se ha sentido segregado por las instituciones gubernamentales y se basa en sus creencias para construir una idea de estar en el mundo, de dar sentido y certidumbre a sus acciones y en última instancia, en el sentido urbano, de hacer y ser parte de la ciudad.²¹

Ante las desigualdades urbanas, al no tener acceso a la arena pública, los “segregados” encuentran en las plegarias a las figuras religiosas, el camino para hacer públicas sus carencias, hallando en el cielo la esperanza de solución para sus problemas. “...La necesidad de justificaciones de existir en una posición social determinada, los mismos están directamente determinados por la situación social, y el mensaje religioso más capaz de satisfacer la demanda religiosa de un grupo –por lo tanto, de ejercer sobre él la acción propiamente simbólica de movilización–, es aquel que le aporta un (cuasi) sistema de justificaciones de existir como ocupante de una posición social determinada” (Bourdieu, 1999:50).

Esta reflexión teórica puede objetivarse y espacializarse en la relación que mantienen las autoridades públicas y eclesiásticas en torno a la apropiación religiosa del espacio público, con motivo de la devoción a San Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano, ubicado en el cruce de Calle Zarco y Avenida Hidalgo, que se originó a raíz de las multitudes que, mes con mes, se dan cita en el Templo e inundan las calles, avenidas, aceras y plazas que le rodean.

21. Pendiente queda una discusión teórica en torno a las tradiciones clásicas de la sociología que han abordado el problema de la religión versus esta postura que retoma el discurso religioso desde una interpretación de la subalternidad.

Ante tal desbordamiento del fervor religioso, las autoridades, a través de los efectivos de tránsito y control vehicular, intentaron darle continuidad a la movilidad en ese punto de la ciudad, que se colapsa por la celebración.²² Al unísono, las autoridades, mediante los cuerpos policíacos, se encargan de custodiar las conductas y la seguridad de los feligreses que se encuentran, en las calles y plazas, a la espera de entrar al templo o disfrutando de la convivencia social posterior a la celebración litúrgica.

Con estas acciones, el Estado cumple, dentro de la medida de lo posible, con sus funciones de vigilante del espacio público, pues aunque las apropiaciones tanto religiosas como comerciales, bajo el artículo 24, fracción IV de la Ley de Cultura Cívica del DF (ALDF, 2004), son ilegales por impedir el libre tránsito y el libre uso del espacio público, existe un espíritu de tolerancia y negociación de parte de las autoridades, quienes actúan desde un “derecho de excepción” ante estas prácticas urbanas.

Siguiendo el tenor del orden y vigilancia, las autoridades eclesiásticas del templo de San Hipólito han colaborado en el control de la celebración, instalando cámaras de seguridad en puntos estratégicos del recinto; también han contratado seguridad privada que vigila las conductas de los feligreses al interior del templo; coordinan puestos de atención con los representantes de Protección Civil y durante los sermones incitan a guardar las buenas conductas fuera de la iglesia. Es así que, entre las autoridades gubernamentales y eclesiásticas, se puede

22. La Línea 3 del Metrobús tiene que cambiar su ruta, pues la estación Hidalgo está cerrada; la avenida Hidalgo se encuentra bloqueada casi hasta su conversión a Puente de Alvarado; al igual que, en los meses más multitudinarios, el carril de la lateral de Paseo de la Reforma, con dirección a Palmas.



Figura 1. Vista panorámica del Templo de san Hipólito.

apreciar un ambiente de colaboración cuando las actividades religiosas, de índole privado, rebasan sus fronteras y se extienden a las calles, territorios de dominio público.

No obstante, delimitando el tema, al problematizar las prácticas de apropiación del espacio público con motivo de la celebración religiosa, el análisis empírico de las dinámicas sociales de las y los jóvenes nos permitió identificar los conflictos que estas apropiaciones mantenían con las instituciones religiosas y gubernamentales, es decir, con aquellas que ostentan, en primera instancia, el monopolio legítimo de uso de los símbolos religiosos y el monopolio legítimo de uso del espacio público. Esto no quiere decir que en el fenómeno no intervengan otros actores como los comerciantes informales o los demás feligreses fieles al santo, que también veían dañados sus intereses y restringidas sus apropiaciones del espacio público con motivo de las dinámicas que las y los jóvenes desplegaban en el espacio, sólo que éstas no fueron tan relevantes y no se manifestaron abiertamente en las disputas por la apropiación del espacio público.

Del templo a la plaza. Las actividades sociales de los jóvenes en el espacio público

Cuando decimos que uno de nuestros presupuestos teóricos es que la posición que ocupan las y los jóvenes devotos a san Judas Tadeo en la escala social, típicamente los escaños más bajos, influye en las formas de apropiación del espacio urbano; es decir, existe una correspondencia entre la posición en el espacio social y el uso del espacio público, entendemos que es una cuestión que no puede ser entendida como una determinación ecológica, como la relación entre la marginalidad y el espacio urbano dada por la Escuela Clásica de Chicago (Lezama, 2002:227-231); sino que la toma del espacio público por parte de los jóvenes es una forma de "hacer públicas", a la vista de toda la ciudad, los malestares y rebeldías contra aquellas carencias, segregaciones y violencias de las cuales podrían ser objeto.

De tal modo, más allá de las características morales de sus dinámicas, la apropiación del espacio público por las y los jóvenes relacionados con la devoción a San Judas Tadeo tiene, aunque poco convencionales, tintes políticos. Estas apropiaciones se realizaban en la Plaza de la Información y Plaza Zarco, espacios públicos contiguos al templo de San Hipólito y San Casiano. Respecto al diseño de los espacios, existen diferencias que permitían la realización de ciertas actividades sólo en una de las plazas.

La Plaza de la Información se encuentra sobre la Avenida Paseo de la Reforma a las afueras de las instalaciones de XWEQ; por transporte público se puede acceder a ella por una de las salidas del Metro Hidalgo, Línea 2, que corre de Cuatro Caminos a Tasqueña. Es un espacio público abierto, salvo por el pequeño pasillo que se oculta a la mirada ciudadana, cubierto por el muro de acceso de las escaleras del Metro y por el muro

del edificio de la radiodifusora. Los jóvenes suelen ocuparlo como un punto de encuentro para entrar juntos a la Iglesia, charlar y convivir después de la ceremonia; y algunos jóvenes inhalan, discretamente algún papel empapado en solvente, salvo que los policías que hacen guardia en la plaza lo impidan.



Figura 2. Plaza de la Información
Fuente: Grupo Habitus, marzo 2011

Por su parte, Plaza Zarco, se encuentra en el cruce de Avenida Hidalgo y calle Zarco, en la salida de la estación del metro Hidalgo, Línea 3, correspondencia Universidad-Indios Verdes. La plaza en adoquín rojo, es un homenaje al célebre periodista Francisco Zarco. Gran parte del año, 353 días, es el refugio de indigentes y personas en situación de calle. Los doce días restantes, el día 28 de cada mes, la apropiación del espacio se asemejaba a una gran fiesta multitudinaria al aire libre. En las primeras horas del día, la plaza cumple el papel de otros espacios públicos de su tipo, un lugar de encuentro y de paso. Los feligreses, en su mayoría jóvenes, se

congregan en este espacio para convivir, descansar, tomar alimentos y, algunos, para inhalar las primeras "monas" del día. A partir de las 3 pm, aproximadamente, esta dinámica cambiaba, las bocinas inundaban la plaza al ritmo del reggaeton, el líder del grupo llamaba a los asistentes para que hicieran la rueda; y las y los jóvenes, solitarios o en pequeños grupos, otrora dispersos, atendían el llamado. Ante la mirada inerte de la figura del santo, comenzaba el baile, las porras y la música, el otro ritual juvenil, igual de sagrado que la misa, y para algunos jóvenes, quizá más.

Le damos el carácter de "sagrado", en términos de Durkheim (2013), a las manifestaciones sociales de las y los jóvenes en el espacio público, pues sus interacciones creaban una auténtica "geografía urbana" (Sennett 1978:54) llena de símbolos, intercambios y significados que sólo podrían ser identificados y valorados por las y los jóvenes que comparten estas formas sociales de convivencia, que constituyen la identidad de un sector de la juventud ciudadana, la cual a través de sus representaciones corporales y dinámicas sociales se identifican entre sí y se diferencian del resto de la sociedad (Vicherat, 2007:57-58) e incluso de la población de feligreses. A veces son llamados, despectivamente, "chakas", "tepichulos", "guapiteños", "san juderos".²³

Resaltar esta manifestación juvenil no niega que existan otras formas de apropiación religiosa del espacio público,²⁴ sólo que ninguna

23. Entendemos estas formas sociales de denominarlos, secundadas y potenciadas por algunos medios de comunicación, como esa forma mediatizada en la que se construye socialmente la imagen del crimen y la inseguridad en torno a un grupo juvenil, como fue notado por Navarro, en su trabajo sobre la criminalización de los Maras en la frontera sur de México (2007:189-191 y 201).

24. Las apropiaciones religiosas del espacio público van desde la extensión de los rituales litúrgicos al espacio públi-



Figura 3. Vista panorámica de Plaza Zarco
Fuente: Grupo Habitus, 28 de enero del 2011

de ellas se ha cristalizado como un problema urbano para todos los involucrados en el fenómeno: autoridades eclesíásticas, comerciantes, feligreses y autoridades gubernamentales.²⁵ El principal componente de la apropiación juvenil del espacio público, es el de las prácticas sociales que realizaban las y los jóvenes en el espacio público de Plaza Zarco. Así, la "juventud religiosa", con sus bailes y consumo de enervantes, comenzó a ser, como en otras expresiones juveniles, la representación de la criminalidad y el peligro urbano, debido a la construcción de su identidad

co, gracias a la colocación de bocinas en Avenida Hidalgo y calle Zarco, hasta la vendimia de la verbena popular que realizan los cientos de comerciantes informales; y la entrega de ex votos, la presentación de imágenes monumentales del santo y demás formas de la religiosidad popular a través de las cuales los devotos hacen pública su identidad religiosa y su devoción por San Judas Tadeo.

25. Aunque para la institución religiosa, como ellos mismos nos comentaron, la presencia de los jóvenes es una cuestión ambivalente, pues por un lado es conveniente, en la medida que garantiza la reproducción generacional de la devoción y les provee de cierta legitimidad; y por otro, las dinámicas devocionales y sociales a través de las que manifiestan su fervor, también desprestigia la devoción a los ojos de la opinión pública.

corporal y a sus dinámicas sociales (Navarro, 2007:191), representantes de las “infernales” regiones ciudadanas (Borja, 2003:18), herejías en el espacio sagrado.

a) Tocar el cielo. El consumo de drogas en el espacio público

No es nuestra intención hacer una historiografía sobre el uso social de las drogas (Nateras, 2000:123-129), pero sí destacaremos el sentido social que tiene su uso como medio de escape de la realidad, cuando ésta se ha tornado insostenible, así como la concentración de su consumo en los grupos juveniles.²⁶ Aunque sería conveniente añadir que, cuando son los grupos juveniles quienes las consumen, también existe un vínculo de sociabilidad que se construye con base en compartir la experiencia de los estados alterados, de vivir y construir otra realidad (Nateras, 2000:120-121). Este último uso es palpable en la historia de las formaciones juveniles: desde la década de los años cincuenta con el consumo de alcohol, con un repunte del consumo de la marihuana por las comunidades hippies en las décadas de los años sesenta y setenta, llegando al presente, en el que diversos grupos juveniles,

26. En palabras del antropólogo y especialista en identidades juveniles, Alfredo Nateras, la relación entre las drogas y la juventud, va más allá del simple vínculo identitario cultural: “Ante la cancelación de la idea de futuro y de mejores condiciones de vida desde las instancias sociales de la educación formal e informal, muchos jóvenes, principalmente hombres, se reclutan en las filas del narcotráfico como ‘opción laboral’, acceso a las fuertes ingresos económicos y ‘status social’ (2000:125). La salida que observa Nateras en relación con el Narcotráfico, podría tener cierta similitud en los grupos juveniles relacionados con la devoción por San Judas Tadeo, los cuales se han incrementado en un contexto de crisis económico-social y que buscan respuestas “ante la cancelación de una idea de futuro...” en la idea de lo sagrado, asumiéndose como “causas desesperadas”.

dependiendo del estrato social del que procedan, han integrado el consumo de drogas dentro de sus prácticas de socialización, desde el alcohol, hasta la cocaína, pasando por la marihuana y con el consumo de sustancias sintéticamente creadas, conocidos como ácidos (Nateras, 2000:124, 126).



Figura 4. Jóvenes conviviendo y moneando en Plaza Zarco
Fuente: Grupo Habitus, 28 de julio 2011

Regularmente, el consumo de estas sustancias, con la salvedad del tabaco, se restringe al espacio privado e incluso a la clandestinidad. El consumo de alcohol es autorizado, e incluso promovido, en espacios semi-privados, como bares, discotecas, restaurantes y salones de convivencia; en espacios privados como fiestas, reuniones o al interior del hogar; socialmente tolerado en las personas que deambulan sin rumbo por las calles. En tanto el consumo de marihuana, cocaína y sus derivados, ácidos, inhalantes y demás sustancias que provoquen un estado de cons-

ciencia alterado, es ampliamente penado, tanto en el espacio público como privado.

Es a partir de estas restricciones en el consumo de drogas, y su permisión o prohibición en referencia al espacio y la situación social, que resultan sorprendentes, para la opinión pública en general y para el grueso de los feligreses en particular, aquellas dinámicas sociales de los jóvenes que, en parte, se construyen en torno al consumo público de drogas. Una de estas expresiones son los reaves, reuniones realizadas por jóvenes, como lo describe Nateras, idealmente pertenecientes al estrato medio-alto de la sociedad, en terrenos o espacios alejados de las zonas céntricas, en las que a lo largo de la madrugada, los jóvenes conviven entre el consumo de diversas drogas y el estridente sonido de la música electrónica (Nateras, 2001).

Otra expresión del consumo público de drogas se presentaba en la apropiación juvenil de la Plaza Zarco. A largo de las observaciones que realizamos en el lugar, por casi dos años, notamos cómo las y los jóvenes, con sus dinámicas de apropiación, convirtieron a Zarco en un lugar para el consumo y venta de drogas, principalmente de alcohol, inhalantes y, en menor medida, marihuana. El consumo de inhalantes, conocidas en el argot juvenil como monas, consumidas, regularmente, después de que se llevaba a bendecir la imagen de san Judas Tadeo, cuando el joven era devoto o cuando el joven no era devoto iniciaba en el transcurso o directamente al iniciar el “ritual de la juventud”, que comenzaba, alrededor de las 3 pm en la plancha de Plaza Zarco.

El consumo de “monas” propiciaba diversas dinámicas sociales; una de ellas era la venta de las mismas, expedidas por los mismos jóvenes, quienes también las consumían, portaban entre

sus ropas las botellas de plástico con thinner con las que vendían en cinco pesos la “mona” o la “mojada”. Una dinámica de la economía juvenil que no debe relacionarse con una práctica de narcomenudeo, entendida ésta como una de las fases del gran mercado económico del narcotráfico, o relacionada con otras prácticas delictivas, pues esta pequeña economía era utilizada para los jóvenes, bien para tener una pequeña fuente de ingresos con la cual financiar la compra de figuras religiosas, para el transporte de regreso a casa, para comprar comida, el reabastecimiento de inhalantes que posteriormente vendían o compartían entre los amigos. Por la gran cantidad de jóvenes que se reunían, los jóvenes percibían, dentro de sus concepciones, una veta económica en la venta de “monas”: “Ya saqué para mi renta”, “Con lo que saqué en las monas me compré mi San Judas”, nos decían los jóvenes que conocimos.

Sin embargo, paradójicamente, el elevado consumo, y las ganancias observadas, hacían que el “pequeño mercado de la mona”, se sa-



Figura 5. Joven comprando una mona en Plaza Zarco.
Fuente: Grupo Habitus, 28 de junio 2011.

turase rápidamente, pues otros nos confesaban: "...la venta está muy baja, hoy hay mucha competencia, ya todos quieren vender ...quise vender hoy, pero está bien erizo, mejor ya me las estoy acabando porque no he vendido nada, está bien perreada la venta".

Sociológicamente, como fue mostrado por Bourgois en su estudio sobre las dinámicas sociales de los migrantes puertorriqueños del Harlem neoyorquino en torno al crack (2010), el consumo de drogas se encuentra socialmente estratificado. En el caso del Harlem, el crack, es un derivado de la cocaína, fabricado con los residuos de esta sustancia, combinados con bicarbonato de sodio, en el mejor de los casos, el cual tiene un costo muy bajo en comparación con la cocaína, que lo hace accesible a los pauperizados bolsillos de los negros y puertorriqueños; aunque, por las mezclas con diversas sustancias, es una droga mucho más dañina y que, por su baja calidad, requiere una mayor cantidad de dosis para lograr el efecto deseado.²⁷

Caso similar sucede con las "monas"; el bote de medio litro de thinner llega a costar, aproximadamente, 50 pesos, con el cual se pueden em-papar hasta entre 30 y 50 "monas". Por ello es una droga de bajo costo, tanto para su consumo como para su venta. Es de fácil acceso, pues los materiales con los que se fabrica pueden ser conseguidos en cualquier tlapalería; y sus efectos son similares a los producidos por otro tipo de sustancias más costosas: alucinaciones, inhibición del apetito, fuga de la realidad, entre otros. Sin embargo, es sabido que los daños al sistema neuronal son graves e irreversibles.

27. Un ejemplo contemporáneo de esta dinámica se puede observar hoy entre la heroína y la droga casera de origen ruso, conocida como Krokodil, aunque sin los dramáticos daños que esta última causa en el organismo de quienes la consumen.

Es justo sobre los efectos donde realizaremos una última parada, pues el hecho de que las y los jóvenes busquen experimentar estos "estados alterados" del cuerpo y la consciencia, nos da indicios sobre los problemas de los que quieren huir, de su desesperación y de la forma en la que perciben su entorno. Típicamente son empleadas como medio de supervivencia por las personas en situación de calle. Es decir, que "el uso social de drogas también tiene que ver con sus prácticas y rituales, espacios e identidades, articulados en contextos históricos situados, que son justamente lo que produce y reproduce de manera dialéctica" (Nateras, 2000:126). Con textos que se relacionan, en el plano estructural, con las crisis socioeconómicas, y en el plano particular, el espacio privado, con dinámicas de crisis familiar.²⁸

b) La danza sagrada. El baile y sus expresiones sociales

Las ruedas de baile organizadas en Plaza Zarco eran uno de los principales motivos que, después de la visita al santo, congregaban cada mes a la población juvenil, quienes apreciaban los bailes de perreo y reggaeton organizados, especialmente, por un grupo de jóvenes que se hacían llamar "SJS". Las dinámicas dancísticas de los jóvenes nos permitieron observar cómo se construía, cultural y socialmente, la "geografía social" de los devotos a San Judas Tadeo, esa particular y

28. El 28 de agosto del 2011 llegamos alrededor del mediodía a la plaza para cumplir con nuestras observaciones mensuales; se nos hizo raro encontrar a un joven, que usualmente es partícipe de las ruedas de baile, "moneándose" a una hora tan temprana; nos acercamos a conversar con él y nos comentaba que estaba "moneándose" porque la noche anterior lo habían corrido de su casa, no había dormido ni comido.

transgresora forma de apropiación del espacio público.

La construcción de las ruedas de baile era el reflejo de la constitución de las jerarquías sociales, por nadie establecidas, entre las y los jóvenes, las cuáles eran conquistadas con base en la emergencia de liderazgos carismáticos y en el aprovechamiento de las condiciones sociales que le daban a las convivencias juveniles en el espacio público esa connotación fluida con la que Latour (2005) entiende que se ensambla la sociedad. El papel desempeñado por los SJS era importante por dos cuestiones: porque su líder marcaba las dinámicas sociales de la convivencia juvenil, y porque ellos eran quienes establecían las reglas de convivencia juvenil que imperaban en las ruedas de baile.

Las "porras", uno de tantos rituales juveniles, eran un elemento de cohesión e identidad de las y los jóvenes, tanto para los integrantes de los SJS, como al exterior, en referencia a las y los jóvenes espectadores.²⁹ Estas, y las demás dinámicas sociales, eran organizadas por "El Nenuco", como se hacía llamar líder de los SJS, líder carismático al que nadie eligió pero que todos seguían. De su presencia dependía el ambiente y organización de las ruedas de baile.³⁰ "El Nenuco" marcaba los tipos de baile que de-

29. Los jóvenes, al inicio de sus reuniones, solían pregonar "¡Una porra para el patrón! ¡Una, dos, tres! -organiza el líder gritando- Chiquitibum a la bimbomba, a la bio a la bam, a la bim bombá. San Judas, San Judas, ra-ra-ra -responden en coro los demás jóvenes-. En ocasiones, cuando la porra no tenía el entusiasmo esperado, el líder de los jóvenes, le interpellaba, a voz de grito, a los demás: ¿A esa porra le faltó?... ¡Huevos!, -responden los demás- y de nuevo, ahora con más fuerza, la porra volvía a comenzar.

30. El 28 de agosto del 2011 "El Nenuco" no asistió a San Hipólito, la rueda de baile lució desangelada, sin el mismo ambiente, sin la misma coordinación, los "subalternos" del grupo, como el "Araña", no tenían el mismo poder de atracción y convencimiento entre los jóvenes.



Figura 6. Organización de la rueda de baile en Plaza Zarco. Fuente: Grupo Habitus, 28 de julio 2011

bían de danzarse, si era perreo o reggaeton, en qué momento se "echaba una porra p'al Patrón" o en qué momento se lanzaba una consigna contra los policías que vigilaban la plaza. Sus bailes eran insuperables en los enfrentamientos varoniles de reggaeton, el muchacho con el que las chicas buscaban bailar perreo, quien autorizaba a los jóvenes a bailar.

Antropológicamente, tal vez sea el círculo una de las expresiones más antiguas y universales que expresa la fraternidad y la homogeneidad entre las personas que la conforman, pero también anuncia que las representaciones que se realizan al interior de este micro espacio cobran un significado pleno sólo para los participantes de la rueda. Es entonces la expresión de una apropiación, tanto física como simbólica, de una porción del espacio público. Es física en la medida en la que el espectáculo puede ser visto sólo si se entra dentro del campo visual de la rueda, invisible para quienes están fuera de ella. Es culturalmente "privado" en la medida en la que sólo las personas que com-

parten los mismos símbolos de identidad son capaces de otorgarles un significado; ellos no sólo ven el espectáculo, sino que también son capaces de apreciarlo (Bourdieu, 2011).

La rueda, como toda expresión de una colectividad social, se regía por normas y reglas sociales, nunca explícitas, pero que eran conocidas y reconocidas por todos los participantes y observadores del baile. Entre ellas destacan: las dimensiones del círculo, las cuales debían permitirle a los jóvenes bailar libremente: cuando se bailaba reggaeton, la rueda era un poco más amplia, misma que, por el morbo que causaba el baile, se cerraba cuando el ritmo cambiaba a perreo; cuando la rueda se cerraba demasiado, uno de los jóvenes tomaba a otro por las axilas y lo giraba del centro del círculo hacia afuera, al grito de "ahí les va banda", con el propósito de que los presentes se hicieran hacia atrás, respetando el espacio de baile.

Otra de las reglas que imperaba en la rueda, era marcada por la música. Si bien el ritmo era dirigido por "El Nenuco" y ejecutado por el "Dj", el papel actante (Latour, 2005:73) que cumplían las bocinas era de destacarse; si estos artefactos no estaban presentes, era imposible realizar cualquier tipo de baile, aún con la presencia de los SJS tenían que esperar la llegada de las bocinas, y luego negociar con los comerciantes alrededores, para que les permitieran "colgarse" de la luz. Luego, el compás de la música marcaba el ritmo de baile, aunque los que participaban eran, mayoritariamente, integrantes de los SJS, siendo los demás jóvenes remitidos a un grupo de espectadores.

Las ruedas se estilaban abrir al ritmo de reggaeton,³¹ el cual es un baile de exhibición,

31. Ante el desconocimiento del nombre por parte de los mismos jóvenes, hemos denominado a este baile con el nombre del ritmo musical con el que se baila: reggaeton.

similar al Hip Hop (Meghelli, 2013), en el que un varón retaba a otro varón para mostrarle a los asistentes quién bailaba mejor, sea porque sus pasos eran más elaborados que los de su contrincante o porque lograba dejar a su contrincante sin contestación, en cuanto habilidad en el baile, y por tanto en ridículo; con ello se posicionaba como una figura de respeto ante propios y extraños. El baile se realizaba, individualmente, por turnos, primero uno de los varones entraba al centro de la rueda y mostraba sus pasos, podía terminar retando a uno de los presentes o bien, sólo saliendo de la rueda; el contrincante que tomaba su lugar o aceptaba el reto, mostraba los mejores pasos de su "repertorio" con la intención de superar a su rival. Si bien, no existía alguien que determinará quién era el vencedor del duelo, eran las expresiones de júbilo o aprobación de los jóvenes espectadores quienes designaban al vencedor.

Así, este baile "sincrético" de diversas expresiones juveniles y ritmos musicales como el Hip-Hop, electrónico, ska y reggae, representaba una forma de construir una identidad juve-



Figura 7. "El Nenuco" bailando reggaeton. Fuente: Grupo Habitus, 28 de noviembre del 2011.

nil, tanto en el plano colectivo como personal, así como una forma de presentarse en público y representarse en el espacio público. Esto se puede apreciar en la medida en que esta población juvenil expresa y construye su masculinidad en relación con los demás varones, pues lo que se configura en el espacio del baile, es su posición en el grupo juvenil. La ejecución de los pasos, su calidad, dificultad e inclusive algunos movimientos de orden sexual, que buscan ridiculizar al oponente, juegan las veces de un encuentro por la supremacía masculina, siendo rituales sustitutos de otras manifestaciones de violencia tanto física como verbal. Al unísono, los bailes construían un micro espacio social al interior de los grupos juveniles, pues las "victorias" o la vistosidad de los pasos mostrados, dotando a su ejecutor de un capital simbólico que lo posicionaba dentro de la jerarquía de valoración juvenil (Blanco, 2008).

Si el baile varonil ofrece vestigios de la construcción del género en este grupo juvenil, la segunda forma del baile, conocida como perreo, muestra el posicionamiento, importancia, forma de apropiación y representación pública de las mujeres al interior de este colectivo, y fuera del grupo. El perreo es un baile con un alto contenido sexual en el que la mujer se coloca, dándole la espalda al hombre, en una posición en la que casi se apoya en cuatro puntos, el varón, a espaldas de la mujer, la toma por la cadera, y ambos contonean sus cuerpos al ritmo cadencioso de la música, simulando un acto sexual. Al igual que en el otro baile, éste tiene sus reglas no implícitas, como sus símbolos. En la rueda, usualmente, sólo podían bailar dos parejas, era el hombre, regularmente perteneciente a la "camarilla" de dirigentes de los SJS, quien escogía su pareja; contrario al alto contenido sexual, no se permitían otro tipo de contactos

sexuales que no fueran aquellos que se encontraban dentro de la simulación del baile.³²



Figura 8. Jóvenes bailando "perreo". Fuente: Grupo Habitus, 28 de agosto del 2013.

En esta forma de baile, a simple vista, se aprecia que el varón muestra un rol dominante, frente a los demás varones expectantes; pero también la mujer construye una posición de status a través del deseo sexual que es capaz de provocar; ella escoge con quien baila, cómo baila y qué permite dentro del baile, y posteriormente, con quien vuelve a bailar y con quien no.³³ Desde este punto de vista, sin negar las evidentes dominaciones simbólicas entre los sexos (Bourdieu, 2000), el papel de la mujer como

32. Incluso el tocamiento de una mujer, fuera de la rueda y de la situación de baile, era sancionado por los jóvenes, quienes al identificar al "agresor" lo golpeaban y correteaban hasta expulsarlo de la plaza, como lo observamos en varias ocasiones.

33. Aunque ciertamente, quizá por el bochorno que podría causarles a las jóvenes la ejecución de la simulación explícita del acto sexual que exige este tipo de baile, eran pocas las mujeres que se aventuraban a bailar este ritmo, lo cual hacía que, las que se atrevían, tuvieran una mayor valoración dentro de la jerarquía simbólica de los jóvenes.

subordinada se diluye un poco, pues, aunque la mujer se presenta en una posición sexual de dominación, refleja otro tipo de estructuras sociales, quizá la reproducción del espacio social del género en los círculos familiares y de convivencia de los jóvenes, y que mostrado en la representación de la mujer en el espacio público (Sennet, 1964:34-35). Sin embargo, también este tipo de baile, al trasladar el acto sexual de lo privado a lo público, rompe un esquema moral, demostrando la insubordinación juvenil, se convierte entonces en un acto de rebeldía. El baile y la sexualidad van de la mano, muchos grupos juveniles y muchos ritmos musicales conllevan contenidos sexuales, implícita o explícitamente; entre más explícito sean, son considerados más rebeldes.

c) Juveniles resquicios de devoción

Por último, y para brindar un contrapeso a las prácticas sociales de las y los jóvenes sancionadas por el orden social, eclesiástico y gubernamental, es justo señalar que existían otras formas de socialización en el espacio público, propias de la religiosidad popular, aunque no tan relevantes ni tan llamativas como las vinculadas al baile y al consumo de drogas. Algunos jóvenes utilizaban el espacio público para mostrarles a los demás feligreses su devoción por San Judas Tadeo, haciendo gala de las monumentales estatuas del santo, permitiendo que los fieles las observaran y pudieran fotografiarse con ellas; otros, mostraban su creatividad en las distintas maneras de representar la devoción por el santo, que iban desde las imágenes "talladas" en la piel, hasta los cuadros y diversos materiales con los que construían sus imágenes; por último, los peregrinos, hacían de las plazas un lugar de descanso después de los kilómetros y kilómetros recorridos.



Figura 9. Joven pagando una "manda" a san Judas Tadeo. Fuente: Grupo Habitus, 28 de enero 2012

Finalmente quisiéramos apuntar que, pese a haberlas presentado de forma individual, de ninguna manera estas formas juveniles de apropiación del espacio público eran excluyentes: estas manifestaciones podrían, hipotéticamente, ser realizadas por un mismo joven, el cual, podría ir a San Hipólito con la estatua del santo en la mano, después pasar a Plaza Zarco a inhalar "monas", mientras veía los bailes en la rueda, grieta porras y convivía con otros jóvenes.

La punición antes que la comprensión.
La criminalización de los jóvenes.

Al relacionar estas prácticas con el papel que juegan las instituciones, tanto religiosas como

gubernamentales, señalamos que, bajo los estatutos que rigen a cada una de ellas, éstas contravienen las formas institucionalizadas de uso, tanto de los símbolos religiosos, como del espacio público. Comenzando con la institución eclesiástica, ésta se encontraba en una situación ambivalente respecto a la devoción juvenil por San Judas Tadeo; por un lado la consideraban benéfica porque el número creciente de devotos le otorgaba cierta legitimidad a la devoción, sin dejar de mencionar los ingresos económicos que la efervescencia de la fe, en devotos jóvenes y no jóvenes, dejaba en las arcas del templo;³⁴ igualmente, las autoridades tenían el interés de captar a esta población juvenil con la esperanza de integrarlos a los cánones de la devoción y que con ello, se convirtieran en reproductores legítimos de la devoción.³⁵

No obstante, los beneficios que veían en la devoción juvenil, las autoridades del templo, también identificaban que las prácticas devocionales, y sociales en relación con la devoción, como el consumo de drogas y los bailes en el espacio público, eran prácticas que estigmatizaban no sólo a los devotos, sino a la devoción en sí, es decir, afectaban gravemente los intereses religiosos de la institución. Esto llevó a que las autoridades del templo de San Hipólito,

34. Sobre este aspecto, más que una sospecha, Orsi ha mostrado cómo la derrama económica que produjo la devoción en Estados Unidos fue uno de los motivos de su expansión hacia otras sedes de la Orden de los Claretianos, así como la permisividad de otras formas de devoción al santo, como las de orden epistolar, así como la creación de la Liga de San Judas Tadeo, una institución interna encargada de promover la devoción por el santo a nivel nacional y posteriormente, a nivel mundial (Orsi, 1991:219-220).

35. Sobre ello, cabe decir que permanece esta idea romántica del joven como un sujeto de renovación o cambio social (Margulis y Urresti, 2008).

to, desde las últimas administraciones,³⁶ realizarán infructuosos intentos por acercarse a las y los jóvenes a efecto de redirigir sus manifestaciones sociales y religiosas hacia los cánones institucionales o al menos hacia las manifestaciones religiosamente toleradas de la religiosidad popular. Aunque debemos aclarar, por la relación de cierta cercanía que mantuvimos con las autoridades eclesiásticas, que los intereses de las mismas no sólo se remitían a las posibles "rentas" que podrían extraer de este grupo poblacional, sino que también se manifestaba un abierto interés, "bienintencionado" –inspirado en la lógica de la piedad católica– en generar mecanismos de acercamiento con las y los jóvenes.

Por su parte, es preciso reconocer que las prácticas sociales de las y los jóvenes en la Plaza Zarco, el consumo de drogas y las ruedas de baile, bajo los estatutos de la Ley de Cultura Cívica del Distrito Federal, serían entendidas como dinámicas de alteración de la paz pública y podrían ser sancionadas con base en el artículo 24, fracción cuarta, y el artículo 25, fracciones segunda y quinta de dicha Ley, la cual infracciona estas conductas con 11 a 20 días de salario mínimo o de 13 a 14 horas de arresto, con un agravante señalado en el artículo 31, del doble de la infracción cuando las personas que la cometen se encuentran bajo los influjos del alcohol u otro tipo de estupefacientes (ALDF, 2004).

36. Estas consistieron, principalmente, en una dinámica que denominaron como "visiteo", en la cual algunas autoridades del templo se acercaban a los puntos de encuentro de las y los jóvenes, ofreciéndoles alguna golosina o fritura, con el propósito de hacerse presentes entre la comunidad juvenil, disminuyendo así la brecha entre las autoridades y la población juvenil, con el propósito de generar cierta familiaridad y confianza entre ambos grupos, cuestión que nunca sucedió.

Sin embargo, este recurso jurídico-administrativo no fue al que recurrieron las autoridades gubernamentales, quienes a partir de julio del 2011 decidieron usar la fuerza pública como medio de contención y erradicación de las conductas de los jóvenes en Plaza Zarco. La acción de los cuerpos policíacos, registrada durante el período de julio del 2011 a julio del 2012, la dividimos en cuatro fases:

- 1) Del 28 de julio al 28 de agosto del 2011, consistió en un aumento de la presencia policíaca en la Plaza Zarco y el inicio de los primeros decomisos de drogas;
- 2) El 28 de septiembre del 2011, la operación policíaca, a la que los mismos oficiales llamaron "Operación Barredora", aumento los decomisos acompañados de detenciones, acciones que provocaron fricciones entre los jóvenes y los cuerpos policíacos, que terminaron con enfrentamientos físicos entre ambos grupos;³⁷
- 3) A partir de noviembre del 2011, después de una "tregua" por ser el 28 de octubre día oficial del santo, los granaderos se presentaron en los linderos de plaza Zarco, la cual comenzó a ser acordonada, sirviendo como filtro a través del cual los policías seleccionaban, por su apariencia y después de una revisión física, qué jóvenes podían ingresar al espacio público, cerco que tam-

bién les permitió impedir la realización de las ruedas de baile;

- 4) Este cerco se fue cerrando paulatina-mente, hasta que el 28 de abril del 2012 fue definitivamente expropiado por los cuerpos policíacos, impidiendo que cualquier persona, fuera joven, devoto o comerciante, hiciera uso de la Plaza el 28 de mes, expropiación que duraría hasta julio del mismo año, cuando se liberó la plaza para que siguiera cumpliendo con sus funciones como espacio público.

De entrada, la simple presencia policíaca provocó un ambiente social de tensión entre ambos grupos, que por la historia en la que se han construido sus relaciones sociales, se repelen mutuamente; así, el policía ve al joven como un potencial delincuente y el joven ve al policía como un represor. Estas dinámicas, de violencia simbólica, se expresaban en las porras y canciones que, en tono de burla y provocación, eran entonadas por las y los jóvenes en las ruedas de baile. Ataques verbales eran suscitados en respuesta a la creciente acción de decomiso de inhalantes y retiro de los jóvenes, solitarios, generalmente de sexo masculino y un estado muy alterado, de Plaza Zarco. Retiros que en un inicio eran efectuados por los policías de forma pacífica, pero que, al calor de los ánimos y al surtir efecto los estupefacientes en el estado de ánimo de los jóvenes, comenzaban a teñirse de violencia por parte de ambos bandos. Fue este clima de fricción simbólica y física lo que terminó por provocar el conflicto del 28 de septiembre del 2011.

Ante el clima de violencia, las autoridades resolvieron acordonar Plaza Zarco, aumentar el número de efectivos, incluyendo elementos del cuerpo de granaderos, e impedir todo tipo de



Figura 10. Retiro policíaco de un joven de Plaza Zarco. Fuente: Grupo Habitus, septiembre 2011.



Figura 11. Plaza Zarco expropiada. Fuente: Grupo Habitus, 28 de abril del 2012.

reunión y aglomeración juvenil al interior de la plaza, dinámica que comenzó el 28 de diciembre del 2011 y fue gradualmente endureciéndose hasta que el 28 de abril del 2012, todos los accesos de la plaza se encontraban cerrados por vallas amarillas, utilizadas propiamente para marcar los cierres viales, impidiendo el acceso y tránsito a cualquier feligrés o ciudadano. Lo que entendimos como "la expropiación de Plaza Zarco", consideramos que fue una acción que para "recuperar" el espacio público de manos de las y los jóvenes prohibió todo tipo de acceso al mismo, cancelando sus características de espacio público. Una acción que no terminaría sino hasta el 28 de julio del 2012, cuando las vallas fueron retiradas, aunque no la cuantiosa presencia policíaca, permitiendo una vez más que el espacio pudiera ser gozado por la población general de feligreses, aunque vigilando el acceso y presencia de las y los jóvenes al interior de la Plaza Zarco.

Esta acción nos recuerda lo que Borja describió como la forma en que se resuelven las

supuestas crisis del "espacio público", las cuales no son más que la expresión espacializada de otras crisis, es decir, que la violencia que se expresa en el espacio, bien puede ser el reflejo o la catarsis de otro tipo de "violencias estructurales" (Bourdieu, 1998) que son sufridas por las y los jóvenes. Las cuales, ya hemos señalado, tienen que ver con la desigual garantía de sus derechos:

La crisis del espacio público, como otras, es "la crónica de una crisis anunciada". Frente a un cierto desentendimiento e incapacidad por parte de algunas ciudades para resolver sus problemas socioeconómicos y del bombardeo mediático sobre los peligros que suponen los espacios públicos, que se hallan ocupados por los "otros" que allí viven, venden o deambulan, la solución más rápida es decir que es necesario practicar un cierto "higienismo social" para sanear la ciudad. Se ha considerado previamente a la ciudad como una realidad patológica, y hasta "satanizada". La solución consiste en "limpiar" la ciudad de los otros, sustituyendo los espacios públicos por áreas privatiza-

37. El 28 de septiembre del 2011, alrededor de las 5 pm, mandos policíacos intentaban retirar de la plaza a un joven; toda la congregación juvenil protestó y se agolpó alrededor de los policías; entre la muchedumbre, el puño de un joven impactó, por detrás, el rostro de un efectivo; ante la agresión, el efectivo persiguió al joven, a quien derribó de una patada y propinó otros golpes, apoyado por sus compañeros; los jóvenes, tomando como pretexto la agresión, reaccionaron arrojando todo tipo de objetos sólidos hasta que lograron expulsar a los policías de la plaza.

das, consideradas como zonas protegidas para unos y excluyentes para otros. Se nos propone un sucedáneo de la realidad, lugares hipercontrolados, donde todo parece real, pero no lo es (Borja, 2003:24).

Desesperados e invisibles.

El problema urbano más allá del espacio

En ningún momento, a lo largo del ensayo, hemos pretendido justificar las dinámicas sociales que los jóvenes realizaban en el espacio público, incluso hemos reconocido que éstas contravienen las leyes de convivencia urbana que ha establecido el Gobierno del Distrito Federal; es decir, son infracciones al espacio público.³⁸ No obstante, lo que si hemos intentado es comprenderlas, partiendo de los presupuestos teóricos que, presumimos, caracterizan a la devoción por san Judas Tadeo, es decir, como una población que al ofrecer su devoción al santo se reconoce a sí misma como “una causa difícil o desesperada”, esto es, que no encuentran solución a sus problemas en las potestades humanas. Carencias que, todas ellas, paradójicamente son garantías que por Derecho deberían de ser cubiertas.

Una crítica velada a las instituciones públicas, para quienes esta facción del grupo de la juventud no existe, pues ellos no se ven reflejados en las políticas públicas destinadas a la juventud, las cuales están mayoritariamente

dirigidas a jóvenes que estudian el grado medio-superior, que presentan “aptitudes” empresariales, tienen deseos de desarrollo cultural o sobre el cuidado del medio ambiental. Es decir, es un tipo de juventud que de alguna manera está más cercana a la dinámica de reproducción del sistema social; fuera de ella quedan los limpia parabrisas, los que viven en situación de calle, las madres adolescentes, los que se emplean en los comercios, oficios y otras actividades informales, los que conviven en entornos de violencia al interior y fuera del hogar; todas ellas características ideales que observamos en las y los jóvenes devotos a San Judas Tadeo.

En este sentido, las exclusiones nos permiten deducir que tras la naturaleza del fervor religioso se expresa, en el plano más abstracto, un desigual acceso al “Derecho a la ciudad”, entendido como el goce pleno de los productos, espacios, convivencia y sociabilidad propia de los entornos urbanos (Harvey, 2013:20); y en el plano más concreto, el desconocimiento de los derechos y garantías que otros estatutos han garantizado para las y los jóvenes, como los contenidos en la Convención Iberoamericana de los Derechos de los jóvenes y del Proyecto de Ley para las personas Jóvenes del Distrito Federal.

Es por ello que consideramos necesario reconocer que, si bien podrían ser ilegales y moralmente incorrectas las prácticas que realizaban las y los jóvenes en el espacio público, las cuales constituyeron la expresión tangible del problema urbano en torno a la devoción juvenil por San Judas Tadeo, sería preciso realizar un análisis sobre las mismas, pues más allá de los bailes, el bullicio y el consumo de energéticos, éstas también pueden ser expresiones que representen en el espacio público el lugar

que ocupa esta juventud en el espacio social. El “perreo”, baile explícitamente sexual, pareciera ser una confrontación directa con los valores morales, como también una forma de expresar la censura de la que pudieran ser objeto por las instituciones adultas, las cuales cimentaron el comportamiento público bajo las inhibiciones de los apetitos naturales, reservados para el espacio privado (Sennett, 1978:123-124). Relaciones de dominación y rebelión que rememoran la concepción política de la juventud y de las luchas generacionales en el pensamiento de Pierre Bourdieu (2002).

En el caso del consumo de drogas, el problema más grave no es que estas sustancias se consuman en la vía pública, como es interpretado por autoridades y opinión pública, y quizá tampoco lo sean los devastadores efectos que el consumo de estas sustancias tiene en la salud de las y los jóvenes, especialmente en el plano neuronal; sino que entendemos, en concordancia con Nateras (2000:139), que el problema que debería estar en la preocupación pública es el significado del consumo de estas sustancias. Si bien ya el acercamiento de estos jóvenes a la devoción por San Judas Tadeo es un síntoma de la desconfianza que sienten y la segregación de la que son objeto por el sistema social, cuando esta “búsqueda de sororro” se complementa con el “escape de la realidad” que permite el consumo de drogas, estamos ante una juventud realmente desesperada, que no encuentra solución a sus problemas; para quienes la sociedad no brinda posibilidades de solución, pues en gran medida, los ha invisibilizado: una forma sutil de violencia a través de los juicios de criminalización y estigmatización que les impiden ver la raíz de sus necesidades y comprender sus actos en el espacio público (Borja, 2003:20). Así, enten-

demus que el acercamiento de los jóvenes al consumo de drogas es un problema devenido usualmente, de violencias estructurales de la sociedad y, por tanto, un problema de salud pública.

Desde nuestra perspectiva, el problema urbano no son las dinámicas juveniles por las que se apropiaban del espacio público, sino el significado que está detrás de esas apropiaciones; los clamores, los rezos, las carencias, la desesperación que se ocultan tras los bailes obscenos, tras la facha agresiva, tras los estados alterados, tras la fiesta y el bullicio. La religiosidad popular que cobra un nuevo sentido ritual en las convivencias juveniles, que si bien son la pintura de una infracción al espacio público, también son la representación de la deuda que se tiene con un sector de la juventud habitante de una ciudad que, irónicamente, se hacía llamar “la ciudad de la esperanza”.

En este punto se revela un poco de la profundidad y complejidad del problema; la solución no puede remitirse a la intervención de la fuerza pública como un pretexto para recuperar “el orden” y la “propiedad del espacio público”, acción que si bien logró restituir la “sana” convivencia los días 28 de mes en las plazas continuas al templo de San Hipólito y San Casiano, no ha logrado solucionar el consumo de drogas en los jóvenes, quienes continúan “moneándose” en las calles e intermediaciones de la Iglesia, ni ha disminuido los clamores de los jóvenes hacia el “patrón de los casos desesperados”, como tampoco ha evitado que los jóvenes sigan reuniéndose, aunque en menor número, para bailar en las intermediaciones de las plazas. Cuestión que también interpele a la millonaria política urbanística del gobierno del Distrito Federal (Gómez, 2012), que ha ignorado la recuperación de diversos espacios históricos, como

38. A grandes rasgos, la diferencia entre infracción y delito estriba en que por cometer una infracción no debería existir la pena de privatización de la libertad, siendo la multa económica o la asistencia comunitaria el medio para resarcir el daño. En cambio, el delito puede tener o no reparación de daño, pero forzosamente tendrá una sanción privativa de libertad, aunque, por la naturaleza interpretativa de las reglas jurídicas, existen excepciones a la regla (García, 1982).

las inmediaciones del templo de San Hipólito, recinto comprendido en la declaratoria de Patrimonio Cultural del Centro Histórico, dictada el 11 de diciembre de 1987, y que justamente se encuentra en medio de los dos espacios que ya han sido recuperados, fastuosamente, por esta política: la Alameda Central (Giglia, 2013) y el Monumento a la Revolución.³⁹

En este tenor, también es necesario hablar de la pasividad con la que la institución religiosa encaró el problema, el mismo que, funcionando como asesores externos, muchas veces advertimos e incluso sugerimos que, en las reuniones mensuales que las autoridades mantenían con los representantes del orden público de la delegación Cuauhtémoc, se desarrollará una apropiación cultural de los espacios públicos contiguos al templo de San Hipólito. No obstante, esta sugerencia no hizo eco en los representantes del clero, quienes, pese a la información suministrada por nuestros trabajos, se limitaron a seguir con sus actividades de “visiteo” y nuestra voz nunca pudo ser escuchada en las mentadas reuniones entre autoridades. Por ello, se podría señalar la omisión del clero, pues pese a ser conscientes del fenómeno y estar informados sobre el mismo, no realizaron acciones preventivas a tiempo, en un espacio que si bien es público, guardaba un estrecho vínculo con los intereses religiosos.⁴⁰

39. Actualizando los datos con visitas recientes al espacio público aludido, conviene decir que hoy día las inmediaciones al templo de San Hipólito y San Casiano han sido objeto de una remodelación del pavimento urbano.

40. Precisamente, una de las cuestiones que empantanaban la resolución del problema de la apropiación juvenil del espacio público residía en los desacuerdos que existían entre las dos autoridades, quienes se acusaban mutuamente de la emergencia del problema, repartiendo culpas y responsabilidades pero sin mirar una solución plausible de manera conjunta; por un lado, las autoridades gubernamentales decían que era un problema de la iglesia, pues la



Figura 12. Reunión de jóvenes fuera de Plaza Zarco. Fuente: Grupo Habitus, 28 de junio 2012.

Por ello, al ser un problema urbano complejo, consideramos que son las acciones integrales, que involucren a diversas instituciones gubernamentales: en el plano urbanístico, salubre, de atención a las adicciones, de prevención de embarazos, de integración económica, instituciones educativas, de promoción de derechos, desarrollo social, fomento cultural y por supuesto, de las propias instituciones religiosas; acciones que podrían allanar los caminos que sirvan como salida de la desesperanza de estos jóvenes. Incluso consideramos que la acción conjunta de algunas de estas dependencias, entre las que podríamos destacar al IMJU-VE, pudo haberse traducido en una apropiación cultural del espacio público, la cual podría haber nulificado las prácticas ilegales de las y los jóvenes en el espacio público, al tiempo que les brindaba canales de integración social y solución de sus necesidades y problemas.

concentración juvenil era traída por la fe al santo; y por el otro, las autoridades del clero, decían que los actos juveniles se desarrollaban fuera del templo, en el espacio público, saliendo así de los límites físicos de sus potestades.

En este sentido, reiteramos que este tipo de juventud, localizada en las regiones más bajas de la escala social, es altamente vulnerable. Vulnerabilidad que los debería de hacer acreedores a una política pública en materia de juventud, diferenciada, la cual, involucrando a diversas dependencias, pudiera dotarlos de las herramientas necesarias para solventar sus problemas mundanos, religión aparte, sin la intervención de “entidades divinas”. De lo contrario, al no desarrollarse este tipo de acciones integrales y transversales, la ciudad no sólo condenaría a miles de jóvenes, los adultos del mañana, a la desesperanza, sino que también, por omisión, sería productora de esta misma segregación social, la cual abona a la desigualdad, la pobreza urbana y la desesperanza en la ciudad.

Bibliografía

- ALDF (2004). “Ley de cultura Cívica del Distrito Federal.” Gaceta Oficial del Distrito Federal, 31 de Mayo, 2004.
- Azuela, Antonio (2009). “The use of eminent domain in Sao Paulo, Bogotá, and Mexico City”, en Ingram, Gregory K., and Yu-Hung Hong (Edits.) Property Rights and Land Policies, Lincoln Institute of land policy, pp. 181-204.
- Becker, Howard (2011). Los trucos del Oficio. Cómo conducir su investigación en ciencias sociales, Buenos Aires, Siglo XXI Editores.
- Blanco, Arboleda, Darío (2005). “Transculturalidad y procesos identificados. La música caribeña colombiana en Monterrey, un fenómeno transfronterizo”, Alteridades, vol. 15, núm. 30, julio-diciembre, 2005, México, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa, pp. 19-41.
- Borja, Jordi y Muxí, Zaida (2000). “El espacio público, ciudad y ciudadanía”. Barcelona, pp. 62-74.
- Borja, Jordi (2003). “Espacio público y espacio político”. Versión abreviada de capítulo 6 del libro La ciudad conquistada. Madrid: Alianza. Página de internet: <http://www.insumisos.com/lecturasinsumisas/Espacio%20publico%20y%20espacio%20politico.pdf>
- Bourdieu, Pierre, (1998). “La nouvelle vulgate planétaire”, Le monde diplomatique, diciembre 1998.
- _____, (1999a). “Meditaciones Pascalinas”, España, Anagrama.
- _____, (1999b). “Una interpretación de la teoría de la religión según Max Weber”, en Pierre Bourdieu, Intellectuales política y poder, Buenos Aires, Eudeba pp. 43-63.

- _____, (2000). "La dominación masculina", España, Anagrama.
- _____, (2002). "La juventud no es más que una palabra", en *Sociología y cultura*, México, Grijalbo-Conaculta, pp. 163-173.
- _____, (2011). "La Distinción. Criterios sociales del gusto", Barcelona, Taurus.
- Bourgois, Philippe (2010). *En busca del respeto. Vendiendo Crack en el Harlem*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Demenghi, Teresa (1994). *Más de cien años de San Hipólito desde 1892*. 2da edición. Demenghi, México. 1994.
- De Segura y Sagasti, Geroncio G. *Breve historia de la casa y comunidad claretiana de San Hipólito, 1982-1991*, México.
- Duhau, Emilio y Giglia, Angela (2010). "El espacio público en la ciudad de México: de las teorías a las prácticas". En *Desarrollo urbano y regional. Los grandes problemas de México*, v. 2, México, D.F. El Colegio de México.
- Durkheim, Émile (2013). *Las formas elementales de la vida religiosa. El sistema totémico en Australia (y otros escritos sobre religión y conocimiento)*, México, FCE.
- Elias, Norbert (2009). *El proceso de la civilización: Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*, México, FCE.
- García, Domínguez, Miguel Ángel (1982). *Teoría de la infracción fiscal*, México, Cárdenas.
- García, García, José Luis (1989). "El contexto de la religiosidad popular" en Carlos Álvarez Santa, et al. (Editores) *La religiosidad popular*, Editorial Anthropos, Barcelona 1989.
- Giglia, Angela, (2013), "Entre el bien común y la ciudad insular: la renovación urbana en la ciudad de México", *Revista Alteridades*, enero-junio 2013, Vol. 23, num. 46, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, pp. 27-38.
- Gomez, Licon, Adriana (2012). "Mexico City Urban Renewal: Public space renovations planned in multi-million dollar project". *Huffpost World*. 27 de diciembre del 2012 (http://www.huffingtonpost.com/2012/12/27/mexico-city-urban-renewal-public-space_n_2371969.html)
- González, Martínez, Luis (1999). "La sistematización y el análisis de los datos cualitativos", en: Rebeca Mejía y Sergi A. Sandoval, *Tras las vetas de la investigación cualitativa*, México, ITESO, pp. 155-173.
- Habermas, Jurgen (1964). "The public sphere: an encyclopedia article". *New German Critique*, No. 3:49-55.
- Harvey, David (2008). "The Right of the city", *New Left Review* 53, September-October 2008.
- _____, (2013). *Ciudades rebeldes. Del derecho de la ciudad a la revolución urbana*, Madrid, Akal.
- Hobsbawm Eric (1993). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires. Crítica. 2003.
- Herbert, Klein y Vinson Ben (2013). *Historia mínima de la esclavitud en América Latina y el Caribe*, México, El Colegio de México.
- Latour, Bruno (2005). *Reassembling the social. An introduction to Actor-Network-Theory*, Reino Unido, Oxford University Press.
- Lezama, José Luis (2002), *Teoría social, espacio y ciudad*, México, El Colegio de México.
- Margulis, Mario y Urresti Marcelo (2008). "La juventud es más que una palabra", en Mario Margulis (edit.) *La juventud es más que una palabra. Ensayos sobre cultura y juventud*, Buenos Aires, Biblos, pp. 1-11.
- Meghelli, Samir (2013). "Remixing the Historical Record: Revolutions in Hip Hop History", *Journal of Black Studies*, Vol. 37, No. 2, 2013.
- Nateras, Domínguez, Alfredo (2000). "De instituciones, drogas y jóvenes", en Gabriel Medina Carrasco, (Comp.) *Aproximaciones a la diversidad juvenil*, México, El Colegio de México, pp. 119-141.
- _____, (2001). "Jóvenes urbanos y drogas sintéticas: los espacios alterados", *El Cotidiano*, vol. 18, núm. 109, septiembre-octubre, 2001, pp. 28-36, Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco, México.
- Navarro, Briones, Javier (2007), "La construcción de un enemigo: seguridad, maras y derechos humanos de los jóvenes", en Alfredo Nateras, José Manuel Valenzuela, Rossana Reguillo, (Coords), *Los Maras. Identidades juveniles al límite*, México, UAM-Iztapalapa, Colef, Casa Juan Pablos, Pp. 187-208.
- Orsi, Robert (1991). "The center out there, in here, and everywhere else: The nature of pilgrimage to the Shrine of Saint Jude, 1929-1965", *Journal of Social History*; Winter 91, Vol. 25 Issue 2, pp. 213-232.
- _____, (1998). "Thank you St. Jude. Women's devotion to the patron saint of the hopeless causes", Yale University Press. New York. 1996.
- Peso, Moreno, Javier (1989). "Formas de religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a San Pancracio", Carlos Álvarez Santa, et al. (Editores), *La religiosidad popular*, Barcelona, Editorial Anthropos, pp. 545-563.
- Portal, Ana María (2009). "Las creencias en el asfalto: La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la ciudad de México". *Cuadernos de antropología social*, núm. 30, 2009. Universidad de Buenos Aires, pp. 59-75.
- Sennett, Richard (1978). *El declive del hombre público*, Barcelona, Península.
- Serna Luna Erick y Ávila Romero José Luis (2011). "Los de la esperanza marchita: apuntes sociológicos sobre la devoción juvenil por San Judas Tadeo". En *Libro anual del ISEE*, No. 13, diciembre 2011, Para el seminario conciliar de México (pp. 285-312).
- _____, (2013). "En busca de esperanza. Características sociales de la devoción juvenil por San Judas Tadeo". En Jesús Serrano, *Atención pastoral a la devoción a San Judas Tadeo*, México, Ediciones San Pablo, pp. 118-168.
- Scott, James (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*, México, Era.
- Torres, Castaños, Esteban (2011). "Los conceptos de apropiación y poder en la teoría de económica de Max Weber", *Revista de problemas del desarrollo*, 165 (42), abril-junio 2011, UNAM, pp. 141-160.
- Vicherat, Daniela (2007). "¿Qué tienen en común la identidad, el espacio público y la democracia?" En Segovia, Olga (edit). *Espacios públicos y construcción social: hacia un ejercicio de ciudadanía*. Chile, Ediciones Sur.
- Wayne Marshall, Raquel Z. Rivera, Deborah Pascini Hernandez (2010), "Los circuitos sociosónicos del reggaetón", en *Trans. Revista Transcultural de Música*, núm. 14, 2010, Sociedad de Etnomusicología, España, pp. 1-9.
- Zamora, Acosta Elías (1989). "Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla". En Carlos Álvarez Santa, et al. (Editores), *La religiosidad popular*, Barcelona, Editorial Anthropos, pp. 527-544.