



Identities: auto and hetero recognition
from the stigma in the juvenile devotion to
San Judas Tadeo

T E S I S

que para obtener el grado de

Doctor en Ciencias Sociales

presenta

César Rebolledo González

Tutor: Dr. Daniel Gutiérrez Martínez

Octubre 2014

Comité

Presidente

Vocal

Secretario

A Teresa, por acompañarme con luz y amor
en este camino de resistencia

A mi familia, por apoyarme siempre en todo
con tanto cariño

A mis alumnos, por recordarme día a día la
necesidad de dudar

A mis carnales, por compartir conmigo tanta risa
y darme perspectiva neta

Agradecimientos

El desarrollo y concreción de esta tesis doctoral fue posible gracias a una serie de personas e instituciones a las cuales quiero expresarles mi reconocimiento:

A los devotos de San Judas Tadeo que compartieron conmigo sus historias, pensamientos y fe. Gracias por confiar en el destino al que finalmente llegaron sus testimonios.

A la Iglesia de San Hipólito, por abrir sus puertas y darme acceso a entrevistas, información y libros de peticiones.

A Daniel Gutiérrez-Martínez, por su asesoría, apoyo y compañerismo durante estos años. Gracias por comprender las peculiaridades de mi proceso y no dudar de mi disposición para concluirlo.

A Emma Liliana Navarrete, por su participación, paciencia y apoyo como miembro del Comité de tesis y coordinadora del doctorado.

A los investigadores y personal administrativo de El Colegio Mexiquense, por el seguimiento y las facilidades que le dieron a mi trayectoria en la Institución.

A Michel Maffesoli y a todos los investigadores del CEAQ-Sorbonne, por recibirme siempre con los brazos abiertos en Francia y orientar el rumbo de mis investigaciones.

A Roberto Miguelez, por recibirme como “visiteur stagiaire” y retroalimentar mi trabajo en la Facultad de Ciencias Sociales de la “University of Ottawa”.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por el apoyo financiero para realizar los estudios y concluir la tesis.

A la Universidad La Salle, por brindarme licencia para ausentarme de las aulas y realizar mis estancias de investigación.

A la Universidad Iberoamericana, por alentarme a concluir la tesis a través de las últimas convocatorias para profesor de tiempo completo.

Índice

I. Introducción: delimitación y alcances de la noción de identidades en el análisis sociológico

- 1.1 Encuadre de objetivos y ponderación de elementos temáticos.....8
- 1.2 Dimensiones de análisis sobre el fenómeno identitario: bases para un enfoque *comprendivo*.....9
 - a) *Dimensión epistemológica*.....9
 - b) *Dimensión teórica*.....11
 - c) *Dimensión metodológica*.....14
- 1.3 Identidades y estigmas: hacia una contrastación conceptual.....16
 - 1.3.1 Significación de estigma.....17
 - 1.3.2 Noción de categorización social.....20
 - 1.3.3 Noción de estereotipo.....21
 - 1.3.4 Noción de prejuicio.....22

II. Estratigrafía para el análisis del fenómeno identitario en SJT

- 2.1 Sustratos de análisis.....24
- 2.2 La noción de identidades a partir de lo religioso y lo juvenil.....25
 - 2.2.1 Identidades religiosas.....25
 - 2.2.2 Identidades juveniles.....29
 - 2.2.3 La categoría juventud.....31
- 2.3 *Auto y hetero* reconocimiento a nivel de lo identitario.....33
 - 2.3.1 Las identidades desde el estudio de las representaciones sociales.....35
- 2.4 Perfil hagiográfico de SJT.....38
 - 2.4.1 El santo de las causas perdidas y los milagros imposibles.....43
 - 2.4.2 Historia de la devoción a San Judas Tadeo en México.....45

III. Encuadre metodológico

3.1 Propuesta metodológica para el estudio de caso.....51

3.1.1 *Hetero* reconocimiento.....53

3.1.2 *Auto* reconocimiento.....54

IV. Hacia una conceptualización de la noción de identidades: el caso SJT

4.1 Consideraciones preliminares.....65

4.2 Revisita a la emergencia del término *identidad*.....65

4.3 Identidades y conflicto.....68

4.4 Estado de la noción de *identidad*: entre la banalización y la moda.....72

4.5 La mitificación de la identidad.....77

4.5.1 Dimensión ontológica.....78

4.5.2 Dimensión ideológica.....79

4.5.3 La desontologización de las identidades.....81

4.6 El estigma contra los devotos de SJT, la profanidad según el otro.....90

4.6.1 El discurso de la prensa en la virtualidad: la fiesta y la moda.....93

a) Fiesta.....93

b) Moda.....95

4.6.2 La postura de la Iglesia con respecto a la devoción de SJT: la reorientación de la fe.....98

a) La diversidad en las peticiones.....99

Rehabilitación.....99

Salud.....100

Trabajo.....101

Protección.....102

Esoterismo.....	104
b) La significación del milagro.....	106
4.6.3 El etiquetamiento virtual en las redes sociales.....	112
a) <i>Youtube</i>	114
b) <i>Facebook</i>	122
c) Tianguis Cultural del Chopo: distancias y semejanzas con la percepción virtual de los devotos de SJT.....	126
4.7 El sentido de la identidad en los devotos de SJT.....	131
a) La metáfora de la conversión: la representación de la iniciación.....	133
Tradición-emancipación.....	133
Recomendación.....	136
Moda.....	139
b) El sentido de pertenencia.....	141
Barrio.....	141
Banda (<i>kombo</i>).....	143
Creencia.....	145
Devotos.....	147
c) Sentidos de la acción: la trascendencia de la identidad estigmatizada.....	151
Trascendencia de la religión.....	152
Trascendencia de la estigmatización.....	154
4.8 Identidades: sentidos de pertenencia y de la acción desde el ámbito religioso.....	159
4.9 Identidades: sentidos de pertenencia y de la acción desde el ámbito de lo juvenil.....	179
4.9.1 La juventud como construcción social.....	182
4.9.2 Juventud y divergencia.....	186
4.10 La devoción juvenil de SJT: un enfoque desde la noción de anomia.....	194

V.	Conclusiones.....	199
VI.	Bibliografía.....	204

I. Introducción: delimitación y alcances de la noción de identidades en el análisis sociológico

1.1 Encuadre de objetivos y ponderación de elementos temáticos

El objetivo general de esta tesis es contribuir a la conceptualización y operación de la noción de identidades¹ en ciencias sociales; en específico, a los apuntes sobre los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento en contextos de estigmatización.

El interés se centra en potenciar los alcances interpretativos del término identidades en el terreno de las representaciones sociales mediadas por estigmas. Por ello, resulta pertinente subrayar que la discusión teórico-epistemológica se ubica en primer plano; en tanto que la religiosidad y la juventud funcionan sólo como ejemplos que soportan el andamiaje metodológico construido para abordar *fenómenos extremos de identidad*,² como el aquí propuesto: la devoción juvenil a San Judas Tadeo (SJT).

En ese sentido, las interrogantes sobre la religiosidad y la juventud están circunscritas al campo de contraste entre las nociones de identidades y estigma. No es la religiosidad o la juventud ni los devotos jóvenes de SJT lo que en principio sustenta esta investigación, sino los procesos de conformación identitaria –en contextos de estigmatización– y las representaciones sociales que en estos ámbitos se desarrollan.

¹ A lo largo de la tesis haremos referencia a la noción de *identidades* (en plural) para remarcar su carácter social, procesual y multidimensional; en contraposición al carácter individualista (psicologizante), fijista (esencialista) y unidimensional que para algunos supone la *identidad* (en singular). Sin embargo, por cuestiones de estilo, en algunos momentos es posible que se lea *identidad* (en singular) en lugar *identidades* (en plural); en términos contextuales, esto será siempre justificado.

² Cuando hablamos de fenómenos extremos de identidad hacemos referencia a casos de *hipercatectización* identitaria específicamente situados. La identidad de una persona es multidimensional, se construye a partir de los diversos círculos de pertenencia en los que se desenvuelve. Sin embargo, hay ritualizaciones (fiestas, bailes, conciertos, juegos, ceremonias religiosas, etc.) donde los actores sociales privilegian una identidad sobre otra. La exageración de la apariencia y la saturación de símbolos de contraste nos ayudan a distinguir grupos como: los cholombianos, las barras de fútbol, los rockeros o los propios devotos jóvenes de SJT.

En otras palabras, la finalidad de este estudio es someter a revisión las principales teorías sobre las identidades, a partir del tratamiento empírico de las representaciones sociales que rodean a la devoción juvenil de SJT en la ciudad de México.

1.2 Dimensiones de análisis sobre el fenómeno identitario: bases para un enfoque *comprensivo*³

A manera de introducción, presentamos una visión general de las tres dimensiones de análisis que componen este trabajo:

a) Dimensión epistemológica

La epistemología es una rama de la filosofía que busca entender cómo y sobre qué bases se genera conocimiento en las ciencias. El análisis epistemológico de la noción de identidades nos habilita entonces para comprender sobre qué terreno se encuentran cimentadas las principales discusiones teóricas en torno a ésta.

La comprensión de los fenómenos identitarios se acompaña de problemáticas epistemológicas frente a las cuales hay que estar atentos. En las últimas décadas, por ejemplo, ha privado una utilización *esencialista* e *ideológica* del término identidad en la academia, que lo suele asociar con a las ideas de

³ Cf. David Le Breton, *L'interactionnisme symbolique*, PUF, París, 2004, pp. 5-7 (todas las traducciones en este trabajo son nuestras.). Hay dos grandes orientaciones que marcan la historia de la sociología: la explicativa y la comprensiva. A decir de David Le Breton, cada generación de investigadores acentúa con sus propias particularidades las ventajas de trabajar con una u otra. Mientras el enfoque explicativo sostiene que los hechos sociales deben ser estudiados como cosas –y subordina al individuo a una serie de causalidades que lo sobrepasan (lo determinan)–, el enfoque comprensivo pondera en primer sitio la cuestión del sentido y la construcción social de la realidad. “La sociología comprensiva –afirma el autor– se esfuerza por interpretar lo social a partir de la intersubjetividad de los actores y por poner en evidencia las lógicas que subyacen a sus acciones en sociedad [...] La comprensión es ante todo la comprensión de los intercambios entre actores que no podrían interactuar sin entenderse mutuamente. Ciertamente, los actores no poseen un conocimiento exhaustivo de sus razones –o las de los otros– para actuar, pero la sociología comprensiva plantea la hipótesis que éstas existen, y que es posible acercarse a ellas estudiando las maneras como los actores significan sus vivencias en sociedad”. En ese tenor, escogimos el enfoque comprensivo para subrayar la importancia de las relaciones intersubjetivas en los procesos de configuración identitaria, más allá de las determinantes geográficas y demográficas con que suele explicarse el fenómeno de las identidades.

substancia y de unidad. Ante esta tendencia, hablar de identidad en relación con la devoción juvenil a SJT puede prestarse a una interpretación equivocada en dos sentidos:

- 1) Desde el punto de vista ontológico, la identidad se entiende con un carácter inmutable, resistente –por así decirlo– al tiempo y al cambio; se le ve como la parte íntima que singulariza al actor, que lo hace único e irrepetible. No es casual que la identidad suela usarse como sinónimo de esencia, alma, espíritu o *yo verdadero*.
- 2) Desde el punto de vista ideológico, se alude a la idea de unidad en la identidad de los actores, es decir, a la idea de homogeneidad e indivisibilidad, como si la identidad fuese una relación entre idénticos (*nosotros uniforme*), o bien, entre entes unidimensionales (*yo único*).

Desde nuestra perspectiva, ambas interpretaciones de la identidad pueden terminar por generar estereotipos sobre el comportamiento de los actores sociales y producir efectos poco deseables en torno a la comprensión y tratamiento sociológico de la diversidad. En el caso de los devotos jóvenes de SJT, dichas pautas de comprensión nos orillarían a buscar unidad, homogeneidad y verdades ontológicas en la identidad (sea de los jóvenes devotos o bien del contingente devocional en general).

Las concepciones esencialista e ideológica de la identidad responden más a la inercia de su banalización que a un trabajo de teorización científica que vaya en consonancia con el *espíritu del tiempo*. De ahí que en esta dimensión de trabajo analicemos con particular ahínco los sustratos epistemológicos que perviven en dicho constructo. Se trata de una indagación acerca de lo que las teorías han definido como identidad, con el objetivo de subrayar de manera enfática lo que desde nuestro enfoque entorpece la comprensión de los fenómenos ligados a ésta.

Con ello logramos a la vez resaltar que, en la última década, autores como Edgar Morin, Zygmunt Bauman, Daniel Gutiérrez Martínez y Gilberto Giménez han producido una serie de argumentos que nos conminan a ampliar y mejorar nuestra concepción de las identidades. El trabajo epistemológico sobre dicho término constituye en sí un ejercicio de *deconstrucción* que reactiva el debate sobre sus alcances sociológicos y abre la posibilidad de asumir el reto heurístico: potenciar la noción de identidades como una unidad de análisis, es decir, como una herramienta conceptual e incluso metafórica, que nos permita dar cuenta de éstas como procesos multidimensionales, dinámicos y flexibles.⁴

b) Dimensión teórica

Como mencionamos en párrafos anteriores, las ideas de esencia y unidad siguen permeando en buena medida el entendimiento teórico de las identidades, quizá como reflejo inconsciente de las lógicas propias a la estereotipación social. En ese sentido, la utilización de las variables juventud y religiosidad tiene el objetivo de subrayar que la naturaleza procesual, multidimensional y flexible de las identidades es contraria al *fijismo* que suponen las etiquetas sociales o estereotipos, y que esto se acentúa aún más cuando la estigmatización interviene.

Hablar de la identidad de un grupo no equivale a detallar sus características a manera de retrato total; la identidad no es portadora de ninguna esencia. Las *identidades* constituyen un constructo sociológico que nos habilita para analizar los procesos de identificación y diferenciación de los actores (como el caso de los devotos jóvenes de SJT) en el seno de las interacciones sociales.

Las identidades *unen* y *separan*, y –al mismo tiempo que hacen visibles las dinámicas de distinguibilidad– generan sentidos de la acción entre los actores sociales. Como veremos a fondo en el desarrollo de este trabajo, las identidades funcionan como marcos de referencia que orientan e influyen en el comportamiento

⁴ La heurística puede ser entendida como una técnica de indagación o descubrimiento basada en métodos informales. Se le relaciona con la intuición del trabajo empírico y en ciencias sociales se le utiliza como metáfora para subrayar cambios de rumbo e innovaciones en la manera de abordar conceptos y fenómenos, o bien en la forma de elaborar hipótesis y proponer soluciones a un problema. Cabe mencionar que todos los autores mencionados son referidos con precisión en la bibliografía.

en distintos espacios y tiempos del contexto social. En ese tenor, la noción de identidades es una herramienta que nos brinda la oportunidad de inferir sobre los parámetros de interpretación y de representación que entran en juego durante las interacciones sociales.⁵

En tanto expresión transitoria de la *diferencia*, las identidades subrayan posicionamientos circunstanciales en los cuales se inscriben los actores sociales al afiliarse o alejarse entre sí. Por ello, vale la pena insistir que el objetivo de este trabajo no radica en encontrar la identidad cabal de los devotos jóvenes de SJT (o del contingente devocional en general), sino más bien en analizar los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento que se generan a partir de las celebraciones del día 28 en la iglesia de San Hipólito en la ciudad de México.

Aquí radica quizá el acomodo base de nuestro andamiaje teórico. Si tenemos claro que la identidad de un actor social es multidimensional y situacional –que ésta se construye a partir de diversos círculos de pertenencia en momentos específicamente situados–, habrá que tenerse en cuenta que hay casos en que una pertenencia (véase una identidad) se enarbola de manera más pronunciada que las otras.

Cuando hablamos de hipercatectización o identidades extremas referimos a la exageración de la apariencia y la saturación de símbolos de contraste que caracteriza a algunos devotos jóvenes en el contexto de sus ritualizaciones. Y a esta constatación habrá que añadir que son precisamente éstos jóvenes encabezan la estereotipación social que se hace de los devotos en general.

El contingente devocional de SJT es una muestra de que la identidad es un complejo juego de identificación y demarcación; y como tal, un encuentro circunstancial de representaciones discordantes (tanto internas como externas), y –en este caso en particular– de maneras diversas de encarar el estigma.

Como ejemplo de ello, baste citar una serie de ideas asociadas a la devoción: “SJT es el santo de los delincuentes”/“no todos los devotos somos delincuentes”; “los devotos a SJT son drogadictos”/“no todos los devotos somos

⁵ Cf. Daniel Gutiérrez Martínez, “Nota: acerca del curso ‘Diversidad, etnicidad e identidades’”, en *Anuario de Antropología Social y Cultural en Uruguay 2010-2011*, Facultad de Humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2011, pp. 246-247.

drogadictos”; “SJT es un pretexto para la fiesta y el exceso”/ “hay quienes sólo le venimos a rezar”.

Desde esta perspectiva, consideramos que el cruce de las variables religiosidad y juventud –en este caso sintetizadas en la devoción juvenil a SJT– nos permite abundar la discusión teórica de las identidades en dos niveles: 1) el las lógicas de identificación y diferenciación grupales, internas y externas; 2) el de los sentidos de acción en las interacciones sociales.

No sobra adelantar que la palabra identidad llegó a nuestra disciplinas para apuntalar la comprensión de movimientos sociales durante los años setenta. La identidad alude al conflicto, a la reivindicación de la diferencia ante escenarios sociopolíticos de tendencia homogeneizante. Y es desde esa perspectiva como la resaltamos en tanto que generadora de *sentidos de acción*: jóvenes, mujeres, minorías raciales, étnicas y religiosas constituyen ejemplos de las luchas por el reconocimiento a la diversidad emprendidas en ese entonces.

Los grupos religiosos y juveniles constituyen ejemplos de los procesos de identificación y diferenciación con respecto a la cosmovisión del *otro* (sea en términos institucionales o *societales*) y, al mismo tiempo, de los posicionamientos o marcos de referencias desde los cuales los actores dan sentido a sus acciones. Tanto las formas de religiosidad y ritualización que se desarrollan al margen de las iglesias centrales (santería, culto a la Santa Muerte, veneración a Malverde, devoción de SJT), como las expresiones fácticas y simbólicas de contracultura juvenil (*punks*, *colombianos*, *chavos banda*, etc.), nos permiten sostener que las identidades son en sí cristalizaciones de posicionamientos divergentes –no necesariamente conscientes– ante los paradigmas imperantes.

Pero ello no quiere decir que éstos se traduzcan siempre en un reconocimiento social positivo. Si las identidades materializan posturas ideológicas, afectivas, preferencias y gustos, su estigmatización social evidencia rechazo y, en algunos casos, deseos manifiestos de supresión.⁶

⁶ Baste recordar el caso de los llamados *emo* en México, quienes hace algunos años fueron objeto de estigmatizaciones vinculadas con la homofobia (se pronunciaban bisexuales y en algunos casos andróginos) y el tabú del suicidio (alusiones constantes a la depresión y exhibición de automutilaciones). Se tiene evidencia de golpizas y destierros contra éstos por parte de otros grupos juveniles, así como una oleada de

En ese sentido, el tratamiento teórico de las identidades nos conmina no sólo a valorar el potencial de la noción como forma de análisis de las interacciones sociales en contextos de estigmatización, sino también a visualizar el impacto que su enfoque conceptual podría tener en la discusión de políticas públicas, en específico aquellas que se dirigen a los jóvenes o se orientan a combatir la discriminación⁷.

c) Dimensión metodológica

A partir de una monografía sobre la devoción juvenil a San Judas Tadeo intentamos aterrizar las interrogantes epistemológicas y teóricas planteadas con anterioridad. La monografía es, vale la pena insistir en ello, un contexto de interpretación para los intereses teórico-epistemológicos de este trabajo alrededor de la noción de identidad. Consideramos que el fenómeno juvenil-religioso ante el cual acudimos arroja un caso bien delimitado y sobrecargado de identidad social, desde el cual podemos situarnos en el terreno de una performatividad ritual (de la exageración, del festejo) que termina por envolver a la generalidad de devotos.

Y es en ese sentido como los testimonios (representaciones) de *auto* y *hetero* reconocimiento alrededor de la devoción de SJT sirven como carburantes de nuestro engranaje teórico. Como se ha mencionado, la tarea principal en este trabajo es conceptualizar el término identidades, a fin de visualizar las aplicaciones prácticas que éste pudiera tener en el estudio de lo social. Si buscamos ubicarnos en un estudio de caso fue precisamente para experimentar desde una perspectiva comprensiva de qué forma dicha noción –en contraste con la de estigma– puede

notas mediáticas que hacían un llamado de precaución a los padres de familia. En especial recordamos los encabezados de algunos artículos en foros virtuales: “Creo que mi hijo es *emo*, ¿qué hago?”, “*Emos*: una moda peligrosa”, “No sé cómo ayudar a mi sobrina que es *emo*”. Los *emo* fueron prácticamente linchados de la escena social. Su estigmatización tuvo tal fuerza que éstos migraron hacia otras identidades, desapareciendo de los espacios públicos donde solían reunirse.

⁷ La palabra discriminación es ante todo parte de un vocabulario jurídico de alcances internacionales, y como tal alberga un sentido de combate y erradicación de las prácticas de exclusión (racial, religiosa, de preferencia sexual, etc.) prohibidas por la ley. Vale la pena apuntar entonces que la referencia a la estigmatización en este trabajo se recarga en el sentido moral de la exclusión social, y no en su vinculación jurídica con el término discriminación; aunque no por ello nuestra argumentación deje de constituir una posible contribución a la comprensión de la discriminación y a una consecuente generación de políticas públicas. Cf. Olivier Masclet, *Sociologie de la diversité et des discriminations*, Armand Colin, París, 2012, p. 6.

ayudarnos a tratar las cuestiones implicadas en las representaciones sociales sobre la alteridad, y las interacciones que a partir de éstas se generan. Por ello, el objetivo central de esta investigación, más allá de centrarse la devoción a San Judas Tadeo, es utilizar como ejemplo dicho fenómeno para ubicar nuestro planteamiento teórico.

La identidad es una palabra problema, mas no una palabra solución. Se trata de una realidad conceptual, no empírica, cuyo entendimiento exige rebasar las ideas comunes que se tienen de ésta. La noción de identidades nos permite tratar una serie de ideas, tales como la *pertenencia* y el *sentido de la acción*, pero ello no quiere decir que las identidades se encuentren en estado puro dentro de lo social, tal como suelen capturarla decenas de estudios referentes a los jóvenes (véase tribus urbanas, culturas juveniles, etc.).

No obstante, consideramos que una ritualidad tan sobrecargada como la de los días 28 de cada mes en la iglesia de San Hipólito –donde se celebra tradicionalmente a SJT–, nos permite visibilizar, a manera de tipo ideal *weberiano*, cómo se desarrollan los procesos de configuración identitaria. En ese sentido, indagar sobre la identidad social de un grupo no implica realizar un perfil prototípico de sus adeptos, sino remarcar cómo su composición en ámbitos de ritualización nos permite hablar de pertenencia y sentido de la acción a pesar de la diversidad y ambigüedad de las motivaciones, *visiones*, apariencias e historias individuales que lo componen.

Es necesario apuntar que la selección del caso de la devoción a San Judas Tadeo (SJT) respondió en primera instancia al cruce de dos variables que destacan en las discusiones teóricas sobre la identidad: la religión y la juventud. Pues consideramos que tal coyuntura nos permite comprender los fenómenos de *distinguibilidad* y *reconocimiento* como parte medular de los procesos de interacción social –desde el punto de vista de la divergencia. En efecto, trabajar con un grupo estigmatizado socialmente nos permite replantear nuestra concepción sobre los procesos de configuración identitaria. En esa lógica, al hablar de identidad en la devoción juvenil a SJT pretendemos:

- interpretar los procesos de configuración identitaria a partir de las ritualizaciones de los días 28;
- hacer visibles las maneras de significar los sentimientos de pertenencia y diferenciación de los devotos (jóvenes y no jóvenes);
- situar el rol del estigma en los procesos de conformación identitaria de los devotos de SJT

Conocer las representaciones sociales de la identidad en torno a la devoción juvenil a SJT implica determinar qué saben de ésta los actores inmiscuidos, qué se cree al respecto, cómo se interpreta y qué acciones se generan a partir de ello. De ahí que tanto los discursos propios al grupo analizado (*auto* reconocimiento) como aquellos que giran a su alrededor (*hetero* reconocimiento) sean en sí dos terrenos obligados de indagación para conocer los matices de configuración identitaria en cuestión.

Si se nos permite plantearlo de la siguiente manera: en este trabajo nos interesa conocer de qué manera la estigmatización social influye en la percepción que este grupo tiene de sí mismo, y por ende en sus maneras simbólicas o fácticas de reaccionar.

1.3 Identidades y estigmas: hacia una contrastación conceptual

Como puede observarse desde el título mismo de este trabajo, la noción de estigma juega un rol primordial dentro del tratamiento teórico de las identidades que aquí se emprende. Justamente porque –desde nuestra perspectiva– la intervención de esta variable hace posible remarcar cómo se desarrollan los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento por parte de los actores sociales.

Consideramos que el cruce de los términos identidad y estigma abre una oportunidad para nutrir el debate teórico en torno a las lógicas de pertenencia y demarcación que utilizan los actores sociales en el ejercicio de sus interacciones

cotidianas. En tanto que las identidades estigmatizadas constituyen casos paroxísticos⁸ a partir de los cuales podemos abonar el estudio de los procesos de configuración identitaria.

1.3.1 Significación de estigma

A decir de Erving Goffman⁹, los griegos acuñaron el término estigma para designar ciertas marcas corporales destinadas a exponer a las personas consideradas como inhabituales, detestables o indeseables dentro de una comunidad. Esas marcas se grababan sobre la piel con cuchillo o fierro incandescente y proclamaban a quien las portaba como un esclavo, un criminal o un traidor; un individuo infame, ritualmente impuro, el cual era necesario evitar, mantener a la distancia, sobre todo en los lugares públicos.

Este vocablo servía pues para rubricar la desacreditación social de aquellos sujetos cuyos atributos eran considerados como impropios. En otras palabras, el estigma era una marca de exclusión y evidenciaba la pérdida de derechos de quienes lo portaban para interactuar socialmente.

Pero, más allá de describir el uso de la palabra estigma para señalar *desgracia* en el plano cotidiano, las inferencias de Goffman sobre su significación primigenia giraban en torno a sus alcances conceptuales en el presente. Con el tiempo, el estigma dejó de ser una marca exclusivamente corporal, para convertirse en un aspecto más bien simbólico. El autor observa que el término se emplea actualmente en un sentido bastante cercano al original, pero se aplica más a la desgracia en sí misma (para quien lo porta) que a su manifestación corporal.

⁸ En medicina, el término paroxismo hace referencia a la manifestación aguda de síntomas en una enfermedad. Dentro de la semiología médica, se utiliza como advertencia de que el agravamiento en los padecimientos ha llegado a su límite. En sociología utilizamos dicho vocablo como metáfora para hablar de casos extremos que ejemplifican –con efecto de lupa– las características de patologías sociales comunes. En este caso, indagamos sobre las identidades extremas o paroxísticas de los devotos jóvenes de SJT para resaltar las lógicas sociales (es decir, en general, más allá del caso mismo de estudio) inherentes a las configuraciones identitarias. Cf. Jean Baudrillard, *Le paroxyste indifférent*, Grasset, París, 1997.

⁹ Erving Goffman, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1a. ed. 1963), Les Éditions de Minuit, París, 1975, pp. 10-11.

La definición de Goffman hace referencia al estigma como un acto de deslegitimación en el cual se quitan derechos a los sujetos cuyos atributos son considerados como deplorables dentro del sistema de ponderación social. Y es precisamente en este sentido como lo extrapolamos para estudiar las representaciones de la devoción juvenil a SJT a partir de la variable estigma (*los devotos de SJT son chakas, delincuentes, drogadictos*).

Al fijar, el estigma anula la posibilidad de la diferencia. Homogeneiza, reduce y, de alguna u otra forma, es evidencia de una negativa de reconocimiento identitario. El estigma generaliza al contingente devocional de SJT, lo unifica sin dejar posibilidad a la diferencia, le atribuye comportamientos en tabula rasa. Para Goffman, los portadores de estigmas sociales son objeto de exclusión y, en consecuencia, de una limitación de posibilidades que afecta su calidad de vida en sociedad:

[Es común que pensemos que] una persona portadora de estigma no es del todo humana. Partiendo de este postulado, nosotros practicamos toda clase de discriminaciones, por la cuales reducimos eficazmente –aun de manera inconsciente– sus oportunidades. A fin de explicar su inferioridad y de justificar que ella representa un peligro, concebimos una teoría, una ideología del estigma, que sirve también –a veces– para racionalizar una animosidad fundada sobre otras diferencias, de clase, por ejemplo. Nosotros empleamos todos los días toda clase de términos designando específicamente un estigma: bastardo, vil [...] para hacer una fuente de imágenes y metáforas, sin pensar siempre en su significación primera.¹⁰

Cabe señalar que la utilización de esta definición responde a nuestro interés por analizar cómo influye la estigmatización en la percepción que tiene de sí mismo el contingente devocional de SJT. Y que más allá de señalar su desgracia,

¹⁰ *Ibidem*. Si continuamos con el análisis semántico de la noción de estigma que hace Goffman, encontraremos que ésta vio engrosado su significado –y por ende su ambigüedad– con la llegada del cristianismo. Según el sociólogo, en esta etapa se agregó un significado-metáfora, el cual refiere a las erupciones sobre la piel que, según algunos testimonios, llegan a manifestar algunos devotos cristianos como manifestación de la gracia divina, y representan la encarnación del sufrimiento de Cristo durante su crucifixión. Así pues, conviene apuntar que la paradoja del estigma subraya los cambios producidos en cuanto al tipo de desgracias que despiertan la atención.

el fin de este trabajo de investigación es indagar sobre sus maneras simbólicas o fáticas –conscientes o inconscientes– de reaccionar ante ello.

Para abundar en nuestra posición respecto al complejo *identidad-estigma*, acudamos a manera de alegoría a la definición de etnocentrismo que proporciona Catherine Golliau:

Consiste en encontrar extraños, bizarros o risibles las costumbres que no son las propias. Se acompaña seguido de un enjuiciamiento desfavorable, en el mejor de los casos de una cierta condescendencia; en el peor, de desprecio. En todos los casos, de una incomprensión. El otro, para el occidental, ha sido sucesivamente a lo largo de la historia el bárbaro, el infiel, el salvaje o primitivo.¹¹

Si para Golliau recorrer la historia de la Etnología es hablar de encuentros *prejuiciados* con *otro*, repasemos ahora por qué decidimos acercarnos de esta manera al tema de las identidades. La estigmatización social reúne una serie de estereotipos negativos sobre determinado actor social (persona o grupo), que repercuten el rumbo de las interacciones en que éste participa.

En ese sentido, destacan algunos ejemplos de grupos estigmatizados que a todos nos resultan familiares, y que bien podrían utilizarse como pretextos para la reflexión en torno a la asimilación de los estigmas: judíos, homosexuales, negros, indios, mujeres, jóvenes, musulmanes, pobres, etcétera. No sobra insistir en ello, el estigma es una marca depreciativa que *marca* a quien la porta y, como tal, forma parte del conjunto de atribuciones que ayudan a determinar de manera genérica el estatus de los actores sociales.

Ahora bien, sabemos que la categoría social, el estereotipo y el estigma van de la mano con la comprensión social de las identidades. Y por ello subrayamos que, dentro del entendimiento sociológico, existen diferencias entre ambos términos, cuyas características vale la pena enunciar.

¹¹ Catherine Gaulliau, “L’identité dans l’ethnologie”, en *Comprendre l’autre*, Le Point, París, 2011, p. 7.

1.3.2 Noción de categorización social

A decir de J.-B. Légal y S. Delouvée, la categorización social permite dotar de sentido al entorno y hacerlo más previsible. El hecho de colocar a los individuos en categorías permite, frente a un actor social determinado, formarse una impresión rápidamente; hacer inferencias sobre aspectos no observables directamente (la personalidad), hacer predicciones sobre sus comportamientos, o incluso adaptar el nuestro en relación con los miembros de la categoría en cuestión: “La categorización social nos permite economizar tiempo, esfuerzos y energía, sirviéndonos de la pertenencia grupal de los individuos para hacer inferencias y sacar diversas conclusiones en eso que les concierne”.¹²

E. Goffman sostiene que la sociedad establece procesos que sirven para repartir en categorías a las personas y a los contingentes ciertos atributos que ésta estima como diferenciadores, y añade que éstos nos permite tener vinculación con los otros sin necesidad de otorgarles atención o pensamientos particulares:

Quando un desconocido se acerca a nosotros, sus primeras apariciones nos brindan todas las oportunidades para prever la categoría a la cual éste pertenece y los atributos que posee su *identidad social* –para emplear un término mejor que *estatus social*–, pues se incluyen atributos personales tales como la ‘honestidad’, así como atributos estructurales como la *profesión*.¹³

Sin embargo, es necesario señalar que la lógica de dicho proceso se sustenta en patrones estereotipados que albergan ideologías, creencias y valores, cuya cercanía con la noción de identidad puede llevarnos a abordar el fenómeno identitario de SJT de manera impresionista, emulando el saber ordinario en nuestros estudios.¹⁴

¹² Jean-Baptiste Légal y Sylvain Delouvée, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Dunod, París, 2008, p. 41.

¹³ Goffman, *op. cit.*, pp. 11-12.

¹⁴ No perdamos de vista que las categorías son producciones sociales y como tales son una marca de estatus que nos permite visibilizar el grado de inclusión o exclusión –y sus respectivas justificaciones– en el que se encuentran los sujetos *clasificados*.

1.3.3 Noción de estereotipo

La identidad no es equivalente al estereotipo. Si bien dichos términos poseen una compleja vinculación, resulta erróneo pensar a la identidad en términos generalizantes –véase categóricos–, pues ésta nos remite en sí a un problema de diversidad y dinamismo, mientras que el estereotipo funciona como una imagen mental que describe de manera simplificada “[un conjunto] de creencias relativas a las características, atributos y comportamientos de los miembros de ciertos grupos”.¹⁵

Se trata de construcciones ingenuas (*naïves*) en las cuales intervienen los procesos de generalización propios al pensamiento social. Los estereotipos son imágenes simplificadoras, relativamente rígidas, y no siempre de buena calidad, que funcionan como filtros entre la realidad objetiva y la idea que nos hacemos de ella. De manera puntual:

- a) Los estereotipos son ideas consensuadas, es decir, socialmente compartidas. En el caso de los devotos jóvenes a SJT encontramos que ligeras variantes del mismo estereotipo se encuentran extendidas en distintos espacios como la prensa, la Iglesia y las redes sociales. Así, temas como la moda, la fiesta, el exceso, la desviación y la legitimidad de la creencia son recurrentes en la manera como se estereotipan de manera negativa las características, el comportamiento y los atributos de la generalidad de devotos.
- b) Los estereotipos son generalizaciones excesivas. En este punto conviene referir a las ideas homogeneizantes que circundan el fenómeno identitario de SJT. Cuando se habla de “los devotos”, la enunciación suele incluir a niños, adolescentes y adultos, cercanos o lejanos a las formas de ritualización y a los comportamientos

¹⁵ Légal y Delouvé, *op. cit.*, pp. 8, 12.

desviantes de una minoría a partir de la cual se estereotipa a la mayoría.

- c) Los estereotipos son rígidos, es decir, subsisten a la prueba de lo contrario. El título de un boletín de prensa de la Arquidiócesis de México resulta un buen ejemplo para explicar este punto: “SJT no es el santo de los delincuentes”¹⁶. La nota hace referencia a las declaraciones de la Iglesia, al ser cuestionada sobre las características de una pastoral estereotipada. Se nota el esfuerzo de la Iglesia por romper con la imagen negativa de los devotos e incentivar así el enfoque del culto en concordancia con la diversidad de fieles.

1.3.4 Noción de prejuicio

Hacer referencia a la identidad a partir de la noción de estigma nos permite subrayar la intervención del prejuicio (estereotipo negativo) en el proceso de *hetero* reconocimiento en la devoción de SJT. Si los estereotipos tienen un valor de conocimiento (aún si esos conocimientos son simplificadoras o deformantes de la realidad), los prejuicios tienen una dimensión afectiva, como lo muestran las sensaciones de repulsión y temor (“asco”; “cuidado: día 28”) remarcadas en los blogs virtuales que hacen alusión a SJT y su festejo.

Gergen y Jutras definen el prejuicio como “una predisposición a reaccionar desfavorablemente en el encuentro con una persona a partir de la base de su pertenencia a una clase o a una categoría (de personas)”. A diferencia del estereotipo, cuyo contenido puede ser positivo, el prejuicio es normalmente negativo y se manifiesta en términos *valorales*.¹⁷

Como lo indica su etimología, el prejuicio es en sí un enjuiciamiento *a priori*, una opinión preconcebida relativa a un grupo de personas determinado o a una

¹⁶ “Niegan que San Judas Tadeo sea santo de delincuentes”, en *El Universal*, 28 de octubre de 2008. Disponible en www.eluniversal.com.mx/notas/550888.html (consultado el 8 de noviembre de 2013). Cabe mencionar que la nota retoma un boletín de prensa de la *Arquidiócesis de México* publicado el mismo día.

¹⁷ Légal y Delouvé, *op. cit.*, p. 9.

categoría social. En psicología, el término de prejuicio está generalmente asociado a un valor negativo, de estigma. En efecto, lo definimos la mayor parte del tiempo como “una actitud negativa o una predisposición a adoptar un comportamiento negativo con respecto a un grupo, o contra los miembros de ese grupo, que reposa sobre una exageración errónea y rígida”.¹⁸

¹⁸ *Ibidem.*

II. Estratigrafía para el análisis del fenómeno identitario en SJT

2.1 Sustratos de análisis

Utilizamos el término estratigrafía¹⁹ como metáfora para distinguir y jerarquizar los distintos elementos que componen nuestro estudio sobre las identidades a partir del estigma en la devoción juvenil a SJT. En ese precepto, debemos insistir en que las temáticas sobre lo religioso y lo juvenil componen telones de fondo que delimitan nuestro enfoque comprensivo de las identidades. En tanto que el fenómeno SJT representa un escenario paroxístico para el análisis empírico que nutre nuestra argumentación teórica –en el contexto de las representaciones sociales.

En ese orden, lo religioso y lo juvenil cubren con una primera capa el andamiaje teórico que sostiene nuestra discusión sobre los alcances sociológicos de la noción de identidades (en contraste con la variable estigma). Mientras que el estudio de caso de SJT superpone una segunda capa que termina por vestir los sustratos primigenios.

De manera sintética, nuestra estratigrafía puede entenderse de la siguiente manera.

Cuadro 1. Sustratos de análisis

Caso SJT	
Identidades religiosas	Identidades juveniles
Identidades (estigma/representaciones sociales)	

Si recurrimos a esta imagen es para acentuar el aspecto liminar de este trabajo, cuyo orden responde, precisamente, al planteamiento inicial de nuestros objetivos.

¹⁹ Según el Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, proviene del latín *strātus*, lecho, y –*grafía*: estudio de los estratos arqueológicos, históricos, lingüísticos, sociales, etcétera. Disponible en <http://buscon.rae.es/drae/srv/search?val=estratigraf%EDa> (consultado el 3 de mayo de 2014).

2.2 La noción de identidades a partir de lo religioso y lo juvenil

Hemos mencionado que la intervención del estigma funge como catalizador para la comprensión de los fenómenos identitarios, específicamente de aquellos relacionados con lo que aquí denominamos sentidos de pertenencia y sentidos de la acción. En el estudio de caso SJT conviene decir que lo religioso y lo juvenil representan unidades de análisis convergentes desde las cuales podemos exponer a fondo este pensamiento.

Desde nuestra perspectiva, ambas esferas contribuyen a la optimización de nuestras lentillas teóricas. Tanto en el caso de lo religioso como en el de lo juvenil destacan una variedad de ejemplos sobre identidades estigmatizadas en la ciudad de México. De los testigos de Jehová a los llamados *santeros*, de los *emo* a los *trisoleros* (rockeros urbanos), del culto de la Santa Muerte a la veneración de Malverde, de lo *hipster* a lo *chaka* (naco), la constante es que la configuración identitaria responde en buena medida a sentimientos de pertenencia y diferenciación que se dan en contextos específicos de la interacción social. En algunos casos, se acentúan los afectos, la sensación de comunión, la solidaridad; en otros las manifestaciones de demarcación y divergencia, la resistencia, la reivindicación de la diferencia.

De manera independiente, tanto el ámbito religioso como el juvenil son tierra de abono para la discusión sobre los aspectos diferenciantes y multidimensionales de las identidades. Por ello es que insistimos que el caso SJT –en su carácter extremo– condensa exaltaciones específicamente situadas (véase ritualizadas) de lo identitario, y en ese sentido representa un caso *ideal* de estudio.

2.2.1 Identidades religiosas

La diferenciación entre aquello que se entiende por religión y por religiosidad puede ayudarnos a entender de qué manera se generan los procesos sociales de identificación-diferenciación y estigmatización, así como a recalcar el aspecto multidimensional propio de las identidades.

La religión refiere a la institucionalización de lo religioso y al supuesto poder envolvente que posee tradicionalmente la Iglesia para gestionar las relaciones con lo sagrado e incrustar los preceptos morales en la conciencia colectiva. En cambio, la religiosidad define un conjunto de conductas y actitudes rituales no dogmatizadas y *perennes*, relacionadas con la creencia o adoración personal o grupal de alguna divinidad o ente trascendente, cuya práctica no necesariamente se aparta o contradice lo establecido por las religiones centrales o institucionales, sino que se caracteriza por el intercambio y adaptación de elementos de orden mágico y mítico provenientes de otras tradiciones, tales como el esoterismo, el chamanismo, el budismo, el hinduismo, la santería afro-cubana, etcétera.²⁰

En ambas definiciones se destaca el factor social que compone lo religioso. En efecto, lo religioso posee un peso histórico importante en el proceso de conformación de toda cultura y por ende en la constitución valórica de los sujetos que la conforman. Siguiendo a E. Durkheim, consideramos que hablar de identidades religiosas no es hablar únicamente de un rasgo identificativo, sino de un principio de cohesión social activo que le permite a una diversidad importante de creyentes vivir en sociedad, regulando de manera indirecta sus interacciones.²¹

De esta manera, el caso SJT puede ser interpretado como una forma de congregación y separación (del otro: quien no pertenece), que trae consigo un cuestionamiento no siempre verbalizado sobre la legitimidad de las creencias apartadas de las religiones establecidas. Las identidades en SJT encarnan formas de demarcación que nos remiten a una discusión sobre los juicios de valor negativos que sobre este culto recaen.

La identidad no es la representación absoluta ni estática de determinado actor, llámese católico, protestante, mormón, santero, *cienciólogo*, *sanjudero*, etcétera. Por ello, no debe buscarse esencia ni unidad ni permanencia en las identidades vinculadas a SJT ; tampoco debe confundirse con la posesión de un rostro social único, sino más bien debe entenderse en términos de pertenencia, multidimensionalidad, dinamismo y diversidad.

²⁰ Daniel Gutiérrez-Martínez, "Multirreligiosidad en la Ciudad de México", en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, México, 2005, pp. 617-658.

²¹ Cf. Émile Durkheim, *Les Formes élémentaires de la vie religieuse* (1a. ed. 1912), CNRS Éditions, París, 2014.

A decir del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred), “la diversidad religiosa [puede ser] entendida como un riesgo para la identidad y un factor que debilita a una comunidad, [en tanto que] la religión tiene una dimensión colectiva muy importante al grado que suele ser un factor de identidad para una comunidad, un pueblo, un país o una región. Por ello, las personas que no siguen la religión mayoritaria están expuestas a ser discriminados en sus creencias y prácticas, ya que son diferentes a las costumbres generalizadas”.

En ese sentido, las estadísticas del Conapred muestran que la institución católica ha sufrido un descenso constante en el porcentaje de su pastoral. Se dice por ejemplo que durante la última década el porcentaje de personas que se reconoce como católicas cayó de 88 a 83.9 por ciento, lo cual supone conversiones y discriminaciones tanto hacia otras religiones establecidas consideradas como no cristianas (protestantes, evangélicas y pentecostales, principalmente) como hacia otras formas de religiosidad informales (véase sincréticas) o incluso hacia pronunciamientos ateístas vinculados al proceso de secularización.

Al respecto, el artículo 18 de la Declaración Universal de los Derechos Humanos considera:

“Toda persona tiene derecho a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; este derecho incluye la libertad de cambiar de religión o de creencia, así como la libertad de manifestar su religión o su creencia, individual y colectivamente, tanto en público como en privado, por la enseñanza, la práctica, el culto y la observancia.”²²

Llama la atención que en México, el incremento en la diversidad religiosa no se da de manera homogénea. Según datos del Atlas de la Diversidad Religiosa en México, éste alcanza tasas de cambio mucho mayores en los

²² Declaración Universal de los Derechos Humanos, art. 18. Disponible en www.un.org/es/documents/udhr/ (consultado el 3 de mayo de 2014).

ámbitos regional, estatal, municipal y local. Específicamente el estado de Chiapas es donde este fenómeno se hace mucho más visible.²³

Si bien esta información se limita al estudio de religiones no católicas – dejando fuera los casos de religiosidades sincréticas no necesariamente apartadas del catolicismo, como los cultos a la Santa Muerte y a Jesús Malverde– nos permite subrayar a la pobreza como un aspecto central para la reflexión sobre las identidades religiosas emergentes y la estigmatización.

En lo que refiere a los factores económicos vinculados al incremento de la diversidad religiosa en México, Jean Paul Willaime plantea que en el caso mexicano “las mutaciones religiosas han estado estrechamente relacionadas con las conmociones económicas y sociales”. Dicho de otro modo, las formas de diversidad “no se explican por el éxito del progreso económico, sino al contrario, por la poca modernidad, o por sus efectos contradictorios en esta sociedad”.²⁴

Con un enfoque más pronunciado, Jean- Pierre Bastian afirma que “en México la geografía religiosa no católica es la de la miseria y la de la marginación”; es decir que lo caracteriza la diversidad religiosa es “la falta de oportunidades y de condiciones mínimas de bienestar para la población. [Se trata de] una evidencia de las carencias que en lo material y lo humano excluyen a amplios sectores de la población de los notables avances alcanzados en otras áreas”.²⁵

Así pues, fenómenos de identidad religiosa como el que aquí nos ocupa nos habilitan para reflexionar sobre formas de rechazo que en el fondo se vinculan con la marginalidad. En esa lógica, de inicio nos llama la atención que palabras como *chaka* y *naco*, con las que se suele llamar a los devotos jóvenes de Tadeo, sean

²³ Renée de la Torre, “Introducción”, en Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2007, p. 7. Disponible en www.asociacionesreligiosas.gob.mx/work/models/AsociacionesReligiosas/Resource/70/1/images/introduccion.pdf (consultado el 5 de noviembre de 2013).

²⁴ Jean-Paul Willaime, “La pluralidad religiosa en México: descubriendo horizontes”, en Gilberto Giménez (coord.), *Identidades religiosas y sociales en México*, UNAM, México, 1996, pp. 47-66.

²⁵ Jean-Pierre Bastian, *La mutación religiosa en América Latina. Para una sociología del cambio social en la modernidad periférica*, FCE, México, 1997 (cit. en De la Torre, *op. cit.*, p. 10).

en sí formas para decir pobre, maleducado, escoria, delincuente, drogadicto, etcétera. Si el tema de la diversidad religiosa nos remite al tema de las identidades y la estigmatización habrá que preguntarse entonces hasta qué punto esta última podría relacionarse con lo propiamente religioso y hasta qué punto con aspectos socioeconómicos.

2.2.2 Identidades juveniles

La sociología de la juventud nos brinda elementos de análisis que nos ayudan a entender las identidades como formas de demarcación pronunciadas en un sentido divergente. De esa manera, la juventud representa otro ejemplo adecuado para remarcar la lógica de distinguibilidad y los sentidos de la acción en contextos de estigmatización.

En sociología, la palabra juventud se entiende como una ideación social, como una asociación de opiniones que nace a partir de percepciones más o menos consensuadas sobre el *deber ser* del joven. En nuestra sociedad, se espera que el joven promedio se prepare para el futuro (escuela-trabajo); experimente –con cierta permisividad– su etapa de inmadurez (tiempo de ensayo y error); juegue *diversos* roles a fin de integrar su identidad final y definitiva: la de adulto.²⁶

El paradigma de la juventud puede entenderse como un proceso de *apresto* cuya función es lograr la plena y funcional inserción de esos *no niños pero tampoco adultos* en las estructuras formales de la sociedad. Sin embargo, se trata de un paradigma de naturaleza excluyente, que deja de lado una gran diversidad de jóvenes que no se definen por su *futura inserción* en las instancias formales de la sociedad. Y en esa medida representa un proyecto sociocultural de carácter excluyente.²⁷

²⁶ Cf. Olivier Galland, *Les jeunes*, Éditions La Découverte, París, 2002; Alfredo Nateras, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 2002; Maritza Urteaga, *La construcción juvenil de la realidad: jóvenes mexicanos contemporáneos*, UAM-Juan Pablos Editor, México, 2011.

²⁷ En un nivel de análisis semejante, la visión del Conapred versa de la siguiente manera: “a los jóvenes se les ha estigmatizado como irresponsables, sin ambiciones ni compromiso con su país o

Las culturas juveniles ilustran bien de qué manera la exaltación de la diferencia constituye una denuncia ante la empresa homogeneizante de la sociedad. Las *bandas*, las tribus, la comunidades, los equipos, los *crews*, las asociaciones, los *kombos*, las *redes virtuales* y toda otra forma de agregación o tendencia juvenil pueden ser entendidas como manifestaciones simbólicas de *demarcación*.

Si seguimos la idea de que la noción de identidades sirve para comprender las manifestaciones diferenciadoras en contextos de marginalización, consideramos que la noción de estigma nos permite entonces medir las reacciones sociales ante la divergencia. Si hablamos de estigmas en las representaciones sociales sobre el culto a SJT, hablamos en consecuencia de las identidades como forma de respuesta ante las negativas de reconocimiento, como una singular reacción contra la marginalización y la estigmatización social.

El estigma sobre lo *juvenil* en el caso SJT nos permite percibir una serie de fenómenos estructurales vinculados al proceso de categorización social y la conformación de estereotipos negativos²⁸. Por ello, consideramos que utilizar la noción de estigma resulta pertinente para hacer visibles los “mitos legitimadores” sobre los cuales se arraigan las lógicas de la categorización social y, por ende, indagar sobre los valores, actitudes, creencias, atribuciones causales e ideologías que proporcionan una justificación moral a las prácticas sociales.

entorno y, más grave aún, se les criminaliza [...] Los espacios para la juventud en México son limitados y no permiten que las y los jóvenes desarrollen plenamente su potencial. Esta falta de oportunidades aunada al rechazo y prejuicios que pesan sobre ellas y ellos, no es otra cosa que la negación o limitación arbitraria de derechos con graves consecuencias a nivel individual, social, político y económico”. Disponible en www.conapred.org.mx/index.php?contenido=pagina&id=186&id_opcion=184&op=184 (consultado el 21 de noviembre de 2013).

²⁸ A manera de ejemplo, baste citar el caso de los llamados NINI, cuya sola enunciación evidencia una postura acusatoria (ni estudia ni trabaja) que pasa por alto que en México “66% de los jóvenes mexicanos que cuentan con un empleo, y tienen entre 12 y 24 años, laboran en el sector informal de la economía”, según lo reportó en 2012 la Organización Internacional del Trabajo (OIT). Disponible en <http://www.idconline.com.mx/laboral/2012/04/03/el-66-de-jovenes-en-mexico-en-la-informalidad> (consultado el 5 de mayo de 2014).

2.2.3 La categoría juventud

Digámoslo sin preámbulos: lo que mejor define a la juventud es la dificultad para definirla. El problema radica en que “los jóvenes” como categoría es una construcción social reciente. Antes del siglo XVIII, la condición juvenil no significaba nada todavía: “La juventud no es de todos los tiempos, ella es una invención social, históricamente situada, cuyas condiciones de definición evolucionan con la sociedad misma [...] Ser joven no ha significado la misma cosa siempre; ni siquiera es seguro que eso haya tenido algún significado antes [...] La noción de juventud se construyó socialmente y su descubrimiento no es tan anciano como creemos a menudo”.²⁹

A decir de O. Galland, la Edad Media y el debut de los tiempos modernos no habían reconocido ninguna especificidad a la adolescencia y a la juventud; desde alrededor de los 7 años, los niños habían sido prácticamente confundidos con los adultos.³⁰ La historia nos muestra de qué manera y cuáles han sido los factores intervinientes en la construcción de la categoría juventud: la consolidación de la sociedad burguesa, la transformación de los modos de acceso a la independencia económica, los procesos de escolarización masiva, la baja en la tasa de fecundidad.³¹

La idea de juventud surge de la necesidad de distinguir las características y *naturaleza* de los niños, adolescentes y adultos. Sin embargo, las llamadas *transiciones juveniles* —determinadas a partir de las graduaciones escolares, el abandono del hogar familiar, el matrimonio, la concepción de hijos, y la inserción al mercado laboral— distan mucho de ser hoy en día las mismas que hace sesenta años: “Las complejidades de la experiencia juvenil, los cruces y las condiciones en los cambios, así como la forma en espiral de los procesos de inicio

²⁹ Galland, *op. cit.*, pp. 4-6.

³⁰ *Ibidem*, p. 7.

³¹ *Ibidem*, p. 119. Encontramos una idea similar en Martiza Urteaga: “La idea de juventud entraña no tanto una definición biológica como una concepción política y social. Ésta no existía hacia 1880. Comienza a formarse apenas en las primeras décadas de 1900 y su maduración será realmente obra de este siglo. Lo anterior no implica que no hubiera jóvenes entre 1880 y 1920 [...]. Ser joven para la sociedad del siglo XIX no integraba una etapa distinta y definida en el ciclo de la vida” (*op. cit.*, p. 54).

y llegada en los diferentes estadios de la vida, plantean un panorama que excede una narrativa lineal de la transición”.³²

En ese tenor, la juventud es una categoría ideológica, aun si sus usos sociales —en los discursos políticos, publicitarios, periodísticos e incluso académicos— amalgaman abusivamente bajo este vocablo situaciones opuestas y crónicamente distantes. Hablar de los jóvenes es posicionarse en un lugar incierto, mal definido, provisorio; es hacer referencia a una “categoría indeterminada”, cuya condición de precariedad salta a primera vista.³³

Según Galland, las fronteras entre las edades son cada vez más endebles. El tratamiento de la juventud como “un fenómeno de paso” no corresponde ya a la realidad “juvenil” de nuestros días. Si la categorización de la juventud respondió en un momento a un fenómeno liminar, hoy somos testigos de una especie de prolongación de ser joven, en la cual intervienen factores actitudinales y existenciales (actuar como joven, sentirse joven).³⁴

Pero referirse a la juventud como modo de vida no termina tampoco de responder a la pregunta de inicio: ¿qué es ser joven? “La juventud se sitúa en tierras de nadie”,³⁵ de ahí que algunos teóricos opten —no sin una previa reflexión— por trabajar el tema de la juventud a partir de rangos etarios: La edad puede ser utilizada por algunos investigadores para dar una definición operativa en sustitución de una teórica que le debería de ser previa. Así, es frecuente tras un intenso intento de definir y acotar con un contenido sustantivo la juventud, se termina, por su capacidad de homogeneizar, proponiendo la etiqueta de la edad.³⁶

A decir de Trejo, la diversidad de situaciones juveniles a las que se enfrenta el investigador lo obliga a centrarse en el rango etario para determinar quiénes son

³² Lucy María Reidl y Alejandro González González (coords.), “Introducción”, *Juventud, cultura y consumo de sustancias en contextos escolares*, Porrúa Editores-UNAM, México, 2011, p. 14.

³³ Galland, *op. cit.*, p. 119.

³⁴ *Ibidem*, p. 120. “Desde ahora un modo de vida en el que la ambigüedad de la juventud se define hoy en día más como una fase de experimentación prolongada más allá de la toma en cargo por las dos grandes instancias de socialización que son la familia y la escuela. Paradójicamente, esta prolongación contribuye a debilitar el poder de categorización de clases de edades”.

³⁵ Urteaga, *op. cit.*, p. 11. La autora agrega: “Juventud: esa palabra construida y cargada de adjetivos... una vía incómoda... tenemos que dar disculpas porque *todo está en construcción*”.

³⁶ José Antonio Trejo, Jorge Arzate Salgado y Alicia Itatí Palermo (coords.). “Introducción”, *Desigualdades sociales y ciudadanía desde las culturas juveniles en América Latina*, UAEM, México, 2010, p. 17.

propriadamente jóvenes y poder pensar a la juventud en términos sociodemográficos bajo un criterio de unificación. Así, encontramos que en 1965 las Naciones Unidas pronunciaron un corte normativo de edades para circunscribir a los jóvenes, que va de los 15 a los 24 años. Aunque este rango es un punto de referencia internacional, debe tenerse en cuenta que su carácter es meramente orientativo, éste puede “desplazarse hacia arriba o hacia abajo, según las exigencias que impongan los contextos particulares y nacionales de los jóvenes”.³⁷

Cuadro 2. Rangos de edad en jóvenes: Unión Europea vs. México

País o región	Rango de edades Jóvenes
Unión Europea	15-29
México	12-34

Sin que esta posición pueda ser considerada como definitiva y enteramente satisfactoria, en esta tesis hemos optado trabajar a partir del rango mexicano por dos razones:

- 1) Nos permite partir de una idea general para delimitar nuestro objeto de estudio en términos prácticos: devotos jóvenes a San Judas Tadeo.
- 2) Trabajar con rangos de edades no sólo nos sitúa en el centro de la problemática sobre el significado de juventud en ciencias sociales, sino que nos permite adentrarnos en el terreno de la construcción social de la categoría jóvenes y las repercusiones que ésta conlleva.

2.3 Auto y hetero reconocimiento a nivel de lo identitario

En el título de este trabajo se hace mención al análisis de dos factores que resultan fundamentales para el estudio de las identidades sociales: *auto* y *hetero*

³⁷ Urteaga, *op. cit.*, pp. 11-12.

reconocimiento. A continuación, nos detendremos a aclarar nuestra manera de concebirlos:

- 1) *Hetero* reconocimiento: este factor se entiende como la representación que se tiene de algún actor social (personal o grupal) desde la mirada exterior. Hace referencia a una categorización que juzga de diversas maneras sus maneras de ser y de actuar en el espacio social.
- 2) *Auto* reconocimiento: este factor se entiende como la representación que posee determinado actor sobre la posición social de sí mismo con respecto a su(s) grupo(s) de pertenencia en los juicios de la alteridad.

Los actores no se experimentan a sí mismos directamente, es únicamente al ubicarse en el punto de vista de los otros miembros de su grupo (y del de otros grupos) que éstos devienen un objeto para sí mismos.³⁸ El hecho de pensar las configuraciones identitarias como procesos eminentemente sociales nos exige poner especial atención en su carácter intersubjetivo. Desde nuestra perspectiva, la alteridad juega un rol central en la conformación de identidades.

Por ello, consideramos conveniente construir una propuesta teórico-metodológica –inspirada en la noción de representaciones sociales– que nos permite trabajar el tema de las identidades desde la idea de *auto* y *hetero* reconocimiento. Y así estar en posibilidades de indagar sobre las manera como los devotos de SJT se autodefinen (en relación con la mirada y opinión de la alteridad) en momentos y espacios específicos de lo social.

³⁸ A decir de Sandra Araya, “el énfasis en lo colectivo y en la comprensión de la realidad social a partir de su construcción social, son elementos centrales de la teoría de las RS. Moscovici (1991) indica que en la interacción sujeto-objeto, no existe un solo sujeto, sino que intervienen otros sujetos, a los que el autor les llama *Alter*, que además de relacionarse estrechamente entre ellos y ellas, guardan también íntima relación con el objeto social”. Cf. *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, FLACSO, San José, Costa Rica (Cuaderno de Ciencias Sociales, 127), 2002, p. 17.

2.3.1 Las identidades desde el estudio de las representaciones sociales

Las representaciones hacen referencia a un tipo específico de conocimiento crucial para la interpretación de la realidad por parte de los actores sociales: el conocimiento del sentido común; en tanto que éste constituye una forma elemental de percibir, razonar y clasificar espontáneamente la información que se les presenta.

A decir de Sandra Araya, una de las funciones del conocimiento de sentido común es orientar la conducta de las personas “en las formas de organización y comunicación que poseen, tanto en sus relaciones interindividuales como en los grupos sociales en que se desarrollan”.³⁹ Para llevar lo desconocido a lo conocido, el hombre de sentido común pone en marcha procesos de atribución que consisten en emitir un juicio sobre las personas o las cosas a partir de los materiales culturales de que dispone.

La representación de una persona por parte de otra requiere entonces de categorías que lo habilitan para formar una impresión rápida en el ejercicio de la interacción.⁴⁰ En ese sentido, los estereotipos cumplen esa función de *economía psíquica* en el proceso de representación social. Por decirlo de alguna manera, los estereotipos son el primer paso en el origen de una representación; sin embargo, dado el dinamismo de las interacciones y la multidimensionalidad de la *persona*, éstos sólo fungen como intermediarios primarios. Como hemos visto, los estereotipos son imágenes esquemáticas y rígidas, que facilitan la categorización del otro, y a diferencia de éstos las representaciones son susceptibles de modificarse constantemente en la interacción diaria de las personas.⁴¹

Recordemos que la identidad se ha referido como un asunto virtual, carente de realidad física. La identidad es una idea dinámica y por ende su comprensión sólo puede darse en términos procesuales. Lo anterior puede pensarse a partir de

³⁹ *Ibidem*, op. cit., p. 45.

⁴⁰ Gilberto Giménez, *Identidades sociales*, Conaculta, México, 2009, p. 10: “Las identidades sociales requieren, en primera instancia y como condición de posibilidad, de contextos de interacción estables constituidos en forma de ‘mundos familiares’ [...] Es este contexto endógenamente organizado lo que permite a los sujetos administrar su identidad y sus diferencias, mantener entre sí relaciones interpersonales reguladas por un orden legítimo, interpelarse mutuamente y responder ‘en primera persona’ —es decir, siendo ‘el mismo’ y no alguien diferente— de sus palabras y de sus actos”.

⁴¹ Alex Mucchielli, *L’identité*, PUF, París, 2002, p. 43.

las lógicas narrativas que se presentan a la hora que representamos a los *otros*. En el contexto de la interacción cotidiana, las identidades constituyen una mera impresión sobre el otro, una impresión que imagina sus roles y sus modos de ser, pero que de ninguna forma lo constituye cabalmente. Por ello, cuando los actores se refieren a *otro* no están efectuando la descripción de una idea fija que pervive en su mente, sino que están construyendo activamente esa imagen con relación al entorno.

Ahora bien, esa imagen es conocida por el actor representado en tanto que ésta se comparte socialmente, y en ese sentido está relacionada con las propias maneras con que éste suele auto representarse. En otras palabras, el *auto* conocimiento de los actores sociales está influido en buena medida por las imágenes estereotipadas del *hetero* reconocimiento. Y es en ese sentido como la idea de las representaciones sociales adquiere relevancia para el estudio de las configuraciones identitarias.

Debemos recordar que para los interaccionistas simbólicos, la realidad humana es una realidad de sentido ligada a las significaciones que los actores sociales van construyendo en el curso de la interacción. En esa lógica comprensiva, las identidades pueden concebirse como un ensamble de significaciones intersubjetivas (representaciones) que dan cuenta de la multiplicidad de realidades emergentes que las conforman: “La realidad de la vida cotidiana es una construcción compartida. Ello presupone procesos de interacción y comunicación mediante los cuales las personas comparten y experimentan a los otros y a las otras”.⁴²

No existe una identidad única, sino múltiples identidades construidas por los diferentes actores que coexisten en el contexto y son tan verdaderas las unas como las otras. En ese sentido, las representaciones operan en la vida social como realidades de sentido dinámicas y flexibles, es decir, como un *corpus* adaptable de conocimientos que nos permite hacer inteligible la realidad del otro:

⁴² Araya, *op. cit.*, p. 14

“en definitiva, constituyen sistemas cognitivos en los que es posible reconocer la presencia de estereotipos, opiniones, creencias, valores y normas que suelen tener una orientación actitudinal positiva o negativa. [Constituyen] , a su vez, sistemas de códigos, valores, lógicas clasificatorias, principios interpretativos y orientadores de las prácticas, que definen la llamada conciencia colectiva, la cual se rige con fuerza normativa en tanto instituye los límites y las posibilidades de la forma en que las mujeres y los hombres actúan en el mundo.”⁴³

Las representaciones sociales “no son simples *imaginaciones subjetivas* desprovistas de consecuencias prácticas, sino entidades operativas que determinan, entre otras cosas, el sistema de preferencias, las opciones prácticas y las tomas de posición de los agentes sociales”.⁴⁴ Las representaciones de la identidades cumplen así una doble función:

- 1) Establecen categorías que permiten a los actores orientarse en el mundo social y, de alguna u otra forma, tener la impresión de dominio sobre sí y sobre el entorno.
- 2) Posibilitan la comunicación entre los miembros de una comunidad proporcionándoles un código para clasificarse de manera espontánea. Es ese sentido, las conversaciones se pueden definir como el lugar donde las personas, provistas de unos esquemas interpretativos socialmente adquiridos, construyen y negocian su propia identidad.⁴⁵

Así pues, el estudio de las identidades en el caso SJT no puede reducirse a inventariar los rasgos distintivos y durables de los devotos desde las *hetero* representaciones; éste requiere de la indagación sobre la autopercepción que los actores tienen de sí mismos y de las significaciones que elaboran como grupo

⁴³ *Ibidem*, p. 11.

⁴⁴ Giménez, *Identidades sociales*, op. cit., p. 202.

⁴⁵ Araya, op. cit., p. 38.

devocional –conscientes de los estigmas generalizantes que lo califican a pesar de su diversidad.

Las representaciones en torno a las identidades en SJT pueden definirse entonces como un conjunto impreciso, flexible y variable de nociones, imágenes e ideas producto del *auto* y *hetero*- reconocimiento, a través de las cuales podemos adentrarnos en la manera como se significan los estigmas por parte de los devotos en los procesos de configuración identitaria.

2.4 Perfil hagiográfico de SJT

La pregunta sobre quién es SJT podría resultar para algunos mero trámite para contextualizar el fenómeno devocional que aquí abordaremos. Sin embargo, es fundamental detenerse en ella porque pone de manifiesto la ambigüedad y confusión que rodea el entendimiento común del personaje y de los rituales que lo glorifican. Por ello, a continuación abundaremos en la semblanza oficial que se hace del Santo y la relacionaremos con los testimonios al respecto de algunos devotos.

Judas Tadeo. Apóstol y “familiar cercano” de Jesucristo, según los relatos genealógicos de la tradición cristiana. Se le conoce también como el santo de los “casos difíciles e imposibles”. A decir de los misioneros claretianos, formó parte de la primera comunidad de discípulos del Señor; fue uno de los doce apóstoles que Jesús escogió “para que estuvieran [con él] y para enviarlos a predicar”.⁴⁶

⁴⁶ Véase el documento “Historia y antecedentes de San Judas Tadeo”, divulgado por el principal centro de culto a San Judas Tadeo en México: la Iglesia de San Hipólito y San Casiano, a través del portal de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A. C.: www.ligasasanjudas.org. A decir de la Arquidiócesis de México (“Conoce más sobre San Judas Tadeo”; “Conoce a San Judas Tadeo a través de sus símbolos”), “Judas Tadeo fue hijo de un hermano de San José Alfeo, y de una hermana de la Virgen María llamada también María. Fue hermano del apóstol Santiago (el menor) y juntos convivieron con Jesús desde la Infancia. Durante su juventud se dedicó a las labores del campo en Galilea, hasta que su primo Jesús lo invitó a ser uno de sus apóstoles [...] Estuvo con Cristo en los momentos más importantes, escuchó atentamente su predicación, participó en la Última Cena, fue testigo de la Resurrección y Ascensión a los cielos de su Maestro [...] Siguiendo las instrucciones de Cristo, que les había mandado predicar por todo el mundo, de dos en dos, partió con Simón para llevar la fe en Jesucristo. La tradición afirma que predicó en Mesopotamia o en Libia. Durante las persecuciones todos los apóstoles fueron martirizados, incluido Judas Tadeo. Entregó su vida con la certeza de que su sangre sería semilla para nuevos cristianos. Sobre su martirio hay distintas

A decir de sus comentaristas, fue olvidado durante siglos debido a dos motivos:

- a) La vinculación errónea que se hacía de éste con Judas Iscariote: “el traidor”.
- b) Su escasa evocación en los textos bíblicos. Judas Tadeo es uno de los apóstoles menos mencionados de manera directa en la Biblia, y esto se acentúa aún más porque suele llamársele de otras maneras. Algunos teólogos se refieren a él como “el Trinomio” (con tres nombres). Mientras los evangelios de *Mateo* y de *Marcos* lo llaman simplemente “Tadeo” o “Lebbeo” (*Mateo* 10,3; *Marcos* 3, 18), *Lucas* en su evangelio y en los *Hechos de los Apóstoles* lo llama “Judas de Santiago” (*Lucas* 6, 16; *Hechos* 1,13).⁴⁷

Retomando el primer inciso, en el Evangelio de Juan (14,22-23) encontramos una breve cita que muestra la recurrente precaución para diferenciar los homónimos en el mundo religioso: “Le dice Judas –no el Iscariote [...]”. La aclaración nos deja entrever la cautela que genera la pronunciación de un nombre asociado *per se* al perjurio: *Judas*⁴⁸, y da pie a una explicación consensuada y divulgada acerca de la naturaleza marginal de su culto.

En palabras de Jesús Pedro (55 años, empleado del Gobierno local, Ixtapaluca, Edo. De México), uno de los entrevistados clave de nuestra investigación, esta misma confusión entre los homónimos provoca suspicacia no sólo entre sus fieles (“yo lo confundía mucho con Judas Iscariote”), sino también en la imagen que de éstos últimos se tiene particularmente en México:

versiones. Unos afirman que murió a golpes de maza (garrote) y otros que, después de ser apaleado, le dispararon flechas mientras estaba atado a una cruz”.

⁴⁷ A decir de los misioneros claretianos, “el nombre *Judas*, un nombre común entre los judíos del tiempo de Jesús, viene del idioma hebreo y significa *alabanzas sean dadas a Dios*; el nombre *Tadeo* proviene del idioma arameo y significa valiente o magnánimo. También ha sido llamado *Lebbeo* que significa: hombre de corazón tierno”. En *Presencia apostólica*, Revista núm. 50, nov. 2011, p. 6.

⁴⁸ Recordemos que la animadversión popular hacia Judas Iscariote, “el apóstol traidor” —aquél que revelara a los miembros del Sanedrín el lugar donde podían capturar a Jesús— ha llevado a que éste sea representado en forma de demonio en México y se acostumbre quemar su figura en Semana Santa.

Generalmente San Judas Tadeo como apóstol, porque el fue un apóstol de Cristo, generalmente todo mundo tiene en la cabeza... te vas rápido a Judas Iscariote, el que traicionó a Jesús. Como que esa forma lo eclipsó, como que lo abandonó, como que lo hizo sinónimo de Judas Iscariote. Pero yo diría que muchos cientos de años, y como que se volvió sabes qué... como si fuéramos una secta, como algo muy oculto, como que eres *adorador de San Judas*, *ay guey pus* de qué... está adorando a Judas Iscariote.

Cabe mencionar que Jesús Pedro es devoto de San Judas Tadeo desde hace 22 años y forma parte de la Liga Nacional de San Judas Tadeo, A. C.⁴⁹. En su relato, el entrevistado acepta haber confundido al Santo durante los primeros años de culto, pero sostiene que eso no le importó en aquél entonces pues “estaba en busca de consuelo” por la muerte de su madre.

Asimismo, en el trabajo de campo encontramos otro testimonio en el cual se confunde a los dos personajes. Mauricio Ricardo (16 años, estudiante, Valle de Chalco) –quien obtuvo su primera imagen de SJT a los diez años como regalo de un tío (posteriormente asesinado a machetazos durante una feria en Chalco)– contesta a la pregunta sobre la vida de SJT: “Nomás sé que es el que traicionó a Cristo, pero *pus* todos cometemos errores ¿no?”.

Las palabras de Ricardo y Jesús Pedro hacen eco a un singular enredo que ha acompañado a la figura de SJT desde siempre. Bajo la forma una objeción (*pero*) que acepta adorar a “Judas el traidor”, puede apreciarse un reflejo de *defensa*. Más allá de comprometer la creencia, la confusión aproxima al devoto a la dimensión carismática del Santo: *es milagroso y no juzga, eso es lo que importa*.

Para los misioneros claretianos, esta misma confusión contribuyó de una extraña manera al crecimiento de la devoción a SJT en la ciudad de México. La presentación oficial del Santo es ilustrativa en este sentido: “[San Judas Tadeo], el apóstol que fue olvidado por la comunidad de creyentes durante mucho tiempo

⁴⁹ La Liga Nacional de San Judas Tadeo (LNSJT) es una asociación de ayuda comunitaria y evangelización encabezada por misioneros claretianos, quienes, inspirados en San Antonio María Claret, se distinguen por “buscar la salvación de las almas en todo el mundo”, dado que “la gloria de Dios en todas partes”. Cuentan con una publicación bimestral llamada *Presencia apostólica*, que distribuyen principalmente en el templo de San Hipólito. La Liga es la encargada, entre otras cosas, de coordinar las peregrinaciones de los días 28.

[...] aquél que experimentó el olvido de los demás [y superó] el obstáculo para ser tomado en cuenta por la Iglesia orante [...], se propone como aquél que atiende las situaciones más difíciles que aquejan al ser humano”.⁵⁰

Dado que el nombre de Judas no resultaba muy favorable para propiciar la devoción a su persona, sólo unos cuantos, “los más desesperados”, se atrevían a invocarlo en la esfera de su vida privada como última opción en busca de intercesión divina. Según esta idea, la desesperanza orilló a que la gente se acercara a él; de ahí que haya sido reconocido como la figura que ayuda a enfrentar “las situaciones más difíciles”.

Esta insistencia *oficial* ante el olvido en que se mantuvo el culto a Tadeo también se ve reflejada en las plegarias que se le hacen:

¡Glorioso apóstol San Judas Tadeo! Por causa de llevar el nombre de quien entregó a nuestro querido Maestro en manos de sus enemigos, muchos os han olvidado. Pero la Iglesia os honra e invoca como Patrón de los casos difíciles y desesperados. Ruega por nosotros, que somos pecadores, y haz uso os rogamos de ese privilegio especial a vos concedido por nuestro Señor, de socorrer visible y prontamente cuando casi se ha perdido toda esperanza. Ven en nuestra ayuda en esta gran necesidad, e intercede ante nuestro Señor para que recibamos su consuelo y socorro en medio de nuestras tribulaciones y sufrimientos. Que bendiga Dios a vos y a todos los escogidos para la eternidad. Amén.

A decir del padre Alberto Cortés, San Judas Tadeo cae dentro de un rubro denominado “ficción hagiográfica”, y tal como ha sucedido con figuras como San Cristóbal o San Jorge, “es necesario depurar su historia”. Como en otros casos de la historia de la Iglesia en el periodo antiguo, el perfil de San Judas Tadeo “requiere de una hermenéutica contextual para hacer más objetiva la personalidad del sujeto”.⁵¹

En ese sentido, “La vida e historia de este santo apóstol se confunde en el tiempo y la historia”. El problema de la hagiografía confundida no es un caso aislado dentro de la historia general del cristianismo: “el trabajo arqueológico sobre

⁵⁰ “Historias y Antecedentes”, documento distribuido por la cooperativa de la Iglesia de San Hipólito.

⁵¹ Alberto Cortés, “San Judas Tadeo. Personalidad histórico-bíblica, implicaciones litúrgicas”, conferencia impartida en el *Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México*, Arquidiócesis de México, abril de 2011.

los santos y los mártires es una constante purificación de escenarios y hechos”, sostiene por su parte el P. Alberto Hernández, especialista en patrística y autor del libro: *Judas Tadeo, Leyenda, Doctrina, Espiritualidad de un Santo amado y desconocido*.⁵²

Entonces, ¿qué se sabe de SJT?, ¿qué conocen de él sus fieles? ¿Cuál es la historia *oficial* del Santo? La respuesta del padre Hernández es muy concisa: “la gente conoce su imagen y sabe de sus milagros, eso es todo”. En ese sentido, abundaremos a continuación en la *especialidad* de Tadeo, dejando antes una lista sobre las características de su imagen:

- Se le representa con los colores que lo visten: verde y blanco (que como veremos más adelante son también los tonos distintivos de escapularios, pulseras, playeras, gorras y otros accesorios relacionados con la devoción).
- Se le representa portando en el pecho la imagen de Jesucristo, como “símbolo de Tadeo lleva a Cristo en su corazón y que es parte central de su persona”. También se dice que esto “significa que es portador del mensaje de Jesús, pues lo llevó a los pueblos paganos”.⁵³
- Se le representa con las armas o herramientas que la tradición ha asociado con su martirio: mazo, hacha o espada.
- Se le representa con la llama del Espíritu Santo, que simboliza su presencia en el Pentecostés.

⁵² Entrevista del padre Alberto Hernández, cit. en Mauricio Carmona, “San Judas Tadeo: tres personas en una, devoción de devociones y última esperanza de los ‘chavos’”, Sistema informativo de la Arquidiócesis, 2011. Disponible en www.siamex.mx/apps/aspxnsmn/templates/?a=3172 (consultado el 3 de noviembre de 2013).

⁵³ En *Presencia apostólica*, op. cit., p. 6.



Imagen popular de SJT

2.4.1 El santo de las causas perdidas y los milagros imposibles

Conviene detenerse en un aspecto importante que caracteriza la lectura sobre el culto a SJT: la insistencia en la desesperanza y la marginalidad. La manera de concebir la marginalidad para la exégesis católica refiere a aquella situación de desventaja y desprotección socioeconómica (de *abandono*) en la que se

encontraban esos primeros fieles, “los más desesperados”, que rescataron a Tadeo del olvido.

No sólo las mismas atribuciones milagrosas del Santo han llegado a nuestros días: “las causas perdidas, los casos difíciles”, sino también una visión piadosa de la Iglesia que pareciera observar una continuidad en su empresa para atender a un tipo específico de fieles que actualmente le rinden devoción.

Si aceptamos el hecho de que actualmente el tipo de devoción en cuestión es distintiva de comunidades de escasos recursos, excluidas de la economía formal, de la seguridad social, del acceso a la educación⁵⁴, el remendo histórico se hace evidente en el discurso oficial sobre la función divina (véase necesidad) del Santo.

En ese sentido, el documento “Historia y antecedentes” apunta lo siguiente:

En México ha venido en aumento el número de devotos, que buscando refugio y consuelo, encuentran en el fiel apóstol una respuesta; puede ser fortaleza para afrontar un problema, resignación cristiana para afrontar una realidad que no puede ser diferente, ánimo para continuar adelante a pesar de que todo parece en contra, sentido cristiano del dolor y del sufrimiento, provocando una constante renovación en la persona del creyente, que reconoce que Dios le concede determinados favores con la ayuda e intercesión del glorioso Apóstol.

En efecto, se sabe poco sobre SJT. Se conoce únicamente la imagen que lo representa y se le reconoce en la tradición católica como el Santo de las causas perdidas y los milagros imposibles. Pero ello no quiere decir que no se hable sobre él, sobre sus milagros, sobre sus fieles, sobre los rituales que se celebran en su nombre, sobre la peculiaridad que ha tomado el culto en México. A continuación abundaremos en este último aspecto, destacando los discursos populares y extra-oficiales que construyen su historia, que lo significan.

⁵⁴ Cf. Daniel Gutiérrez, *Multirreligiosidad*, op. cit.

2.4.2 Historia de la devoción a San Judas Tadeo en México

A decir de Antonio Velasco, los primeros testimonios escultóricos del culto a Tadeo en Europa datan del siglo XVIII; pero no es sino hasta finales del siglo XIX y la primer mitad del XX, cuando la devoción hacia el Santo comienza a extenderse y a hacerse pública en ese continente.⁵⁵

En la ciudad de México, según el testimonio de los misioneros claretianos, la devoción a SJT tiene registros desde 1958, año en que se trajo — desde la ciudad de Chicago, E.U.— su imagen a la parroquia de San Hipólito y San Casiano (localizada en el cruce del Paseo de la Reforma y Avenida Hidalgo).

Este relato apunta que la escultura permaneció en el presbiterio de la iglesia por años y era posible tocar la imagen al momento de hacerle petición. Poco a poco —conforme el número de milagros atribuidos popularmente al Santo creció— fue incrementándose el número de fieles, hasta el grado de convertirse en el principal ícono de la iglesia, y ésta en el principal centro de culto del país.

Fue en el año de 1982 cuando dicha escultura se colocó en el Altar Mayor, del templo de San Hipólito, conocido ahora como “San Juditas”. Desde entonces, asevera la arquidiócesis de México, “ese rincón capitalino del centro no ha dejado de transformarse en su identidad y su pastoral [...] La devoción a San Judas Tadeo, quien atiende los casos difíciles, ha mutado hasta convertirse en una mezcla de fe, ritualismo y leyenda popular”.⁵⁶

Pero no es sino hasta hace alrededor de diez años cuando se dio el *boom* devocional que ha llevado a catalogar el culto como el segundo en importancia en México, tan sólo detrás del profesado a la Virgen de Guadalupe.⁵⁷ El padre Jesús García (Iglesia de San Hipólito), a quien entrevistamos durante nuestro trabajo de campo, afirma que el número de fieles a Tadeo crece día a día, y que son sobre todo jóvenes quienes se acercan al Santo.⁵⁸ Actualmente se habla de miles de

⁵⁵ Antonio Velasco Piña, *San Judas Tadeo: apóstol de las causas perdidas*, Grijalbo, México, 2009, p. 179.

⁵⁶ Carmona, *op. cit.*

⁵⁷ Es común leer esta aseveración tanto en los documentos de la Liga Nacional de San Judas A.C. y de la Arquidiócesis de México, como en decenas de diarios capitalinos que relatan las peregrinaciones de los días 28 de cada mes.

⁵⁸ Entrevista al padre Jesús García, Iglesia de San Hipólito. Trabajo de campo septiembre de 2011.

visitantes cada día 28 de mes, fecha en que éste se celebra, e incluso del surgimiento de una *moda*.

Estos datos ubican históricamente la presencia icónica y *devoción pública* de SJT, así como el incremento exponencial en el número de fieles que podemos observar hoy en día. A manera de ilustración, vale la pena citar el testimonio de un fiel que da cuenta de la percepción de este desarrollo. Alberto (56 años, operador de trascabo, Valle de Chalco), uno de nuestros entrevistados con más años como devoto, enfatiza el crecimiento en el número de devotos a SJT de la siguiente manera:

Yo pienso que sí hay más creyentes, porque cuando es el día de San Juditas las iglesias están llenas. Cuando yo empecé había muy poca gente que creía en él...hace unos 40 años. O sea no se veía esa imagen, más bien casi no la vendían en los mercados y eso, y ahorita *pus* [...] desde hace como unos veinte años para acá [...] en todos lados la venden, en los tianguis... donde quiera ve uno San Juditas [...] Yo pienso que ahora cualquiera trae su San Juditas. Por muy pequeño que sea pero lo trae. Ya todo mundo empezó a creer en San Juditas. Los chavos tiene poco, los chavos yo pienso que apenas tiene unos 15 años [...] Hay muchos chavos, se acercan. O sea yo he visto ahí a la iglesia de San Hipólito y hay mucho chavo que sea de la *universidá* y todo... le van a pedir yo creo por sus estudios. Y mucha gente *pus* que viene de *fuera*s también.

Las palabras de Alberto corroboran la percepción de los párrocos de San Hipólito acerca del aumento de fieles. Antes, “muy poca gente creía en él”, “no se veía esa imagen”; ahora “ya todo mundo comenzó a creer en él”. Y como prueba del *crecimiento*, refiere a la cantidad de imágenes de SJT que pueden encontrarse hoy en día: “dónde quiera ve uno San Juditas”, “en todos lados lo venden”.

Desde una perspectiva paralela, Jesús Pedro relata cómo fueron sus primeros años de devoción. El entrevistado destaca la secrecía inicial del culto a SJT y el número reducido de fieles que acudían a la Iglesia de San Hipólito hace poco más de 20 años. También relata cómo fue la recepción que le dio la Iglesia a la comunidad emergente de devotos. Sirva el testimonio para conocer cuál fue la primera reacción del Templo ante la irrupción de un culto cuyo objeto de adoración confundía (y confunde) a propios y extraños:

Primero fue duro. Generalmente nos ponían como que a ciertos padres que entendían esto ¿no? Haz de cuenta que la misa formal de la Iglesia cerraba a las 8 p.m.; incluso así nos decían: “permitan salir a los feligreses de la misa de las 8”. “Ahorita viene la misa de *ustedes*”. Y la misa comenzaba entre 8: 10 y 8: 20. Pero ya la misa de los fieles creyentes de San Judas Tadeo [...] Hubo momentos en que ellos cerraban la Iglesia. Daban las dos-tres de la mañana y tú veías a la gente que estaba orando, orando... Habían varios que luego se paraban y hacían la oración conjunta. Yo me paré en varias ocasiones. Hasta que finalmente se atrevieron unos padres a dar una misa en el idioma... *Entons* tú veías un padre con figura (de SJT) y decía: “a ver hijos de la chingada, fórmense cabrones, no ven que aquí hay viejas y niños... A ver ustedes putos, háganse a un lado... Entonces no era posible que tú vieras a un padre con ese lenguaje... Y entonces eso fue cambiando... Ya hay un padre para eso.

Ambos testimonios coinciden en distinguir un comienzo incierto en la devoción a SJT. La expansión del culto está marcada por una marginalidad de origen, relacionada con la confusión entre Tadeo e Iscariote y la ambigüedad entre las cualidades que distinguen al primero. Por un lado, SJT se considera como el patrono de los “casos desesperados” y los “milagros imposibles”, como el Santo que ayuda a los más necesitados. Pero por el otro lado se le relaciona con la delincuencia, la prostitución, la drogadicción, con un santo ante el cual se acude para hacer peticiones contrarias al dogma religioso.

Para Jesús Pedro, la cualidad de SJT radica en “escuchar” a los que no tienen a quien recurrir dentro de las filas de santos del catolicismo. Mientras la Iglesia habla de “identificación” entre devotos y Santo por condiciones de “abandono”, el entrevistado refiere a la ambigüedad de SJT como el detonante de identificación. A continuación presentamos en sus propias palabras la manera de entender la creciente celebridad del Santo en la ciudad de México:

Lo que pasa es que generalmente el ratero o el robador de dinero, o el defraudador, o el pequeño comerciante o el taxista, o en mi caso empleado, como que no teníamos específicamente a quién recurrir. Haz de cuenta como decir: *está el Señor de Chalma, está la Señora de la Luz, está San Charvel*, pero no había alguien a quien le pidieras de alguna manera... específicamente decirle: “yo quiero trabajo”, “o dame chance robar más y mejor para sostener a mi familia” “o dame chance de defraudar más y mejor”. Como que San Judas Tadeo por esa forma que tenía, que estaba muy oscura, que se le confundía mucho con San Judas Iscariote. Como que él se convirtió como en ese hombre justo, como ese Santo de las Causas Perdidas ¿no? O de las causas que ningún otro santo pudiera escuchar. Y como que San Judas Tadeo comenzó a aglutinar esa serie de

peticiones. O como que era el apóstol que se prestaba para ese tipo de causas, como que tú le podías decir: “dame chance de robar más”. Yo estoy seguro que sí.... Muchos de los compañeros creemos que fue esa la confusión lo que de alguna manera lo comenzó a identificar, a identificar, a identificar. Porque antes como que era... por ejemplo tú veías al ratero como llegaba y te lo juro como sacaba varias carteras y sacaba de las carteras dinero y lo depositaba en la urna, como agradecimiento, como si fuera su diezmo, se lo depositaba. Yo en mi caso no sacaba lo robado ¿no? Yo sacaba mi sobre, lo abría y le daba mi cuota. Eso fue como... como que eso hizo grandioso a San Judas Tadeo.

Otro testimonio que encontramos valioso en ese sentido es el de Alberto, quien no encuentra mayores diferencias entre las peticiones que se le hacen a SJT desde hace alrededor de 40 años. :

Si los ladrones creen en él, se encomiendan a él, *pus* también les va bien, porque *pus* yo... como digo, *pus* todo es trabajo, ¿sí? Todo eso es trabajo. Tanto la persona que trabaja como la que roba... yo creo que de todos modos... es su forma de vivir y *pus* si se encomiendan a él *pus* qué bien. ¿No? Y así es...

Los relatos de estos devotos nos muestran que en el momento en que la Iglesia de San Hipólito abrió sus puertas a la devoción a SJT –no sin reparo–, ciertos sectores de la sociedad se vieron contrariados ante su exposición pública, pues era sabido entre ellos que al interior de sus filas había *todo tipo de personas*. El testimonio del mismo Jesús Pedro –de nuevo– es ilustrativo en ese sentido:

Las primeras misas generalmente que se hicieron a San Judas Tadeo en la Iglesia de San Hipólito eran en la noche. Generalmente. Porque te vamos a ser honestos. Muchos de nosotros que somos empleados o pequeños comerciantes... este... como que nos daba pena ir más temprano, porque generalmente te confundían... *pus* si eras ratero.... O si eras pandillero o si tenías una bandita de defraudadores. Entonces nos daba cierta vergüenza y cierta pena ir más temprano. Generalmente arribábamos entre las 7 y 8 de la noche... cada 28.

Al principio de este apartado hicimos referencia a la percepción de la Arquidiócesis de México a propósito del devenir de la devoción a SJT. A grandes rasgos, se plantea un incremento significativo en el número de fieles –que corroboran los testimonios de nuestros entrevistados– y se habla de la presencia de cada vez más jóvenes en las celebraciones de los días 28.

Resulta interesante observar también que los adultos entrevistados refieren a su juventud como el momento de agregación a la devoción de SJT. Sobre todo porque a la hora de hacer referencia a los jóvenes, de alguna u otra forma, se posicionan en un lugar que les es (en distintas temporalidades e intensidades) común:

Yo siempre he visto que siempre hay chavos. Tengo 22-23 años de ser devoto y siempre he visto chavos. Estos chavos que yo vi de 18-19 años ahorita han de tener 40, 40 y tantos. Yo creo que es muy poca la gente mayor de 60 años... pero hay mucha gente que va entre esas edades... que yo me imagino que fuimos los primeros que logramos de manera abierta el ir a adorar a San Judas Tadeo [...] Cuando yo empecé a ir ya había banditas de chavos. Arribaban mucho sobre todo de colonias populares. Yo me acuerdo mucho que mi primer encargo que me dan [en la Liga] fue esperar a una bandas en la terminal del metro 18 de marzo. Y era impresionante ver cómo bajaban bandas de la Martín Carrera, de la San Felipe de Jesús... Yo creo que eso operaba desde antes, desde hace más tiempo (que yo iniciara, hace alrededor de 22 años).

El argumento de Jesús Pedro nos sugiere que la historia de la devoción a SJT siempre ha contado con la participación de jóvenes. Y que esos fieles que ahora son adultos vivieron en su tiempo una situación similar a la que hoy en día viven los devotos jóvenes en la ciudad de México (con todas las distancias que esto pueda suponer).

Así, encontramos que el espacio de San Hipólito sirve como punto de reunión de generaciones cuyo origen común (la juventud) los vuelve *semejantes* pero no necesariamente iguales. Y esta diferencia nos remite de lleno en el terreno de las representaciones sociales en torno a la identidad y a la paradójica diversidad que le es inherente⁵⁹.

⁵⁹ Cf. Hipólito Mendoza Enríquez, "Los estudios sobre la juventud en México", *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, núm. 52, vol. XVIII, núm. 52, septiembre-diciembre 2011, pp. 204-205. A decir del autor, los primeros estudios sociodemográficos sobre los jóvenes en el país ofrecen un panorama muy general de su situación. En los Censos de Población y Vivienda realizados por el INEGI, por ejemplo, "es posible observar: el número, edad, género, ocupación y distribución geográfica de los jóvenes en el país. Sin embargo, estos datos homogenizan lo diverso". Lo anterior señala que este enfoque sobre lo juvenil resulta poco fructífero en términos comprensivos, pues éstos reproducen los lugares comunes del "deber ser" del joven, legitimando de alguna manera la idea social de la juventud.

A partir de esta retrospectiva, resaltaremos un hecho fundamental que nos permite continuar con la argumentación en el presente trabajo: La estereotipación del culto es consustancial a su origen; lo que cambia quizá es su magnitud y por ende se refuerza la misma representación de inicio.

III. Encuadre metodológico

3.1 Propuesta metodológica para el estudio de caso

En este trabajo construimos una metodología sustentada en las teorías sobre las representaciones sociales, pues consideramos que éstas nos permiten ahondar – bajo la noción de identidades– en los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento en contextos de estigmatización.

En el caso específico de SJT, lo anterior se traduce de la siguiente manera: tenemos un grupo diverso de tipo religioso que se congrega mes a mes a las afueras de la Iglesia de San Hipólito en la ciudad de México y se *auto-reconoce* de distintas maneras a partir de los estigmas que lo marcan; encontramos una serie de discursos (prensa, Iglesia, redes sociales) que lo reconocen desde la estereotipación negativa, cuyos efectos están por medirse.

¿Cómo dar cuenta entonces de este proceso de retroalimentación y de sus efectos en la conformación identitaria de un grupo estigmatizado? ¿De qué maneras se significa este estigma? ¿Cuáles son las reacciones discursivas de los implicados? ¿Puede el estigma generar sentido identitario? Para enfrentar estas interrogantes, nos dimos a la tarea de indagar acerca de las representaciones sociales de los *sanjuderos*⁶⁰ en dos momentos:

- a) Realizando entrevistas semi-estructuradas a diversos devotos, jóvenes y adultos, portadores de símbolos de contraste o no portadores (ver cuadros 2 y 3).
- b) Recopilando testimonios (respecto a los *sanjuderos*) pronunciados por la Iglesia, en la prensa y en las redes sociales. Y contrastándolos con las “impresiones” de algunos jóvenes pertenecientes a otras tribus urbanas a través de tablas inductorias (fotografías).

⁶⁰ El mote *sanjuderos* lo tomamos de la prensa. Este refiere sobre todo a los jóvenes que manifiestan a través del *look* su devoción a Tadeo. Cabe señalar entonces que cuando hablamos de *sanjuderos* no nos referimos ni a todos los jóvenes devotos ni omitimos la posibilidad de que algunos adultos puedan entrar en esta clasificación tribal. Asimismo, debemos adelantar que la Iglesia ha decidido referirse a los jóvenes que colman de símbolos religiosos su apariencia como *chavos banda*.

Cabe señalar que en adelante se hablará primero del *hetero* reconocimiento y luego de *auto* reconocimiento, pues consideramos que este orden permite remarcar la importancia que tiene la representación de la alteridad en la conformación de las identidades. No obstante, más allá de corroborar que hay estigmatización sobre la devoción a SJT, nuestro objetivo se enfoca en las reacciones discursivas de los devotos con respecto a las representaciones de las cuales son objeto. Bajo estos términos, el interés por trabajar en campo nos enfrentó a un problema metodológico para analizar el grado de retroalimentación entre las representaciones externas e internas.

En cuanto al *hetero* reconocimiento, es necesario tomar en cuenta que resulta políticamente incorrecto hablar en público de prejuicios y, de manera general, realizar cualquier tipo de enjuiciamiento sobre los miembros de un grupo social. Lo anterior constituye una limitante para la obtención de testimonios en entrevista cara a cara, por lo cual estuvimos obligados a buscar información por la vía virtual –que es donde generalmente se encuentran opiniones abiertas sobre los devotos de SJT– y a utilizar la técnica de las tablas inductoras –cuyo fin es obtener testimonios espontáneos para la construcción de redes semánticas que condensen las representaciones.

En cuanto a los grupos (o personas) estigmatizados (*auto* reconocimiento), hay una tendencia a no reconocer como válidos los estigmas que los señalan, o bien a minimizar los efectos que éstos pudieran tener sobre su vida cotidiana. Las personas generalmente están convencidas de ser *normales* y desde esa posición relatan su estar en el mundo. Sin embargo, no hay que perder de vista que identidades extremas como las del caso SJT constituyen en sí oportunidades para comprender esta negación como posibles formas de neutralizar los estigmas.⁶¹

⁶¹ Cf. Goffman, *Stigmatized*, *op. cit.* Al hablar de neutralizar los estigmas pensamos en casos bien documentados como el de “black is beautiful” (Lo negro es hermoso), donde puede observarse una apropiación positiva del estigma por parte de la comunidad negra en Estados Unidos que ha llevado a algunos teóricos a hablar del “black proud” (orgullo negro). Teniendo en cuenta este enfoque nosotros hablamos de neutralización del estigma en los devotos de SJT, a partir de un análisis sobre lo simbólico en la reiteración de su ritualidad religiosa (a pesar o tal vez a causa del conocimiento del estigma que cae sobre ellos) y en ciertos testimonios del tipo: *no me molesta que me digan chaka, eso soy*. Sin ir más lejos de momento, baste aludir a los casos de *orgullo iniciático* registrados por algunos periodistas en las

En efecto, desde el principio fue necesario diseñar una estrategia de trabajo que nos permitiera rebasar dichos umbrales a la hora de levantar información en campo. Para ello, comenzamos con la selección de algunos testimonios en prensa y redes sociales que manifiestan reacciones desfavorables con respecto al grupo; y después realizamos una serie de entrevistas a devotos con especial énfasis en las maneras de *auto* representarse, a partir de la discusión de los estigmas que en ellos recaen.

3.1.1 *Hetero* reconocimiento

En el caso de la prensa, encontramos que el posicionamiento viene acompañado de descripciones unidimensionales acerca de los devotos a SJT que acuden cada día 28 a la Iglesia de San Hipólito. En particular, estas observaciones hacen énfasis en la moda, la *fiesta* y el carácter *desviado* de los fieles.

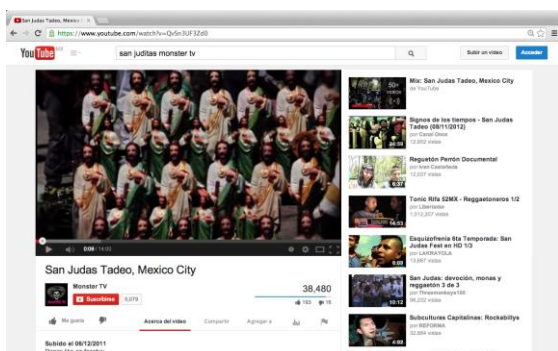
En el caso de las redes sociales, encontramos testimonios discriminantes de carácter anónimo, que son ricos en adjetivos peyorativos (*naco*, *chaka*, *ratero*, drogadicto, *ñero*, *tepiteño*, *reggaetonero*, escoria) y atribuyen defectos o *vicios* que hacen *indeseables* –desde su perspectiva– a los devotos a SJT.

Asimismo, contrastamos estas estigmatizaciones con representaciones obtenidas a partir de tablas (fotografías) inductoras. Basados en la idea de *las medidas de accesibilidad de los estereotipos*, les pedimos a los entrevistados indicar la palabra que les viene a la mente cuando se evoca a los devotos a SJT. De esta manera, tuvimos acceso a los términos utilizados por cada entrevistado para calificar a los miembros del grupo en cuestión, y trabajar sobre el orden de aparición, velocidad, repetición y asociación de las palabras. En el entendido de que mientras mayor es la frecuencia de un término, más se define la etiqueta categorial del grupo.

Así pues, con las tablas inductoras buscamos respuestas menos condicionadas por la deseabilidad social (por lo políticamente correcto), pues

correccionales de menores en nuestro país, como los propios de Eduardo Loza y Humberto Padgett (*Los muchachos perdidos. Retratos e historias de una generación entregada al crimen*, Debate, México, 2012).

consideramos que el evocar aquello que les venga a la cabeza de manera inmediata, evita en mayor medida que los sujetos inhiban la expresión de sus pensamientos o actitudes en el momento de las entrevistas.



Ejemplos de virtualidad y tablas inductoras⁶²

3.1.2 Auto reconocimiento

Ahora bien, en cuanto a los devotos a SJT quisimos indagar, en un primer momento, sobre sus sentimientos de pertenencia; saber hasta qué grado se consideran miembros de un mismo grupo (véase comunidad) y cuáles son los elementos que comparten entre sí en tanto que fieles. Asimismo, a partir de entrevistas semi-estructuradas a distintos devotos, nos dimos a la tarea de averiguar de qué maneras se reconocen como parte de un grupo identitario, confrontando la percepción que éstos generan de sí mismos con la estigmatización externa. Y de esta manera: obtener testimonios de devotos sobre la imagen que activan sobre su culto y sobre sí mismos cuando se les entrevista; analizando el impacto y la significación del estigma.

⁶² Cuando referimos a virtualidad nos situamos específicamente en plataformas de interacción como *Youtube* o diarios digitales donde se discute el tema SJT. La imagen presentada corresponde al reportaje de Monster TV que utilizamos para analizar los comentarios de usuarios. En cuanto a la tabla inductora, en el siguiente capítulo presentaremos el total de fotografías utilizadas para levantar nuestra red semántica de *hetero* representación.



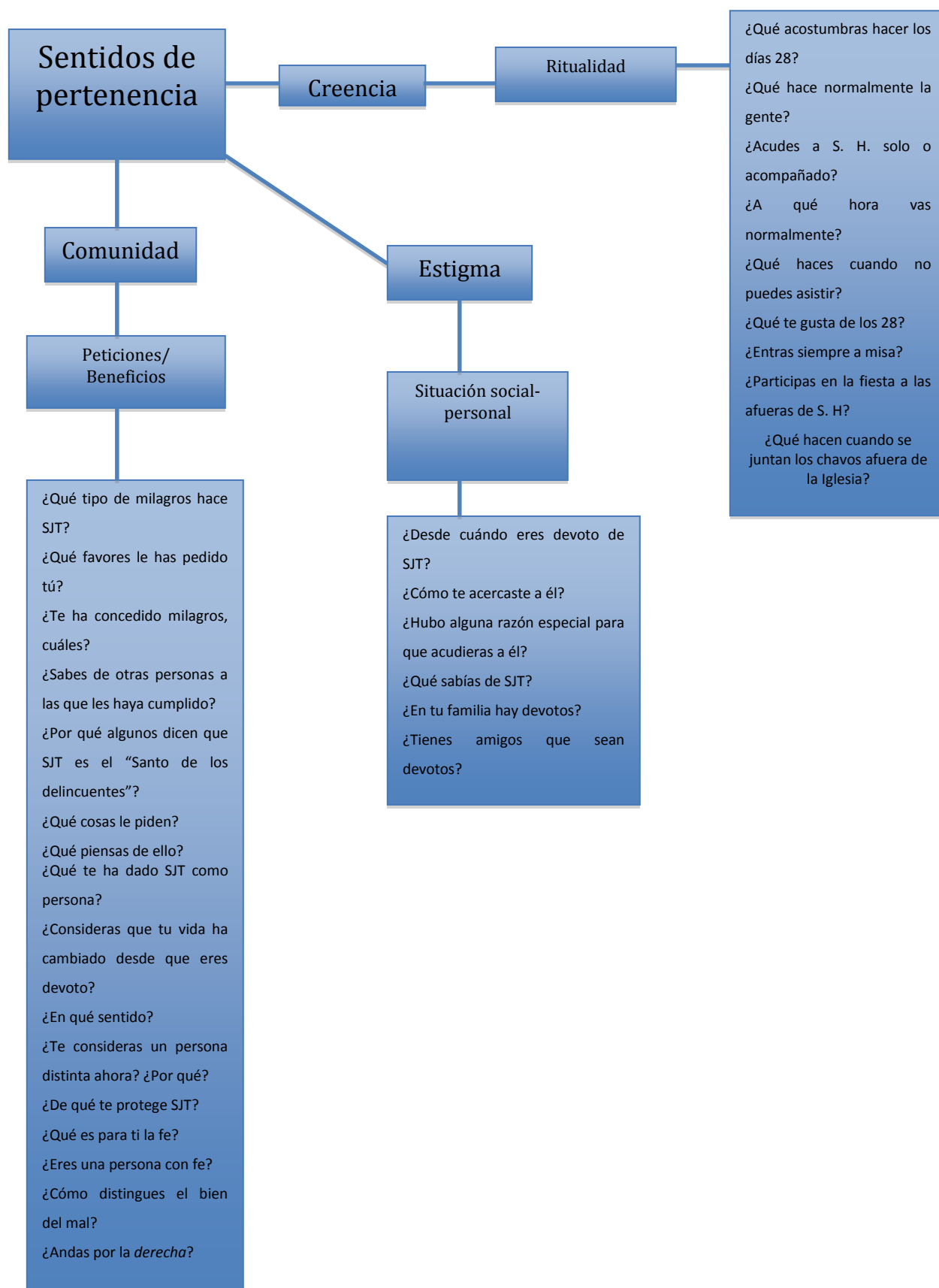
Ejemplos de imágenes del día 28. Registro propio

A continuación presentamos un par de cuadros donde sintetizamos los procedimientos para la obtención de información. Cabe mencionar que éstos constituyeron una guía inicial para el trabajo de campo y se centran en los sentidos de pertenencia y los sentidos de la acción, respectivamente.

Como puede apreciarse, en el cuadro 3 indagamos sobre los sentidos de pertenencia desde tres ámbitos: el de la comunidad (grupo), el de la creencia y el del estigma. Las preguntas que conforman esta guía se orientan a la obtención de significaciones acerca de las identificaciones y distinciones propias a los procesos de configuración identitaria del grupo.

Respecto al cuadro 4, es preciso señalar que los sentidos de la acción se abordan a partir de las esferas del estigma y de la conversión. Hemos dicho que las identidades pueden comprenderse como manifestaciones de demarcación que nos hablan sobre posicionamientos u orientaciones para la interacción social. En ese sentido, la variable estigma y la metáfora de la conversión religiosa remarcan este aspecto de las identidades y condensan el direccionamiento de nuestra batería de preguntas guía.

Cuadro 3. Sentidos de pertenencia en el contexto de las representaciones sociales



Cuadro 4. Sentidos de la acción en el contexto de las representaciones sociales



A continuación presentaremos un cuadro donde agrupamos por temática las palabras clave y los conceptos con los cuales estructuramos nuestra interpretación de datos. Es necesario mencionar que este cuadro fungió como instrumento de trabajo para la organización tanto de nuestro corpus teórico como de nuestro trabajo en campo.

Cuadro 5. Agrupación temática por palabras clave y conceptos

Unidad temática	Palabras clave	Conceptos
Religiosidad y juventud	Acercamiento a SJT	Iniciación/ Conversión Tradición familiar Contagio/Moda Necesidad/Causa difícil/Milagro imposible
	Días 28	Ritualidad Comunión Fiesta Performance Flexión/ Contraste
	Peticiones	Milagros “imposibles” Causas perdidas Casos difíciles
	Beneficios	Milagros Protección Fe Moral Consuelo

Identidades	Diversidad en devotos	Pastoral Representaciones Sentido de pertenencia Sentido de diferenciación/ Singularidad
	La mirada del otro	Tolerancia/ Compasión Estigma/ Estereotipo/ Etiqueta

A continuación se presentan las cuatro subcategorías en que dividimos a los devotos con la finalidad de lograr, en la medida de lo posible, equilibrio entre el número de adultos y jóvenes entrevistados, portadores y no portadores de símbolos de contraste. Cabe mencionar que también se pensó en hacer esta segmentación a partir del género, pero durante el trabajo de campo esa misma condición nos impidió lograr el número de entrevistas deseadas.

Este cuadro se confeccionó a partir de una reflexión que encontramos en el *Atlas sobre la Diversidad Religiosa*, en la cual se resalta que para acercarse a perfiles religiosos difíciles de clasificar (véase perfiles sincréticos) habría que comenzar preguntándose sobre: “¿Quiénes y cómo son los sujetos que se adscriben?” Y para responder a ello resulta necesario recurrir a “variables de edad, sexo, composición familiar (tipo de hogar y jefatura), ocupación, escolaridad y pertenencia étnica. Ingreso económico, calidad de vivienda, grado escolar, y grado de marginalidad del municipio de residencia”.⁶³ Sin embargo, debemos aclarar que este cuadro sirvió sólo como instrumento inicial para la clasificación de los devotos, pues conforme se avanzó en la tesis y en la afinación de objetivos su utilidad práctica se vio reducida considerablemente.

⁶³ De la Torre, *op. cit.*, p. 14.

Cuadro 6. Subcategorías de entrevistados

Categorías	Sub-categorías													
Jóvenes devotos portadores de símbolos de contraste	H	M	Cuya tradición familiar lo haya iniciado en el culto	De reciente conversión	Grado de participación en los ritos y prácticas religiosas	Estudia :	Trabaja :	Otro	Situación familiar	Situación barrial	Círculos de pertenencia	Tiempo libre y ocio	Emancipación y víspera del futuro	
Jóvenes devotos no portadores de símbolos de contraste	H	M	Cuya tradición familiar lo haya iniciado en el culto	De reciente conversión	Grado de participación en los ritos y prácticas religiosas	Estudia :	Trabaja :	Otro	Situación familiar	Situación barrial	Círculos de pertenencia	Tiempo libre y ocio	Emancipación y víspera del futuro	
Adultos devotos portadores de símbolos de contraste	H	M	Cuya tradición familiar lo haya iniciado en el culto	De reciente conversión	Grado de participación en los ritos y prácticas religiosas	Estudia :	Trabaja :	Empleo	Situación familiar	Situación barrial	Círculos de pertenencia	Tiempo libre y ocio	Víspera del futuro	
Adultos devotos no portadores de símbolos de contraste	H	M	Cuya tradición familiar lo haya iniciado en el culto	De reciente conversión	Grado de participación en los ritos y prácticas religiosas	Estudia :	Trabaja :	Empleo	Situación familiar	Situación barrial	Círculos de pertenencia	Tiempo libre y ocio	Víspera del futuro	

A continuación se presenta la relación de los 12 entrevistados con los que trabajamos en campo. Cabe mencionar que, tratándose de un estudio cualitativo, seguimos el criterio de saturación para determinar cuántas entrevistas nos eran suficientes para lograr representatividad. Cinco de nuestras entrevistas fueron realizadas fuera de las celebraciones de la Iglesia de San Hipólito. No obstante, estas entrevistas se centraron en sus maneras de *auto* reconocerse a partir de los días 28 de cada mes. No sobra recordar que esto se debe a que nuestro interés en el tema de las identidades no radica en encontrar permanencia o continuidad en el apego al grupo o al culto por parte de los devotos, sino en resaltar que los procesos de identificación y diferenciación por parte de los actores sociales se hacen más visibles durante este tipo de ritualizaciones.

Cuadro 7. Relación de entrevistados

Nombre	Edad	Residencia	Categoría	Observaciones
Refugio	17	Martín Carrera	Portador de símbolos de contraste	Entrevistado en la Comunidad de Diagnóstico Integral para Adolescentes, Obrero Mundial. En juramento por drogas y alcohol. Fiel devoto desde los 12 años. Acude a misa cada semana en San Hipólito (S.H.). Comerciante de artículos religiosos a las afueras del Templo. Lleva tatuado

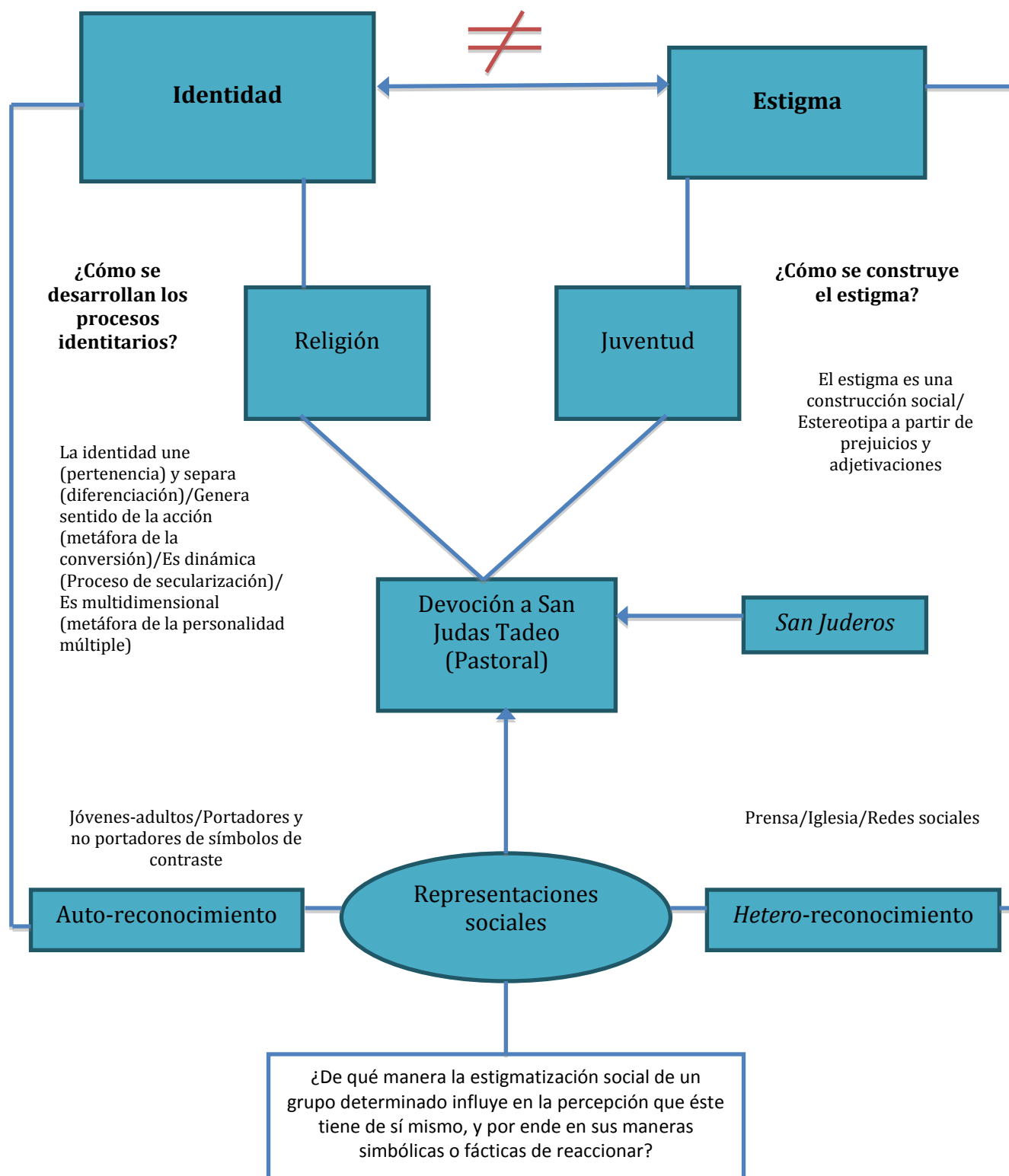
				un escapulario en la mano derecha como manda por un milagro. Se encuentra recluso en el Tutelar por acusación de robo. Acude al Templo con su esposa e hija. Ve con malos ojos el consumo de enervantes a las afueras de S. H.
Christian	16	Ciudad Neza	Portador de símbolos de contraste	Entrevistado en la Comunidad de Diagnóstico Integral para Adolescentes, Obrero Mundial. De reciente conversión (1 año). Acude sólo los días 28 a S.H. Estudiaba preparatoria y trabajaba.. De estilo <i>reggaetonero</i> . Miembro de un <i>kombo</i> . Fue arrestado por disturbios en vía pública y acusación de robo, derivados de los enfrentamientos recientes entre <i>reggaetoneros</i> y porros. Acude con amigos a S.H. Ahí se encuentra con un grupo de entre 100 y 150 personas (<i>reggaetoneros</i>). Participa en la fiesta a las afueras de S.H. No consume drogas, pero convive con quienes sí.
Antonio	18	Tepito	No portador de símbolos de contraste	Entrevistado en la Comunidad de Diagnóstico Integral para Adolescentes, Obrero Mundial. Acudía con su familia desde niño a S. H. Desde los 12 años va con un grupo de amigos. Testigo del crecimiento de la devoción entre jóvenes de su barrio. Tatuador de Tepito. Líder nato. Peticiones de protección <i>desviadas</i> . Consumidor habitual de drogas. Aunque rechaza el consumo de activo y la fiesta a las afueras de S. H. Recluso por tentativa de homicidio a policía.
Mauricio	16	Valle de Chalco	Portador de símbolos de contraste	Entrevistado en día 28. Su primera figura de SJT la recibió como regalo de cumpleaños a los 9 años. Se la obsequió un tío que posteriormente fue asesinado a machetazos durante una feria en Chalco. De niño acudía con su familia a S. H. Ahora lo hace acompañado de amigos o solo. Es <i>reggaetonero</i> y miembro de un <i>kombo</i> , aunque no participa en las convocatorias de los “metros”. No consume drogas. Comenta que sus amigos lo ven como “un chavo muy devoto”.
Sandra y Laura	20 24	Naucalpan	No portadoras de símbolos de contraste	Sandra. Entrevistada en día 28: es creyente de SJT desde hace cuatro años, por un milagro concedido a su madre. Hace dos años tuvo un embarazo de riesgo y afirma que SJT la ayudó. Cuando su hija nació la llevó al Templo vestida de SJT. Es ama de casa.

				Laura. Entrevistada en día 28: Amiga de Sandra. Primera visita a S. H. Es creyente, pero considera que “la fe está en uno mismo... no en ir a misa”. Critica a quienes piden favores <i>desviados</i> a SJT y también a quienes consumen enervantes a las afueras de S. H. Comerciante.
Pedro A.	19	Las Flores, Ciudad Neza	Portador de símbolos de contraste	Entrevistado en día 28. De reciente conversión (año y medio). Le pidió a SJT que su hija naciera bien. Acude solo a S. H. Acompañado se distrae, comenta. Es electricista. Consume activo. Afirma que en S. H. hay un sano cotorreo, que ahí no hay problemas. Habla del consumo de enervantes por parte de los chavos como un “relajante” (<i>dalay</i>). Acostumbra quedarse después de entrar a misa para consumir activo y “platicar con la banda”.
Pamela y Katia	17	La Colmena, Nicolás Romero	Portadoras de símbolos de contraste	Gemelas (cuatas). Entrevistadas en día 28. Ambas acuden desde hace tres años a S. H. A veces con sus padres, a veces solas (por el trabajo). Afirman que SJT le concedió el descanso a su abuela un 28 de octubre. Ambas son vendedoras en tiendas departamentales. Visten al estilo <i>reggaetonero</i> , pero sólo Katia se reconoce como parte de un <i>kombo</i> . Ella sostiene que los <i>reggaetoneros</i> ven afectada su imagen debido a los “ <i>chakas</i> ”, quienes para ella se visten mal (ropa pirata) y son quienes se dedican a delinquir. Relata que SJT es un símbolo para los <i>reggaetoneros</i> (y los <i>chakas</i>), pero para ella no debería ser así: “la devoción es cosa aparte”.
Oscar	32	Unidad Plateros	Portador de símbolos de contraste	Entrevistado en día 28. Devoto a SJT y la Santa Muerte desde hace tres años. Se convirtió debido a milagros de salud. Comerciante. Fue consumidor de “piedra” durante siete años. Su mejor amigo lo inició en la devoción a la Santa Muerte y murió asesinado. Ahora lleva un tatuaje de ésta, pues lo ayudó a no perder un ojo por Queratocono. Cree en SJT desde que tuvo un accidente y casi pierde la pierna. Acude solo a S. H. Ahora consume marihuana asiduamente y considera que en México hay mucha ignorancia en cuanto al consumo de drogas. Sostiene que hay mucha discriminación y que todos piensan

				que sólo los “maloras” las consumen.
Jesús P.	55	Ixtapaluca, Edo. Mex.	No portador de símbolos de contraste	Entrevistado en Ixtapaluca, Edo. Mex. Devoto desde hace 22 años. Acudió a SJT por un amigo que le habló de él durante un momento de duelo. Relata los inicios de la devoción en México. Testigo clave en el desarrollo del culto. Miembro activo de la Liga Nacional de San Judas Tadeo. Describe con detalle los tipos de fieles que acuden a S. H. Y habla también de los tipos de favores que éstos solicitan. Empleado del gobierno federal. No juzga a los chavos que consumen drogas y se acercan a S. H. Considera que antes de criticarlos se tienen que conocer sus motivos y ayudarlos a su causa difícil.
Alberto	56	Valle de Chalco	No portador de símbolos de contraste	Entrevistado en su trabajo, Iztapalapa, D.F. Creyente en SJT desde hace 40 años. Comenzó a participar activamente en sus ceremonias desde hace tres años. SJT lo ayudó a dejar de beber. Desde entonces le dedica muchas oraciones y le da gracias por mantener bien a su familia. Generalmente le pide por trabajo y salud. No juzga a quienes piden favores desviados a SJT, para él todos pueden tener fe.

Por último, presentamos un esquema final que condensa el andamiaje teórico-metodológico que elaboramos en este trabajo. Como puede observarse, la noción de identidades ocupa un lugar central en nuestras reflexiones, en tanto que el estigma se utiliza como variable de contraste que nos permite ahondar en los sentidos de pertenencia y de la acción. De tal forma que el caso SJT constituye una unidad de análisis a partir de la cual revisitamos las teorías sobre las identidades, con el objetivo de contribuir a su estudio en ciencias sociales.

Cuadro 8. Andamiaje teórico-metodológico



IV. Hacia una conceptualización de la noción de identidades: el caso SJT

4.1 Consideraciones preliminares

En capítulos anteriores nos dimos a la tarea de desglosar tanto las dimensiones como los niveles de análisis que componen este trabajo. A continuación, nos toca desarrollar la propuesta de andamiaje teórico que construimos para el estudio de las identidades, con el fin de medir sus alcances en la aplicación práctica.

El ordenamiento corresponde a los niveles epistemológico y teórico que presentamos al inicio de esta investigación. Comenzamos con un análisis sobre la emergencia y los usos comunes de la noción de identidades, y enseguida con un trabajo teórico-metodológico en el cual se aborda como ejemplo rector de interpretación el caso SJT.

4.2 Revisita a la emergencia del término *identidad*⁶⁴

Este fue el adagio del sabio: “si yo llegara a gobernar algún día, lo primero que haría sería establecer un acuerdo sobre el significado de las palabras”. Definir es una tarea compleja y continua, una actividad fundamental para la comprensión en ciencias sociales.

Si partimos de la perspectiva hermenéutica, las palabras son el *médium* de la comprensión humana. Éstas fragmentan el mundo para hacerlo cognoscible, lo significan, le dan sentido. Recordemos la sentencia de L. Wittgenstein: “Los límites de mi lenguaje son los límites de mi mundo”. Las palabras son nuestro vínculo de entendimiento con la realidad, y debido a que ésta es dinámica, nuestra manera de significarla también lo es.

En ese sentido, la identidad nos remite al quehacer propio de la resignificación, de los reajustes teóricos. Se trata de una noción cuyo significado ha sido engrosado por las ciencias sociales recientemente, y su repentina necesidad constituye un fenómeno sobre el cual no pocos se han interesado.

⁶⁴ Las cursivas son para resaltar el carácter singular en la utilización del término durante los años setenta y ochenta. Recordemos que nosotros optamos por evocarlo en plural, conforme la dimensión social, dinámica, flexible y multidimensional que queremos resaltar.

Debemos recordar que la aparición del constructo en nuestro campo de estudio es relativamente nueva, tanto que, como lo refiere Gilberto Giménez, es difícil encontrarlo citado entre los títulos de una bibliografía antes de 1968.⁶⁵ Esta situación nos remite a los terrenos de la elucubración presocrática, donde la pregunta por la identidad vio sus albores en un sentido distinto. Heráclito fue uno de los primeros filósofos en cuestionarse sobre la identidad: “En los mismos ríos entramos y no entramos, [pues] somos y no somos [los mismos]”.

La alusión al cambio marca aquí la paradoja que hasta nuestros días acompaña la enunciación de la identidad. Mientras ésta refiere a lo que es idéntico a sí mismo (*principio de identidad*), a la vez alude a aquello que se transforma. La pregunta por la identidad de Heráclito podría entenderse como una reflexión sobre *lo que se es en esencia en una situación de cambio permanente*.⁶⁶

En otras palabras, la contradicción es consustancial a la identidad en términos filosóficos. Nadie es idéntico a sí mismo y sin embargo lo es. La idea de continuidad en el *ser uno mismo* es bien ilustrada en la metáfora del río que encuentra su cauce: el cambio es paralelo a la permanencia.

Durante siglos, la pregunta por el *ser sí mismo* fue exclusiva de la filosofía; de ahí que la herencia semántica de la identidad haya perdurado hasta nuestros días y ésta sea un punto de partida ineludible para comprender la reciente necesidad de importar el término en ciencias sociales: “la identidad tiene una historia no muy larga. No quiere decirse con esto que las interrogaciones existenciales no sean tan viejas como la humanidad misma, pero su formulación por la voz de la identidad en términos sociales, políticos y científicos lo es mucho menos”.⁶⁷

Hace pocas décadas —expresa Zigmunt Bauman—, la identidad estaba lejos de nuestras preocupaciones, ésta sólo era pretexto de la elucubración filosófica. Hoy todo el mundo no habla más que de ella. El repentino entusiasmo

⁶⁵ Giménez, *Identidades sociales*, op. cit., p. 25.

⁶⁶ En la filosofía presocrática, la identidad se entendía como la relación que un ente mantiene sólo consigo mismo. Según esta idea, el principio de identidad refiere a aquello que es idéntico a sí mismo.

⁶⁷ Olivier Lazarotti, *L'identité, entre ineffable et effroyable*, Armand Colin, París, 2011, p. 7.

que generó la identidad en la década de los setenta “constituye un verdadero enigma, uno sobre el cual, seguramente, los grandes sociólogos se hubiesen preguntado, quizá de manera aún más enfática que sobre la identidad misma”.⁶⁸

La observación anterior realza una interrogante crucial para la operacionalización de la identidad en nuestras disciplinas: ¿Qué nos llevó a la re-significación y utilización súbita del término? ¿Cuáles son los motivos que han llevado durante los dos últimos decenios a una multiplicación exponencial de “artículos, libros y seminarios que tratan explícitamente de identidad cultural, de identidad social, o simplemente de identidad?”.⁶⁹

Desde nuestra perspectiva, la evolución lexicológica del término responde, ante todo, a una necesidad de índole cognitiva (epistemológica). La palabra en juego se re-significa para dar luz sobre una realidad social cambiante que exige nuevas herramientas para ser estudiada. En ese sentido, sostenemos que las identidades constituyeron, en su primera etapa, una unidad de análisis que nos permitió visibilizar luchas sociales por el reconocimiento por parte de grupos o minorías marginalizadas durante la década de los setenta. Trátese de reivindicaciones de tipo étnico, religioso, de género, de preferencia sexual o de orientación política, la realidad de la crisis institucional (véase crisis de la Modernidad) asentó el tema de la diversidad como asunto central en las agendas sociológicas.⁷⁰

La idea de crisis suele acompañar las reflexiones tempranas de la identidad en términos de *diferenciación* y, en buena medida, puede ayudarnos a comprender hoy en día las lógicas de pertenencia y separación de las cuales echan mano los actores sociales para interactuar. Hablar de identidades no es hablar de singularización, sino de diversidad, y por ende de procesos continuos de negociación a través de los cuales los actores buscan reconocerse y ser

⁶⁸ Zigmunt Bauman, *Identité*, Éditions de L'Herne, París, 2010, p. 27. A este respecto Héctor Díaz-Polanco en su ensayo “Identidades múltiples en la globalización” (en Gutiérrez-Martínez, *Epistemología de las identidades. Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM).

, *op.cit.*, p. 203.) abunda: “El hecho destacable de los últimos lustros es la centralidad que ha alcanzado el tema de las identidades [...] la identidad se ha convertido ahora en un *prima* a través del cual se descubren, comprenden y examinan todos los demás aspectos de interés de la vida contemporánea”.

⁶⁹ Giménez, *Identidades sociales*, *op. cit.*, p. 25.

⁷⁰ Idea de Michel Maffesoli, com. pers., junio de 2014, París.

reconocidos. Y es precisamente en esa continuidad donde radica la necesidad de visitar dicha noción en el contexto propio de nuestro caso de estudio. A continuación, profundizaremos en este aspecto bajo la tesis de *lucha por el reconocimiento*, misma que empujó a la adopción del término identidad en los años setenta.

4. 3 Identidades y conflicto

El tópico de la identidad se posicionó dentro de nuestras disciplinas con la emergencia de ciertos movimientos sociales durante la década de los setenta que tomaron por estandarte la identidad de un grupo (étnico, regional, juvenil, etcétera) o de una categoría social (movimientos feministas, por ejemplo), para cuestionar una relación de dominación o reivindicar su autonomía.⁷¹

Una de las principales razones del *boom* en el uso de esta noción en ciencias sociales se relaciona con el apremio de estudiar los conflictos sociales propios de la época bajo la hipótesis de que en el fondo de éstos anidaba *per se* un problema de índole identitario, es decir, una lucha por el reconocimiento social: “En todo conflicto siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (auto y *hetero* identificación) se separan y la lucha es una manera de afirmar la unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento”.⁷²

Para los precursores de la identidad, el destape de las manifestaciones sociales faculta a esta noción como núcleo operacional en los estudios sobre la *crisis de las instituciones*. En esa lógica, la efervescencia del momento obtiene explicación a partir de la actitud *diferenciante* —véase de reivindicación— de los grupos segregados, pues lo que estaba bajo relieve era la llaga punzante de la marginación social de la cual eran objeto: “la identidad de un actor social emerge y se afirma sólo en la confrontación con otras identidades en el proceso de

⁷¹ Giménez, *op. cit.*, p. 26.

⁷² *Ibidem*, 49.

interacción social, la cual implica relación desigual, y por ende, luchas y contradicciones”.⁷³

Los conflictos de la época llevaron a algunos sociólogos a pensar en la identidad en términos de *lucha por el reconocimiento*, rebasando así la noción de clase social que resultaba ya insuficiente para explicar el fenómeno en turno.⁷⁴ Era claro que las demandas de los grupos étnicos, raciales, juveniles, feministas, entre otros, no se circunscribían únicamente al posicionamiento socioeconómico, o a la cultura de clase, sino que había un aspecto de tipo simbólico que hacía a los investigadores entender en otros términos el fenómeno: la *lucha* era en sí una búsqueda de reconocimiento que subrayaba la necesidad del *otro* (en términos físicos, morales y sociales) para cristalizar la diferencia.

Las manifestaciones identitarias de la época constituían actos en que los miembros de un grupo se daban a conocer haciéndose visibles públicamente para “mostrar la realidad de su existencia frente a los que se negaban a verla o reconocerla”, tal como sucede ahora con las ritualizaciones de SJT (y tantos otros fenómenos identitarios) sobre las que profundizaremos más adelante.⁷⁵

Para el sociólogo Pierre Bourdieu, por ejemplo, la lucha por hacerse reconocer se definía como “un acto típicamente mágico” a través del cual “un grupo práctico, virtual, ignorado o negado, se hace visible y manifiesto ante los demás grupos y ante sí mismo, para de este modo dar testimonio de su existencia en tanto que grupo conocido y reconocido que aspira a la institucionalización”.⁷⁶

⁷³ *Ibidem*, p. 29. En complemento a lo anterior, Mucchielli (*op. cit.*, pp. 98-99) sostiene que al interior de una misma cultura existe siempre un cierto número de contradicciones normalmente asumidas por los individuos. En ese sentido, las crisis de identidad surgen cuando las tensiones creadas por esas contradicciones devienen demasiado fuertes al grado de paralizar las acciones e introducir la incertidumbre permanente: “una misma cultura nunca es homogénea”.

⁷⁴ A decir de Gutiérrez-Martínez, *Epistemología*, *op. cit.*, p. 16: “Ya no se puede hablar tan pertinentemente de clase social, de género en la repartición de tareas o de raza. Por lo tanto, hablamos en la actualidad de procesos de identificación que permean la vida social”. Otro autor que coincide en ello es Martuccelli (s/f): “El fin de la influencia de la noción de clase social como sistema hegemónico de construcción de las relaciones sociales ha abierto la vía a la proliferación de reivindicaciones identitarias desde los años sesenta [...]. Gramáticas alternativas de las relaciones sociales”.

⁷⁵ Giménez. *Identidades sociales*, *op. cit.*, p. 59.

⁷⁶ *Ibidem*. Cita del autor sobre Pierre Bourdieu, *L'identité et la représentation*.

La tesis de Bourdieu nos permite concebir la lucha por el reconocimiento en el caso SJT en dos niveles. Si “existir socialmente es ser percibido como distinto”, entonces habrá que especificar que:

- 1) dicho reconocimiento se encuentra sujeto a un proceso de valorización que depende de la *otredad* (tanto la Iglesia como otros grupos sociales e instituciones);
- 2) y que esta facultad de juicio es, desde la perspectiva del sociólogo, exclusiva de la clase dominante (véase legitimada), quien se erige como poseedora de la *identidad legítima* —véase natural— (tanto la Iglesia como otros grupos sociales e instituciones).

El primer nivel nos coloca en el punto de vista interno de las identidades. A decir de Gilberto Giménez, “el *valor* de la persona se reduce fundamentalmente a su identidad social, es decir, a sus vínculos de pertenencia. En ese tenor, la idea que tiene de sí una persona, con ese sentimiento interno ligado a los valores de amor propio, honor y dignidad, se ve condicionada por la *valorización* externa”. Por ello, cuando hablamos de identidades en el caso SJT lo hacemos siempre remarcando su carácter relacional y *conflictual*, pues aun si se estuviera refiriendo a un individuo en particular, resultaría imposible considerarlo de manera aislada para hacer referencia a su *diferencia* y a su lucha.⁷⁷

El segundo nivel nos remite a la catalogación o estereotipación. Siguiendo la perspectiva *weberiana*, este autor asevera que las identidades son siempre objeto de valorizaciones sociales, y éstas se dan siempre en términos de positivo o negativo: “existe la tendencia a estigmatizar sistemáticamente las identidades dominadas, bajo la cobertura de ideologías discriminatorias como las del racismo, el aristocratismo, el elitismo clasista o la conciencia de la superioridad imperial [...] sentimientos de repulsión y de odio alimentados por estereotipos denigrantes ”.⁷⁸

⁷⁷ *Ibidem*, p. 57.

⁷⁸ *Ibidem*, p. 58.

Cabe mencionar que en el caso SJT estas constantes se observan con detalle en las *hetero* representaciones que recogimos durante nuestro trabajo de campo. Los estigmas de la devoción se acompañan de adjetivos y descripciones negativas, cuyos afección en las manera de *auto* reconocerse por parte de los devotos nos llevan a indagar sobre las identidades en términos de reivindicación o resistencia.

Durante mucho tiempo, la lucha por el reconocimiento social estuvo subyugada por el fantasma de la “identidad legítima”. Dicha obstinación puede comprenderse mejor a través de la idea del “pueblo elegido”, de aquél que se considera a sí mismo superior y por lo tanto con autoridad de marcar el rumbo correcto a quienes a su juicio se encuentran fuera de órbita.

Pero la situación cambió sustancialmente, la crisis de la identidad sobrevino en la década de 1970 y con ella una demanda de reconocimiento a la diferencia y a la diversidad cultural. Parafraseando a G. Giménez, no se trataba de revertir la idea sobre los rasgos estigmatizados o descalificados frente a un contrario genérico, sino de fundamentar la autonomía de cada grupo a definirse por cuenta propia (véase de neutralizar los estigmas): “el objetivo de la lucha no es tanto reconquistar una identidad negada o sofocada, sino reapropiarse del poder de construir y evaluar autónomamente la propia identidad”.⁷⁹

Si bien este enfoque nos remite a décadas pasadas, presenta aportaciones fructíferas para la comprensión del fenómeno identitario que aquí nos ocupa. Según nuestra hipótesis, en el caso SJT las identidades representan luchas por el poder autónomo para legitimar la identidad propia. Se trata de formas de reivindicación –no siempre concientizadas– ritualizadas, a partir de las cuales los devotos neutralizan los estigmas.⁸⁰ La importación de la noción de identidad a las ciencias sociales nos permite, hasta la fecha, ilustrar cómo “la identidad de un determinado actor social resulta, en un momento dado, de una especie de transacción entre *auto* y *hetero*-reconocimiento”⁸¹. Y de esto es precisamente de lo

⁷⁹ *Ibidem*, p. 57.

⁸⁰ *Ibidem*, p. 44.

⁸¹ *Ibidem*, p.29.

que queremos dar cuenta al estudiar el caso específico del estigma en la devoción juvenil de SJT.

Para A. Melucci, “en todo conflicto siempre está presente un conflicto de identidad: los polos de la identidad (*auto* y *hetero-identificación*) se separan y la lucha es una manera de afirmar [el sentimiento de] unidad, de restablecer el equilibrio de su relación y la posibilidad del intercambio con el otro fundado en el reconocimiento”.⁸²

En resumen, las identidades no son una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tienen un carácter *procesual*, intersubjetivo y relacional marcado por el conflicto y la reivindicación de la diferencia en entornos de desigualdad social. De ahí que su tratamiento en la dimensión metodológica de este trabajo incorpore tanto el *hetero* reconocimiento como el *auto* reconocimiento en torno a la devoción juvenil de SJT.

4. 4 Estado de la noción de *identidad*: entre la banalización y la moda

De inicio, una sentencia del antropólogo C. Lévi-Strauss cuyo sentido concentra la problemática a tratar a lo largo de este apartado: “Toda utilización de la noción de identidad comienza por la crítica misma de ésta”.⁸³

El pronunciamiento anterior nos remite a un seminario interdisciplinario sobre identidad realizado en la década de los setenta en Francia,⁸⁴ precisamente cuando el proceso de adopción e implementación de dicho término se posicionaba como uno de los principales objetos de debate en prácticamente todas las disciplinas de las ciencias sociales.

En tan sólo algunos años, la identidad había “logrado atravesar las barreras disciplinarias a veces tan hermetizadas por la tradición y las prácticas

⁸² *Ibidem*, p. 29.. Cita del autor sobre Alberto Melucci.

⁸³ Gutiérrez-Martínez, *Epistemología, op. cit.*, p. 16. Cita del autor sobre Claude Lévi-Strauss.

⁸⁴ El seminario, dirigido por C. Lévi-Strauss, fue realizado entre 1974 y 1975, y tuvo por título: “L’identité”. Entre los expositores que participaron en él figuran: Jean-Marie Benoist, Michel Serres, Françoise Héritier, André Green, Jean Petitot, Christopher Crocker, Antoine Danchin, Julia Kristeva, Françoise Zonabend, Paul Henri Stahl y Michel Izard.

institucionales”.⁸⁵ Ésta se había convertido en una especie de herramienta fetiche a la que parecía *permitírsele todo*, como si su novedad fuese sinónimo de conveniencia teórica.

La popularización se debía a su pretendida capacidad para arrojar luz sobre los movimientos identitarios de la época, avivados —según la teoría en boga— por la reivindicación de la diferencia (étnica, religiosa, ideológica, generacional, sexual, etcétera) y el colapso de las instituciones sociales (la Nación, la Iglesia, la Familia, el Matrimonio, entre otras.).

Esta lógica puede sintetizarse a partir de la descripción del señuelo que, a decir del propio Lévi-Strauss, atrapó las reflexiones de la mayoría de teóricos en aquél entonces: “Cuando las actitudes seculares se derrumban, cuando los estilos de vida desaparecen, cuando las viejas solidaridades se desmoronan es ciertamente frecuente que una crisis de identidad se produzca”.⁸⁶

Lo cierto es que el uso de la identidad rebasó el umbral de la *crisis* que le dio vida y comenzó rápidamente a ser utilizada sin medida para explicar en bloque todo tipo de fenómenos, sin diferenciar si el asunto en cuestión refería a un individuo o a un grupo, a un rol o a un perfil psicológico: identidad étnica, identidad cultural, identidad nacional, identidad juvenil, identidad colectiva, identidad individual, identidad religiosa, identidad empresarial, identidad grupal, identidad de género, identidad profesional, identidad académica, identidad deportiva, etcétera.

Lo anterior obstaculizó sin duda su operación, pues pareciera que la sola enunciación del mismo podía aclarar las oscuridades de la problemática identitaria. Este uso indiscriminado y poco fundamentado de la identidad nos da la pauta para comprender por qué algunos teóricos llegaron a referirse a ella como una *moda pretenciosa*. En efecto, uno de los principales obstáculos que dificultaba (y dificulta) su utilización fue, desde el inicio, su propia banalización: “La identidad devino una moda académica hasta el punto de que hoy en día no hay autor que no

⁸⁵ Gutiérrez-Martínez, “Introducción”, *Epistemología*, op. cit., p. 16.

⁸⁶ Claude Lévi-Strauss, *L'identité*, PUF, París, 1977, p. 9.

la convoque en el título de su monografía como marca de novedad y de prestigio”.⁸⁷

Desde nuestra perspectiva, lejos de negar el potencial teórico de la identidad, las primeras acusaciones contra el uso frívolo de ésta pueden leerse como advertencias sobre los retos epistemológicos que trae consigo abordar la cuestión de la *diferencia*. En ese sentido, antes de comenzar a discurrir en torno a las identidades de un grupo como el que nos ocupa en esta tesis, hemos optado por dedicar buena parte de este trabajo al tratamiento conceptual del término, a fin de fundamentar su instrumentalización en nuestras disciplinas.

La adopción del vocablo fue producto de una necesidad para explicar los conflictos sociales de la época —derivados de las consignas identitarias de grupos minoritarios o estructuralmente segregados—. Ciertamente, la noción en cuestión había mostrado su potencial para describir la conformación identitaria en términos de reivindicación de la diferencia, pero para los expositores del Seminario era necesario revisar la problemática que traía consigo utilizar la misma noción para analizar otro tipo de escenarios.

Para Jean-Marie Benoist, por ejemplo, resultaba ingenuo pensar que es posible determinar las diferencias del *otro* (no occidental) a partir de concepciones como poder y subordinación, pues éstas pertenecen a una visión particularmente significada del mundo. A su modo de ver, este particular descuido ponía en evidencia una actitud homogeneizante que borraba las diferencias y la diversidad cultural, reabsorbiéndolas en el seno de una identidad de tipo substancial (véase kantiana)⁸⁸.

En ese sentido, el etnólogo subraya que para abordar el tema de la identidad, hay que dejar subsistir las diferencias por sí mismas, y para ello es necesario separarse del mundo conceptual con el que el observador externo se familiariza; esto es, introducirse en los esquemas de significación propios a los actores estudiados.

⁸⁷ Giménez, *Identidades sociales. op. cit.*, p.10.

⁸⁸ Cf. Immanuel Kant, *Crítica de la razón pura* (1ª. ed. 1781), Losada, Buenos Aires, 2003. Para Kant, la identidad (el yo) es substancia (alma), y como tal absoluta.

Consideramos que el apunte de Benoist expande de manera significativa los alcances de la identidad en dos niveles:

- 1) Porque advierte al investigador sobre el peligro de pisar los terrenos de las categorizaciones y los estereotipos –propios al saber de *sentido común*– durante el tratamiento del tema identitario. Describir al otro a partir de generalizaciones propias a un sistema de valores es equivalente a estereotiparlo, y esto se agrava aún más cuando el actor social en cuestión se encuentra en condiciones de marginalización o estigmatización.

El acento epistemológico de Benoist nos permite anticipar uno de los principales obstáculos que se encuentran a la hora de adentrarse en los terrenos de la identidad: la *fijación*. Como hemos visto, la pertinencia teórica de la identidad radicó históricamente en describir cómo la identidad puede comprenderse como un fenómeno contestatario, cuyo eje argumentativo es la legitimización de la *diferencia*. Sin embargo, desde un principio comenzó a utilizarse –paradójicamente– para describir ese mismo fenómeno a partir de generalizaciones categóricas hechas de manera unidireccional.

- 2) Porque nos permite sostener que la identidad de un actor social no puede ser reducida a un conjunto de rasgos percibidos y descritos por un científico social, pues el proceso de configuración identitario es de índole interrelacional. En él entran en juego tanto la autopercepción y lógica *diferenciante* de los actores estudiados, como la interacción que éstos sostienen con los *otros*, que a su vez los representan e identifican.

Si insistimos en advertir las consecuencias que conlleva no detenerse en la depuración teórica de la noción de identidad es precisamente porque el arrebató de utilizarla continúa latente hoy en día, y eso sigue entorpeciendo su comprensión. La identidad en ciencias sociales no es la enumeración de características observables que singularizan a los individuos ni tampoco el

contenedor de ninguna esencia o *continuidad*, sino un proceso interrelacional a través del cual se producen identificaciones, diferenciaciones e interacciones con respecto a la alteridad; un proceso sujeto a transformaciones y negociaciones en las que entra en juego la paradoja de la diferencia. Y esta interrelación es justamente visible (medible) en momentos específico y extra-ordinarios como las ritualizaciones de los devotos a SJT, que para nuestro caso se llevan a cabo todos los días 28 de cada mes a la afueras de la Iglesia San Hipólito.

A más de 30 años, consideramos que la invitación a la prudencia de Lévi-Strauss y Benoist guarda vigencia.⁸⁹ El escrutinio de la identidad constituye una pre-ocupación de índole epistemológica en el desarrollo de esta tesis; un trabajo de afinación cuyo objetivo es depurar los residuos propios de su gestación.

La identidad es una palabra problema más no una solución *mágica* para comprender las dinámicas sociales. Si bien su banalización no demerita sus alcances, el hecho de no someterla a un análisis teórico puede orillarnos a restarle importancia a un hecho que continúa obstaculizando una parte importante de los estudios realizados sobre ésta. Por ello, en este trabajo hemos privilegiado el análisis teórico sobre el empírico, o la *etnografización* del estudio de caso, pues nos parece que antes de pretender explicar o comprender un fenómeno es necesario re-actualizar los debates. Ciertamente el caso SJT nos ayuda a ilustrar, a ejemplificar a lo largo del trabajo, las discusiones teórico-metodológicas sobre las identidades, y en ese sentido consideramos que su emergencia en las ciencias sociales es un punto clave para entender cuál es la lógica de base en los procesos de diferenciación en cuestión.

⁸⁹ Cf. Lévi-Strauss, *op. cit.*

4.5 La mitificación de la identidad

La banalización de la identidad de la que hablamos anteriormente se articula alrededor de dos ideas centrales: la de esencia (o unidad) y la de interioridad. Éstas subrayan la inclinación inercial a pensar la identidad en términos ontológicos e ideológicos en las ciencias sociales. Consideramos importante insistir en ellas para dejar claro que para nosotros trabajar las identidades es ante todo una manera de dar cuenta sobre las lógicas de identificación y diferenciación bajo las que operan los grupos sociales, mas no para realizar una descripción esencialista de sus características.

Al respecto vale la pena adelantar que, al unísono de la esencialización de las identidades en las ciencias sociales, las instituciones suelen reproducir perfiles estereotipados sobre las características *deseables* de los grupos dentro de una lógica moral.

Para el caso de la devoción de SJT, por ejemplo, la Iglesia católica encuentra una tergiversación generalizada de los dogmas religiosos, señalando un rompimiento con la identidad legítima (véase pura) del ser católico y una urgencia por reivindicar la fe hacia el mundo del *deber ser*. La institución religiosa pronuncia preocupación sobre el carácter desviado de las ritualizaciones en honor a SJT, y de esta manera conduce una empresa de *reorientación* ante toda forma diferenciante de ser religioso.

En cuanto al tema de lo juvenil, la sociología nos muestra que las instituciones gubernamentales trazan perfiles sociodemográficos para delimitar lo que es y debe ser un joven (rangos etarios, roles y posiciones de correspondencia: escuela-trabajo), y en ese sentido estereotipan y estigmatizan toda forma alternativa que quede fuera de esos parámetros. Baste recordar el tema de los *nini* para abundar en la lógica de acusación sobre los jóvenes que no estudian ni trabajan –sin reflexionar siquiera si esto se debe a cuestiones estructurales ligadas a la falta de oportunidades, más que a una decisión *rebelde* o nihilista “legítimamente” perseguible.

Siguiendo con el mismo argumento, el caso de los jóvenes devotos a SJT nos remite a una doble estigmatización. Por un lado, se encuentra la

escandalización por un supuesto consumo de drogas generalizado durante las celebraciones, así como una serie de excesos relacionados con el baile (*perreo*), el ligue y el vandalismo. Por el otro lado, un cuestionamiento acerca de la profundidad de las creencias y la fe por parte de los jóvenes devotos, quienes suelen ser acusados en bloque por utilizar como pretexto el culto a SJT para escudar acciones consideradas como incorrectas.

4.5.1 Dimensión ontológica

El significado del vocablo identidad aún carga en sí los restos semánticos de una tradición filosófica que lo pensaba en términos de unidad: “el ser es uno y está exento de cambio, resiste al tiempo”, sostenía el filósofo presocrático Parménides.⁹⁰

Si perseveramos en advertir que la palabra identidad carga una pesada tara semántica es para no perder de vista que ésta refiere, de alguna u otra manera, a un sentimiento de continuidad y resistencia al cambio, tanto en el nivel individual como en el nivel grupal.⁹¹ *Uno es permanentemente sí mismo... uno es uno, a pesar de todo*: “El término identidad es ambiguo, en tanto que guarda de manera más o menos silenciosa la idea de que existe en alguna parte una especie de médula primordial, de raíces originarias”.⁹²

A decir de Daniel Gutiérrez-Martínez, esta “coincidencia consigo mismo a través del tiempo, del espacio y de la diversidad de situaciones puede ayudarnos a explicar la relativa estabilidad, consistencia y previsibilidad del comportamiento de los actores sociales”, pero puede confundirnos si no anteponemos esa relatividad en nuestros análisis.⁹³

En ese tenor, cuando hablamos de identidades en el caso de los jóvenes y SJT subrayamos que cada generación de devotos tiene factores identitarios

⁹⁰ Hervé Marchal, *L'identité en question*, Editions Ellipses, París, 1996, p. 15.

⁹¹ *Ibidem*, p. 40. A decir de este autor, es necesario recordar la idea de Lacan: la identidad no es reflejo de una naturaleza o esencia propia de las cosas y de los seres, sino un “imaginario cuyo origen es en parte lingüístico”.

⁹² *Ibidem*, p. 139.

⁹³ Gutiérrez-Martínez, *Epistemología*, op. cit., p. 41.

comunes pero cambiantes según el espacio y el tiempo; y que estas *constancias en cambio* pueden ser visibilizadas sólo en sus ritualizaciones. No sobra insistir en ello una vez más, hablar de identidades en el caso SJT no es para señalar rasgos substanciales en la constitución grupal, sino momentos de cristalización identitaria en donde efectivamente se produce la sensación de unidad y permanencia.

Cuando decimos que la identidad *pareciera* ser fija, subrayamos la idea precisamente para enfatizar que no lo es. Y que por lo tanto pensar a la identidad de un grupo en términos de unidad, homogeneidad y permanencia –como suele ocurrir a la hora de hablar de identidad a propósito de los jóvenes, los indígenas o los homosexuales y tantos otros considerados como “anormales” por la sociedad– constituye un traspié del sentido común que hay que poner en evidencia en el ámbito de nuestras disciplinas.

Dicho de otro modo, la palabra identidad devela la creencia, y esto particularmente en las lógicas institucionales oficiales, de que existe en los sujetos una especie de substancia que les permite ser los mismos a lo largo del tiempo, y esa creencia puede *prejuiciar* nuestras aproximaciones científicas a los problemas identitarios.

Ahora bien, si hasta aquí hemos subrayado los riesgos epistemológicos de pensar a las identidades en términos esencialistas, ahora insistiremos en que éstas posee también una dimensión ideológica vinculada al a la idea de un Yo individual que alberga sentimientos de interioridad y de autenticidad.

4.5.2 Dimensión ideológica

A decir de H. Marchal, la identidad personal puede definirse como el trabajo íntimo que todo individuo efectúa en ciertos momentos de su vida con el objetivo de proponerse a sí mismo y al otro, de manera más o menos provisoria, una imagen de sí satisfactoria y congruente.⁹⁴

Según esta idea, ser auténtico equivaldría a una obligación moral, en la medida en que la realización (emancipación) de una persona depende del

⁹⁴ Marchal, *op. cit.*, pp. 7; 29; 83.

descubrimiento de su ser íntimo, interior o auténtico, en tanto que no hacerlo significaría pasar al lado de la *verdad*, desperdiciar la vida.⁹⁵

A decir de este mismo sociólogo, “*ser sí mismo* se ha convertido en un deber dominante de nuestra época, si no es que en el deber dominante”. Nuestra época está marcada por una tensión largamente compartida entre el deseo de triunfar socialmente en la vida y el de descubrir el verdadero camino (“conócete a ti mismo”).

La raíz etimológica del vocablo individuo puede ayudarnos a comprender a fondo la articulación entre las ideas de unidad, esencia, intimidad propia a la identidad. El individuo, aquello que no se puede dividir, se representa a sí mismo en la Modernidad como una conquista de autodomínio y congruencia. El “yo sé quién soy” del Quijote ilustra bien este pensamiento.

Parafraseando a N. Elias, el Yo íntimo no realizado genera un sentimiento de incompreensión, frustración y soledad, que tiende a acusar a la sociedad de impedirle su auto-conquista. “El individuo expresará, por ejemplo, la impresión de que la vida social le prohíbe la realización de eso que él es ‘interiormente’. Éste experimentará el sentimiento de que la sociedad lo fuerza a ir en contra de su propia ‘verdad interior’”.⁹⁶

En resumen, la tendencia a pensar la identidad en términos ideológicos constituye uno de los principales traspiés cometidos al utilizarla como herramienta conceptual. La identidad es un proceso, no un análisis existencial; no es un asunto de individualidades en busca de definición o emancipación; es un asunto de interacciones sociales de carácter dinámico y flexible. De ahí la necesidad de abordarla como un fenómeno multidimensional capaz de darnos luz sobre la complejidad de un fenómeno eminentemente social.

⁹⁵ *Ibidem*, p. 29.

⁹⁶ *Ibidem*, pp. 27-28.

4.5.3 La desontologización de las identidades

Hay dos concepciones distintas sobre lo identitario, una circunscrita a los rasgos propiamente psicológicos o de personalidad atribuibles exclusivamente al sujeto persona; y otra referente al carácter social de los procesos de identificación y diferenciación que ejercen los actores sociales en el seno de la interacción.⁹⁷

- a) El primero remite a la idea de permanencia y continuidad del actor en el tiempo; atribuye a la identidad el grado de esencia, como garantía de “ser siempre ese mismo”, a pesar de todos los cambios posibles y/o rotaciones.
- b) El segundo refiere a una serie de perfiles sociales y culturales propios de los individuos en las sociedades modernas. Las identidades es lo que permite a la vez subrayar la singularidad de un individuo, y hacerlo —en el seno de una cultura— similar o distinto a otros en momentos y espacios específicos.

A través de estas clasificaciones podemos observar que la noción de identidades resguarda tanto aspectos personales como sociales sobre los actores y es justamente esa capacidad de *pensarlos juntos* la que fundamenta su pertinencia teórica. Siguiendo a E. Morin, el más grande problema epistemológico al que nos enfrentamos al tratar el tema identitario es nuestra capacidad de pensar a la vez la unidad y la diversidad.⁹⁸

Cuando pasamos de la idea de ser idéntico a sí mismo —de concebirse como una unidad coherente— a la de identificarse o diferenciarse de la alteridad a través del tiempo, el asunto de las identidades nos exige reconsiderar nuestros paradigmas: “La idea de complejidad se ilustra de manera importante

⁹⁷ Danilo Martuccelli, “Los tres ejes de la identidad”, en *Epistemología*, Gutiérrez-Martínez, *op. cit.*, pp. 61-67.

⁹⁸ Edgar Morin, “La complejidad de la poli-identidad”, en *Epistemología*, Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 121-122.

precisamente a través de los aspectos de la identidad. Es ahí donde se encuentra su fuente y su mayor expresión”.⁹⁹

Los procesos identitarios constituyen un entramado de relaciones complejas que nos permiten distinguir la tensión entre la idea de singularidad-congruencia propia a los sujetos (identidad individual), y los sentimientos de pertenencia y diferenciación que éstos experimentan en grupo a partir de la interacción con los otros (identidad social).¹⁰⁰

Uno de los principales objetivos del trabajo que aquí presentamos es, precisamente, articular ambas dimensiones de la identidad. En primer lugar, desontologizando dicho término para dar cuenta de su carácter procesual —véase cambiante— y multidimensional; en segundo, subrayando la condición de la otredad en la conformación identitaria de los sujetos.

En palabras de G. Giménez, la identidad “no debe entenderse en forma individualista o solipsista, sino como *la conjunción de lo socialmente compartido*, resultante de la pertenencia a diversos grupos y otros colectivos, y de lo *individualmente único*, resultante de los atributos diferenciadores”.¹⁰¹

Pensar a la identidad en términos ontológicos o ideológicos limita los alcances heurísticos de la noción, de ahí que —en distintos momentos—autores como A. Touraine y H. Marchal hayan afirmado que una de las principales tareas de la sociología en las últimas décadas sea desacralizar la idea de la identidad, en aras de aprovechar su facultad para penetrar la complejidad de su dimensión propiamente social.

A. Touraine fue uno de los primeros teóricos en denunciar con ahínco las teorías esencialistas de la identidad individual. En la década de 1970, el sociólogo observó que la conciencia del actor individual sobre sí mismo no proporciona por sí sola el sentido de su persona, es decir, ningún sujeto es autosuficiente para

⁹⁹ *Ibidem*, pp. 43-60.

¹⁰⁰ Giménez. *Identidades sociales*, op. cit., p.20. A decir del autor , “sólo podemos hablar de identidad individual en sentido estricto... sólo podemos hablar de identidades sociales por derivación. Ello, sin embargo, no implica una limitación, ya que una vez aclarado este hecho, se puede desarrollar rigurosamente un análisis de los diversos fenómenos en lo que se plasma aquello que denominamos identidad social”.

¹⁰¹ *Ibidem*, pp. 14, 37.

definirse a sí mismo, en tanto que el *otro* es su condición de existencia.¹⁰² De ahí la tajante afirmación: “el objeto principal de la sociología es criticar las ilusiones de la identidad [...] La sociología es el enemigo del Yo”. O en palabras de H. Marchal: “Nuestra empresa ha consistido en gran medida a desacralizar eso que llamamos identidad”.

Para este último autor, uno de los grandes temas de la sociología consiste en el “desencantamiento de las identidades”. Si la identidad personal pierde en efecto sacralidad es posible dar cuenta de la influencia inevitable de lo social en la existencia de cada uno y, por ende, conceptualizar una herramienta de análisis que nos ayude a comprender los procesos de interacción social. En ese sentido, el escrutinio de la noción de identidades no debe confundirse con una acusación de inoperatividad o *impasse* epistemológico, sino como un esfuerzo para alongar sus alcances en tanto unidad de análisis.

Como sucede en nuestro caso, la correlación en las configuraciones identitarias alrededor de SJT nos permite comprender tanto: 1) el posicionamiento institucional (véase tradicional) y generalizante con respecto a las tendencias anómicas (fuera de las normas) de la devoción juvenil del santo –que contradicen tanto la imagen modelo del creyente como la del joven, 2) como las respuestas de éstos jóvenes –y las del grupo devocional que se estigmatiza a partir de tales suposiciones– frente a los identificadores asignados institucionalmente. Como lo hemos mencionado, las identidades son eminentemente sociales, y por lo tanto la alteridad juega un rol fundamental en los procesos de identificación y diferenciación por parte de los actores sociales.

La palabra identidad tiene siempre un carácter pluridimensional, resultante de la inserción dinámica de los actores sociales en distintos círculos de pertenencia.¹⁰³ Hoy en día, sabemos bien que un ser humano pertenece a diferentes grupos y que cada una de estas pertenencias puede brindarle un sentimiento de identidad (véase de lealtad). Sin embargo, la idea de afiliación

¹⁰² *Ibidem*, pp. 56-57.

¹⁰³ Giménez (coord.). *Identidades sociales y religiosas*, op. cit.

única sigue estando increíblemente extendida implícitamente en algunos sociólogos.¹⁰⁴

Por ello, para recalcar el carácter multidimensional de la identidad social consideramos pertinente referirnos a ella en plural, dejando atrás la dimensión unidimensional y singularizante que aquí desagregamos. Resulta oportuno subrayar que la idea anterior delimita nuestra manera de trabajar el caso SJT. En este trabajo hablamos de identidades precisamente para subrayar que en el caso de los jóvenes devotos hay una inclinación a privilegiar la identidad religiosa durante las ritualizaciones de los días 28, mas no con una intención por tratar el fenómeno identitario en términos unidimensionales. Como hemos mencionado con anterioridad, la intención de este trabajo no es realizar una descripción generalizante de la identidad en el caso SJT, pues ello supondría caer en los mismos errores que enunciamos. Por el contrario, queremos dar cuenta que las identidades se constituyen como procesos flexibles en contextos específicos, y por ende como fenómenos efímeros de identificación y diferenciación que nos ubican en el terreno propio de las interacciones sociales.

Lo anterior –lo abundamos con E. Morin– “ilustra lo problemático que puede ser la ausencia de identidad clara o de una presencia de incertidumbre identitaria desde el punto de vista unitario”. Es así como desde la mirada de lo complejo la poli-identidad, esa capacidad de los actores de jugar roles en diversos escenarios, de tener, valga la expresión, diversas identidades es una posibilidad heurística sobre nuestra comprensión de los procesos sociales: “[...] las reivindicaciones identitarias pueden ser variadas, maleables y adaptables a cada contexto de referencia. Es el carácter mestizo lo que da cuenta de esta complejidad de la vida, y su aceptación revalorización no es más que una fuente de enriquecimiento [...]”.¹⁰⁵

Sin duda, la complejidad del fenómeno identitario es uno de los principales retos que se presentan a la hora de emprender un estudio como este. El caso SJT nos exige tener en cuenta tanto el tránsito cotidiano de devotos en distintas

¹⁰⁴ Amartya Sen, *Identité et violence*, Odile Jacob, París, 2006, p. 45-46

¹⁰⁵ Edgar Morin, “La complejidad de la poli-identidad”, en Gutiérrez, *op. cit.*, pp. 43-60.

identidades, como los aspectos multidimensionales en la composición del contingente devocional. Así pues, para darnos una idea del mosaico que compone la categoría *devotos a SJT*, enlistamos a continuación una serie de grupos que visitan la Iglesia de San Hipólito.

Cuadro 9. Categorías de devotos que asisten a San Hipólito

Familias
Devotos del centro (barrios aledaños a San Hipólito)
Peregrinos de otros estados
Peregrinos de otros barrios (fuera del cuadrante del Centro)
Grupos grandes de jóvenes (<i>kombos</i> : desde 30 hasta 200)
Grupos de amigos
Comerciantes establecidos
Comerciantes informales
Choferes
Amas de casa
Niños y adolescentes en situación de calle
Profesionistas
Oficinistas
Adictos
Empleadas domésticas
Militares
Jubilados
Prostitutas
Enfermos
Policías
Ladrones
Desempleados

Estudiantes
Narcomenudistas
Migrantes
Discapacitados
Madres solteras
Obreros
Deportistas
Convictos
Ex convictos

No obstante las evidentes diferencias entre estos grupos categoriales, es un hecho que la estigmatización de la devoción a SJT se recarga en los jóvenes, específicamente en los denominados *sanjuderos* –quienes son tachados de *chakas*, drogadictos, delincuentes, etcétera. Lo anterior puede comprenderse debido a su distinguibilidad. El look, el grupo, la performatividad de los rituales, la fiesta, son los elementos de contraste sobre los cuales se concentra la atención de la mirada externa. El testimonio del padre Jesús García (San Hipólito) resalta la fijación anterior:

Se encuentran los fieles de toda la vida (aquellos que por tradición familiar veneran a SJT y asisten a la Iglesia); los nuevos fieles (aquellos que se enteraron de los milagros de SJT por amigos o conocidos y acuden a misa sólo los días 28) y aquellos que aprovechan los espacios para reunirse en grupos y drogarse afuera de la iglesia.¹⁰⁶

En ese sentido, nuestra pregunta sobre las representaciones sociales en torno a los *sanjuderos* es a la vez una pregunta sobre los efectos de la estereotipación negativa que abarcan a jóvenes y no jóvenes, a aquella otra

¹⁰⁶ Entrevista al Padre Jesús García, Iglesia de San Hipólito, septiembre de 2011.

mayoría de personas que desde su condición social trabaja, estudia, busca empleo, salud, bienestar para los suyos.

Las identidades no son sinónimo de homogeneización, y es desde esa constatación de donde hay que partir para indagar qué es lo que une a una comunidad tan diversa, qué es lo que representa la figura se SJT para los devotos, y cómo ésta se representa a sí misma a partir de la estigmatización de la que es objeto.

En un nivel paralelo de análisis, S. Freud sostenía que la identificación y la imitación son dos rasgos primarios de la conformación identitaria. Con ello, puso en entredicho la concepción esencialista de la identidad, que la definía como unificada e inmutable: “la identificación no es una simple imitación sino una apropiación fundada sobre la pretensión de una etiología común”.¹⁰⁷

Si para la psicología el funcionamiento mental es individual sólo en primera apariencia, la identificación y la imitación pueden comprenderse en la misma lógica. El psiquismo es en primer lugar un teatro interior constituido por modelos e imágenes interiorizadas a partir de los lazos afectivos que se establecen con los padres, los educadores, los amigos, etcétera. En palabras de Oscar Wilde, podríamos abundar: “la mayor parte de las personas son alguien más [...] Sus pensamientos son los de alguien más, su vida es una imitación, sus pasiones una referencia literaria”.

Así pues, la inclusión del *otro* en la comprensión de los procesos identitarios nos sitúa en un escenario de mayores alcances. La metáfora del teatro interior es ilustrativa del carácter complejo de las identidades. Es en ese teatro donde todos los días 28 de cada mes, a las afueras de la iglesia de San Hipólito, los devotos de SJT exhiben ritualizaciones, intercambian mandas, anécdotas, creencias, fe, resignación, donde ligan, donde bailan y se hacen visibles como grupo. Como lo sostiene Michel Maffesoli al hablar de las tribus urbanas, el lugar crea lazo (*lieu fait*

¹⁰⁷ Texto de S. Freud. *Psicologie des foules et analyse du moi*. Citado por Hervé Marchal, *op. cit.*, p. 38.

lien), y en ese sentido el espacio público es el espacio ideal para mostrarse aun a partir de la provocación.¹⁰⁸

Como resultado de una síntesis integrativa incesante, las identidades atraviesan de manera permanente fases de desarrollo que las actualizan en el juego de las interacciones sociales. Ahora bien, si tratamos de comprender esta idea en términos de E. Morin, la función de la alteridad en la construcción de las identidades va más allá de proveer al sujeto de modelos que le permitan paulatinamente identificarse o diferenciarse socialmente, ésta trastoca la competencia arcaica del sujeto para ser a la vez uno y diverso, él mismo y otro:

La relación con el Otro está inscrita virtualmente en la relación consigo mismo: el tema arcaico doble, tan profundamente enraizado en nuestra psique, muestra que cada uno porta en sí un alter ego (yo-mismo-otro), a la vez extranjero e idéntico a sí mismo (sorprendido frente al espejo, nos sentimos ajenos a nosotros mismos al tiempo que nos reconocemos). Es porque llevamos en nosotros esta dualidad donde el “Yo es otro” que nosotros podemos, en la simpatía, la amistad, el amor, introducir e integrar el otro en nuestro Yo.¹⁰⁹

En alcance a lo anterior, Daniel Gutiérrez-Martínez sostiene que la relación con el *otro* es originaria, esto es: “el Otro es virtual en cada uno y debe actualizarse para que cada uno se vuelva sí mismo”.¹¹⁰ En ese sentido, la desmitificación del Yo interior posibilita vislumbrar el rol necesario de la alteridad en la relación que sostenemos con nosotros mismos.

Aquí vale la pena recordar a Hegel: “la conciencia de sí no es real por ella misma [...] que en la medida donde ella conoce su reflejo a partir de otras conciencias de sí”. El sentimiento de unidad en la identidad del sujeto se construye de manera constante en el transcurso de múltiples negociaciones consigo-mismo y con el *otro*.

Como hemos venido insistiendo, las identidades no son un punto ontológico fijo, sino un devenir condicionado por el entorno social. Las identidades refieren a “una realidad que evoluciona por sus propios procesos de identificación, de

¹⁰⁸ Esta idea de Michel Maffesoli se repite en varias de sus obras (todas ellas citadas en la bibliografía). Sin embargo aquí la traemos a colación después de una asesoría donde le expusimos el caso SJT.

¹⁰⁹ Edgar Morin, “La complejidad de la poli-identidad”, en Gutiérrez-Martínez, op. cit., p. 47.

¹¹⁰ Cf. Gutiérrez-Martínez, *Epistemología*, op. cit.

asimilación y de rechazos selectivos. Ellas se moldean progresivamente, se reorganizan y se modifican sin cese”.¹¹¹ Por ello la noción de persona (mascara en griego) es de suma utilidad para ordenar nuestros análisis. Con respecto a nuestro caso, esta idea nos permite justamente entender a los devotos como personas que se desenvuelven de maneras distintas en la Iglesia, en sus alrededores, en sus barrios, en sus trabajos, en familia, etcétera.

Durante nuestro trabajo de campo, pudimos constatar que los días 28 constituyen momentos de exaltación identitaria donde las diferencias entre devotos se difuminan, donde los límites entre el templo y la calle se extinguen. Se trata de formas de ritualización festivas que se renuevan cada mes, y en tanto tales evocan un sentido de pertenencia y continuidad en la creencia religiosa, a pesar de que fuera de esos momentos esta sensación pudiera disminuir considerablemente. A manera de intersticio, la fiesta de SJT atenúa las diferencias actitudinales y comportamentales entre los devotos jóvenes y no jóvenes. No importa si se entra al templo a rezar y cumplir con el dogma o si se permanece afuera celebrando de otras maneras (bailando, ligando, *cotorreando*), la performatividad religiosa de los días 28 cristaliza un sentido de pertenencia y como tal una manera de asumir (véase enfrentar) en grupo el estigma social que la marca.

Las identidades no son un estado, sino un proceso social, multidimensional y activo. Parafraseando a D. Gutiérrez, la heurística de la identidad radica precisamente en dar cuenta que ésta no es una esencia, un atributo o una propiedad intrínseca del sujeto, sino que tiene un carácter dinámico y relacional; se trata de un proceso de pertenencia y diferenciación que genera sentidos de la acción, y como tal nos habilita para analizar las interacciones sociales.¹¹²

¹¹¹ Mucchielli, *op. cit.*, p. 96.

¹¹² Idea de Gutiérrez-Martínez, com. pers., junio de 2014. Esto no desdeña que los procesos identitarios necesitan de un pie estable y fijo, para seguir constituyéndose (metáfora del bailarín), este proceso no encuentra continuidad si no se combina con un dinamismo, con una flexibilidad cambiante, efímera y retroactiva a la vez que reactiva.

4.6 El estigma contra los devotos de SJT, la profanidad según el otro

Para comenzar, una idea en apariencia simple cuya reiteración en reportajes, testimonios sacerdotales y foros digitales nos da pie para abordar el fenómeno que aquí nos ocupa: “San Judas Tadeo está de moda”.¹¹³

Se trata en realidad de una aseveración alimentada a nivel empírico, que advierte en el plano visual la gestación de una identidad religiosa *hipercatectizada* (exaltada) a través de la apariencia, del *look*. Bajo el nombre de *San Juderos*, la categorización de estos fieles —sobre todo jóvenes de ambientes marginados ubicados en la región metropolitana y su periferia¹¹⁴— tiene como base de reconocimiento una estética propia, una ornamentación empeñada en el cuidado de la indumentaria que gira en torno a la figura de SJT.

Teñidos siempre por los colores que engalanan al santo de su adoración (verde y blanco), los *emblemas de contraste* de este grupo van desde ropa estampada, pulseras, diademas y escapularios, hasta tatuajes, formas de peinarse, de maquillarse y de vestirse.

Para el padre Ernesto Mejía, rector del templo de San Hipólito: “El espacio corporal del joven está inundado de la presencia del santo: su imagen está tatuada en su cuerpo; en su cuerpo cuelga una medalla de San Judas o varios escapularios; las muñecas de sus manos están adornadas con pulseras con la imagen; su playera luce una llamativa imagen de San Judas. Y por si fuera poco, cada día 28 emprende su visita (manda, promesa o procesión...) al templo con la imagen en los brazos, en una palabra *cargándolo* y dejando en claro que entre él y San Judas existe un vínculo especial poco descifrable, pero lleno de simbolismo y

¹¹³ Véanse como ejemplos: *Jóvenes devotos a San Judas Tadeo*, reportaje de Canal 22, 2008; *Fieles a San Judas Tadeo*, reportaje de Proyecto 40, 2010; *San Judas Tadeo está de moda: Multi-identidad y contracultura, entre lo culto y lo pagano*, artículo de Anasella Acosta, Cuarto oscuro, No. 93, 2009.

¹¹⁴ “Muchos jóvenes vienen de la periferia de la ciudad. Desde los cuatro puntos cardinales: Iztapalapa, Tláhuac, Ecatepec... las zonas donde sus padres trabajan como obreros y sus madres se contratan para realizar labores domésticas, o bien venden comida en pequeños puestos callejeros”. Magali Tercero, “San Judas Tadeo: ¿Santo de los desesperados?”, disponible en TrovareLAmerica.org (consultado el 8 de julio de 2013). La periodista participó en el “Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México” (abril de 2011), con el tema: “San Judas Tadeo y la vida cotidiana en San Hipólito”.

expresividad religiosa.[...] los jóvenes son un vehículo simbólico, gestual, corporal, de transmisión *sui generis* de la devoción [...]”.¹¹⁵

Desde no hace más de diez años, somos testigos en la ciudad de México de grandes peregrinaciones y concentraciones de fieles durante los festejos del santo —los días 28 de cada mes— en las iglesias más importantes que le dedican liturgia, pero, sin duda, el foco de atención de este conglomerado de creyentes lo constituye los llamados *San Juderos*, o *chavos banda*, como ha decidido referirse a ellos la Iglesia.

Sirvan para ilustrar lo anterior las palabras del padre Mejía: “Cada día 28 de mes, especialmente para el fiel devoto, la ciudad se transforma en un espacio festivo. Su experiencia religiosa le hace ser extrovertido y le permite compartir su creencia bajo una amalgama de signos y símbolos que se encuentran en un solo personaje: San Judas Tadeo”.¹¹⁶

La atención de la prensa en este tipo de religiosidad no se ha hecho esperar; las crónicas describen el desbordamiento de una fe explicitada a ultranza por los atavíos, de una identidad *sui generis* que congrega mes con mes a miles de jóvenes durante las festividades: “[...] Emergen de las escaleras del metro en grupos de 20, 30 y hasta 40, desplegando sus adornos en todo el cuerpo. Colas de pato, crestas de gallo de colores, mechas rojas y azules, tatuajes efímeros de San Juditas en las mejillas, collares coloridos, pulseras de diverso grosor... [...]”.¹¹⁷

Lo anterior nos permite entrever en el fenómeno identitario de los *San Juderos* una intención de *distinguibilidad* y pertenencia, que los hace visibles en el espacio público y genera reacciones encontradas entre diversos sectores de la sociedad. La ritualidad performativa de su devoción es sin duda uno de los elementos que resaltan la naturaleza de peticiones y mandas que se encomiendan al Santo, así como el origen social de los creyentes.

¹¹⁵ “San Judas Tadeo, los jóvenes y la ciudad”, Ernesto Mejía, sacerdote, Arquidiócesis de México, 28 de octubre de 2010. Disponible en <http://www.siamex.mx/apps/info/p/?a=2015&z=32> (consultado el 17 de septiembre de 2012).

¹¹⁶ *Ibidem*.

¹¹⁷ *Ibidem*.

Cabe mencionar que este fenómeno se relaciona con el gusto de la música reggaetón, que es otro de los motivos de reunión de los jóvenes (*kombos*), y que – como veremos– constituye un elemento más para su estigmatización. El reggaetón es quizá el género musical más satanizado en nuestros días. Quienes lo escuchan en México suelen ser catalogados por otras tribus urbanas como: *nacos*, *tepiteños*, *chakas*, drogadictos, delincuentes y adoradores de San Judas Tadeo. Si bien las letras del reggaetón son muy diversas, el ensañamiento subraya la referencia directa al sexo, la violencia, la droga y el pandillerismo. También la manera de bailarlo (*perreo*: simulación de apareamiento) es motivo de censura.

Si anteriormente nos detuvimos en el análisis del enunciado “San Judas Tadeo está de moda” es porque consideramos que éste sintetiza la percepción externa de una identidad falsa, impostora de significados; una identidad con fachada religiosa en torno a la cual se *comunaliza* bajo otro tipo de pretextos.

De ahí que nuestra intención se haya concentrado en indagar sobre los discursos externos que representan a este grupo, pues finalmente éste es el que simboliza hoy en día a la generalidad de devotos; y en consecuencia sobre los sentimientos de pertenencia religiosa simbolizados con fervor en el *look* identitario de los San Juderos —y los sentidos la acción que de ahí pudiera desprenderse.

No sobra pronunciarlo de nuevo, la identidad es una cuestión social y como tal un producto de la interacción y el reconocimiento. En efecto, hablar de identidad de un grupo nos adentra en un vaivén intersubjetivo de identificación y diferenciación: ¿cómo entenderla entonces si en su configuración interviene el rechazo y la negación por parte del *otro*?, ¿cómo interpretarla en contextos de marginación? ¿Cómo conceptualizarla incorporando la noción de estigma?

Para enfrentar esta problemática nos enfocaremos en tres trincheras desde las que consideramos se alimentan mayormente las representaciones sociales propias a los *San Juderos*: la Iglesia, la prensa y las redes sociales. Para ello, hemos recopilado una serie de testimonios pronunciados respecto a ellos, y los hemos contrastado con las “impresiones” de algunos jóvenes pertenecientes a

otras culturas juveniles a través de *tablas inductoras* (fotografías). Cabe mencionar que la separación de estas tres dimensiones responde a la claridad en la exposición de los argumentos, pero que en realidad permanecen imbricados los unos con los otros.

4.6.1 El discurso de la prensa en la virtualidad: la fiesta y la moda

a) Fiesta: Los días 28 dan testimonio de la adoración festiva de un santo reproducido a granel por un mercado de variedades asociado a la santería, la magia y el esoterismo. Un santo asociado a la fiesta, al exceso, al *gasto ritual*.

Las referencias periodísticas a la fiesta de Tadeo suelen ir acompañadas de una descripción colorida del consumo de enervantes, asociada *per se* con la marginalidad y las conductas *desviantes*.

A decir de la reportera Magali Tercero, por ejemplo, Tadeo “tiene fama de convocar rateros y prostitutas entre sus fieles”, y para probarlo adereza con algunas frases extraídas de los libros de peticiones y agradecimientos de la iglesia de San Hipólito: “Comprende que si me he hecho ratero no es por gusto, es necesidad”. “Consígueme un trabajo mi Juditas y dejo el robo y también mi otro vicio del alcohol”.

A lo largo de su texto, la cronista describe lo que a su parecer es una constante:

Este es mi primera vez en San Judas (la gente empieza a llamar así a la iglesia). Me invitaron mis *compas*. En *activo* (drogado con solvente) pero aquí estoy”, cuenta Adán, de suave tez canela, coletita muy peinada y un montón de collares de cuentitas de colores. Como decenas de adolescentes devotos, esconde en el puño cerrado un pedacito de tela con solvente. Lo inhala a hurtadillas. La celebración de San Judas se ha convertido en una fiesta de jóvenes altamente permeada por la cultura de la droga y la alegre búsqueda de la esoteria chilanga.

El enfoque de M. Tercero es uno de los más extendidos en Internet. Durante esta investigación nos encontramos con su reproducción literal (véase plagio) en distintos documentos sobre la devoción a SJT. Desde crónicas y reportajes universitarios subidos a la Red, hasta trabajos periodísticos formales, la generalización de la fiesta y el exceso los días 28 se ha vuelto moneda corriente en el ejercicio noticioso.

Como hemos mencionado, la estigmatización de un grupo constituye en sí una negativa de reconocimiento social. Y es precisamente en ese contexto donde la noción de identidades –en tanto que reivindicación de la diferencia– nos ayuda a comprender el rol que juegan algunos medios y plataformas digitales¹¹⁸ en la propagación de calificativos negativos que subrayan la desacreditación del culto.

En efecto, visto desde dicha óptica, el fenómeno devocional en SJT lo es todo menos religioso. La estigmatización del devoto hace evidente la puesta en marcha de una empresa deslegitimadora que le niega el título de *religioso* (véase de creencia y de fe), acentuando la disrupción de sus prácticas rituales. Abundemos en ello con el reportaje de Alma Rosalía Jiménez:

[Tadeo] se ha convertido en estandarte ambiguo para los jóvenes: Camisetas, escapularios y collares con su imagen se han convertido en parte de la vestimenta de jóvenes de entre 14 y 23 años que rezan y al mismo tiempo se divierten con alcohol, música, *mona* y cotorreo. [Se trata de] una fiesta pública donde los jóvenes aprovechan para reunirse y platicar, comer, tomar cerveza y monear, acompañados de *reggaetón* y *hip-hop*.¹¹⁹

Bajo el título *San Juditas de los jóvenes: mona y cotorreo*, la reportera nos introduce en la asociación estereotipada de la devoción con el consumo de enervantes y la juerga. Una vez más, la generalización reitera la opinión consensuada de una tendencia *al margen* de la praxis católica: “Afuera todo es

¹¹⁸ Como veremos en el apartado sobre redes sociales, los reportajes mencionados sirven como plataforma digital para la interacción entre usuarios, quienes encuentran un espacio “libre” para pronunciar sus opiniones sobre los devotos a SJT. Así pues, más allá del enfoque del producto mediático, interesa indagar cómo éste se toma como pretexto para intercambiar calificativos en torno a los devotos.

¹¹⁹ *San Juditas de los jóvenes: mona y cotorreo*, Alma Rosalía Jiménez, Mediorama No. 17, consultado el 25 de mayo de 2010.

verbena, los *sanjudas* como ya se les llama a los jóvenes seguidores del apóstol, y cuyo símbolo identitario es la imagen del santo, se echan sus quesadillas, sus pambazos, su mona, sus tragos, su churro. Pero eso sí, siempre –como si temieran caerse- asidos a su San Judas”.¹²⁰

Así pues, la representación en prensa de los devotos jóvenes refiere a la identidad de un grupo social que resalta por su disrupción con el mundo moral-religioso y esto se hace más evidente cuando la variable de la moda entra en juego.

b) Moda. La noción de moda nos permite de entrada visualizar a los devotos jóvenes a SJT como un grupo identitario, cuya estética remarca su sentido de pertenencia y, al mismo tiempo, los unifica ante la mirada externa. También corrobora la apreciación común de su expansión, del creciente número de fieles que enarbolan en su cotidianidad la simbología de su fe:

Es el santo de moda, reconoce el padre Mario González, uno de los cuatro sacerdotes de la iglesia de San Hipólito. Porque no sólo en este templo –que sin estar consagrado a él se ha convertido en su santuario– se da esta creciente veneración, sino en cualquier capilla donde hay una imagen suya. También ahora es muy común ver altares callejeros dedicados a San Judas Tadeo solo, o acompañando la imagen de la Virgen de Guadalupe.¹²¹

Sin embargo, desde nuestra perspectiva, el valor semántico de la expresión “estar de moda” no radica en el reconocimiento común de una identidad *contagiosa*, sino en la intencionalidad de su enunciación. La moda nunca es una evocación neutra, su utilización suele ser motivo de crítica tanto en el plano social como en el académico.

¹²⁰ Anasella Acosta, “San Judas está de moda”, *Revista Cuarto Oscuro*, No.39, México, 2008, p. 45.

¹²¹ María Rivera, “*San Juditas*, el santo de los hijos de la crisis”, *La jornada*, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2000/10/30/046n1soc.html> (consultado el 26 de marzo de 2012).

La moda, como lo afirman sociólogos como G. Lipovetsky “provoca el reflejo crítico antes que el estudio objetivo, se la evoca para fustigarla, marcar distancias, deplorar la estupidez de los hombres y lo viciado de sus asuntos: la moda son siempre los demás”.¹²²

Hacer hincapié en la razón de ser de una cultura juvenil en términos de moda es *per se* una descalificación. El adjetivo anglosajón *poser*, utilizado en el *argot* tribal para denominar a aquellos que visten de una forma determinada (*por moda*) es también la acusación a un individuo farsante, que imita según la tendencia en boga, y desconoce los motivos y la filosofía del grupo.

En efecto, la moda tiende a asociarse con lo banal, lo trivial, lo superficial. Pero nos guste o no ésta “se halla al mando de nuestras sociedades [...] La moda ya no es un placer estético, un accesorio decorativo de la vida colectiva, es su piedra angular. Estructuralmente, la moda ha acabado su carrera histórica, ha llegado a la cima de su poder, ha conseguido remodelar la sociedad entera a su imagen: era periférica y ahora es hegemónica”.¹²³

En ese tenor, la moda nos permite comprender los procesos de interacción simbólica que tienen lugar en nuestras sociedades contemporáneas. Como hemos insistido, el hecho de compartir símbolos, ideas e indumentarias constituye una posibilidad de diferenciación visual con respecto a otros grupos, a otras maneras de pensar y de ser.

De ahí que la catalogación de la devoción a San Judas Tadeo como un fenómeno de moda nos hace pensar en un posicionamiento implícito en las formas de percibirla externamente y, desde nuestro enfoque, esa postura conlleva una especie de rechazo, una negativa de reconocimiento identitario.

¹²² Gilles Lipovetsky, *El impero de lo efímero: la moda y su destino en las sociedades modernas* (1a ed. 1987), Anagrama, España, 2000. “Estar de moda” no significa lo mismo que “estar a la moda”. Si echamos mano de la teoría del goteo de Boudieu, la lógica original de la moda radicó en la búsqueda constante de innovación en la indumentaria para reafirmar el estatus de diferencia y exclusividad de la aristocracia ante la burguesía creciente. Una vez que las novedades se filtraban por la estructura social, que aquello considerado como novedoso se convertía en un artículo común producido en serie, el mecanismo de acción de la moda se aceleraba bajo la amenaza de convertirse en un artículo *démodé*. De ahí que en tono sarcástico el “estar a la moda” pueda entenderse por algunos autores como Lipovetsky y J. Entwistle como estar listos para hacer el peor de los ridículos, tal como lo ilustra el cuento de *El traje nuevo del emperador*, de Hans Christian Andersen.

¹²³ *Ibidem*, p. 13

Ello no quiere decir que sea la moda en sí la razón del ataque hacia el culto, sino el crisol donde se acumulan las detracciones de trasfondo. Dicho en otros términos, no es la moda lo que molesta, pero sí lo que bajo esta moda se representa a nivel social.

A continuación analizaremos un par de testimonios en prensa que nos ayudan a entender de qué forma suele evocarse el fenómeno de la moda cuando se habla sobre los *San Juderos*. En primer lugar, presentamos un ejemplo del cuestionamiento más común sobre la legitimidad de la devoción a SJT, del que bien vale la pena citar su título: “San Juditas de los jóvenes: mona y cotorreo”.

Bajo la teoría de que la fe es una cuestión ajena a la moda, la reportera disocia ambos fenómenos, colocándolos en extremos de apariencia opuesta para subrayar una paradoja: “Dentro de estas nuevas prácticas religiosas en torno a San Judas Tadeo, se ha cuestionado si éstas son moda o fe [...]”.¹²⁴

Más que una interrogante, la oración deja entrever una postura inquisidora en la manera de comprender la relación entre dichos fenómenos. La conjunción disyuntiva “o” implica una exclusión categórica, una imposibilidad de convergencia entre dichos fenómenos.

Un caso similar lo encontramos en el enfoque de Anasella Acosta, en cuyo reportaje (*San Judas está de Moda, multi-identidad y contracultura, entre lo culto y lo pagano*) subrayamos: “Aunque no es clara la práctica de fe, pues en este caso la devoción pareciera encarnarse más en una moda, en una apariencia y actitud ante los otros, el número de concurrentes a San Hipólito, donde extrañamente el patrono no es este santo, es enorme”.¹²⁵

El pretexto de la moda sirve una vez más para poner en tela de juicio la legitimidad de la fe en la práctica religiosa del grupo devocional que aquí estudiamos. El tema de la apariencia se presenta como una fachada, cuyo trasfondo evidencia –a sus ojos– paganismo. La separación entre moda y fe da

¹²⁴ Alma Rosalía Jiménez, *op. cit.*

¹²⁵ Anasella Acosta, *op. cit.*

muestra de una tendencia generalizada a la denuncia, a la deslegitimación de un grupo que se reconoce a sí mismo como religioso.

Si no hay *claridad* en “la práctica de fe” propia a los devotos a SJT, como apunta el testimonio periodístico, habría que preguntarnos en tanto investigadores en qué otro grupo religioso sí la hay, o mejor aún, quién dice que sí la hay en unos y no en otros. Para profundizar en ello, a continuación analizaremos la postura de la Iglesia.

4.6.2 La postura de la Iglesia con respecto a la devoción de SJT: la reorientación de la fe

Desde el punto de vista de la sociología de las religiones, la devoción a SJT puede interpretarse como una manifestación de multirreligiosidad que hace converger y divergir distintas prácticas esotéricas, profanas y católicas. Esta composición nos hace reconocer una ritualidad informal que se desarrolla en el foco mismo de lo instituido.

Se trata de un fenómeno de injerencia en el espacio establecido por la religión católica, que se alimenta de creencias provenientes de diversos orígenes sin necesariamente confrontar u oponerse a ésta; de una religiosidad que se explica como una diversificación en el acercamiento al tema religioso.

De entrada, llama la atención que sea a través de una flexión en los rituales instituidos como dicha divergencia se presente.¹²⁶ Peticiones, juramentos, mandas, celebraciones, peregrinaciones, concepciones de la fe, del milagro, de lo sagrado, son ejemplos pertinentes para subrayar una distanciamiento de enfoques en las concepciones de lo religioso e incluso de lo moral.

Así pues, en esta investigación, el problema de las identidades se piensa en función de las categorías de pertenencia y diferenciación, pues tal perspectiva nos

¹²⁶ A decir de Felipe Gaytán, “Riesgo, religión y violencia. La mirada incierta de los íconos”, en *Religiones y culturas, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, Biblos, 2009, p. 229: “Las creencias disruptivas se denominan así porque entran en escena de forma brusca y no articulan esquemas, mucho menos propuestas [...]”.

circunscribe a un fenómeno de divergencia que –a nuestro parecer– se manifiesta mediante la exasperación performativa y fáctica de la diferencia.

Durante nuestro trabajo de campo tuvimos acceso a los libros de peticiones y a los exvotos de la Iglesia de San Hipólito, así como a testimonios de diversos padres que ahí oficiaban misa. También a los propios de fieles que aceptaron brindarnos entrevistas y hablarnos de su *experiencia religiosa*. A continuación expondremos los rasgos más peculiares de la semejanza y distinción que estos rituales mantienen con respecto a los normalizados por la Iglesia:

a) La diversidad en las peticiones

Rehabilitación: Es necesario destacar que la petición más socorrida a SJT es la ayuda para dejar algún vicio. A decir del padre Jesús García, SJT se ha convertido –después de la Virgen de Guadalupe– en un sostén de voluntad para miles de personas que buscan alejarse de la droga o del alcohol: “El milagro para nosotros radica en que toda esa gente busca dejar atrás una vida de pecado y excesos”.

En ese sentido, podemos encontrar en los *libros* y en los exvotos reiteradas peticiones de ayuda y/o agradecimiento de los encomendados por haber favorecido su rehabilitación. El testimonio de Refugio, uno de nuestros entrevistados, resulta instructivo en ese sentido: “Sí, sí, ya me porto más tranquilo, antes me drogaba... ya desde que entré a la Iglesia ya no, ya dejé el vicio, antes tomaba, fumaba mucho [*crack*]. Voy cada semana... Van muchos chavos que quieren dejar la droga”.

Por su parte, Alberto nos habla de ello de la siguiente manera:

Se le pide para muchas cosas ¿no? Para los que toman, para el alcoholismo, las drogadicciones y todo eso... se le pide a San Juditas, pues a la vez juran y todo. Porque yo cuando dejé de tomar fui a vivir una “experiencia” de cuarto y quinto paso, de alcohólicos y todo eso. Y *pus* de todos modos, uno cree en Dios también ¿no? Y pues de ahí tengo tres años que dejé de tomar. Nada, ni una cerveza. *Entos* yo digo que sí. O sea que sí tiene uno fe. Pues cuando ando uno con el alcohol y todo eso *pus* pierde uno la fe, pierde todo eso, *pus* no se acuerda uno de nada... *Tonces pus* yo le he tenido mucha fe [a SJT] desde que fui a vivir esa

experiencia... y veo *pus* que sí me ha ayudado [...] Y en realidad *pus* sí... vivo bien con mi familia, ya no tengo problemas, ya no es como antes de que con andar uno tomando, ni caso les hacía uno, ni a los hijos ni a la mujer. Ahorita me siento bien. Y todas las mañanas cuando me levanto le hago su oración al trabajo [a SJT], en las noches también. Él tiene varias oraciones, él bendice la casa y todo, tiene varios el librito, de varias oraciones.

En efecto, el anhelo de rehabilitación es un tema recurrente en los discursos de nuestros entrevistados. Tanto devotos como párrocos encuentran en SJT un aliciente para superar los *vicios*. Nada nuevo en ello. Es consabido que muchas asociaciones o grupos de ayuda especializados en la desintoxicación y tratamiento en materia de adicciones recurren a temas religiosos.

Lo que resalta en este aspecto es que, más allá de la petición de socorro, es el consumo de enervantes lo que se asocia comúnmente a la devoción de SJT. En otras palabras, la encomienda no es en sí el punto de flexión, sino un supuesto consumo de drogas generalizado por parte de los devotos que acuden a la iglesia de San Hipólito. Como veremos más adelante, la opinión común es que las celebraciones de SJT son un pretexto para consumir enervantes, una justificación que antepone el *juramento* como escudo ante la crítica social.

Salud: Otra de las peticiones más frecuentes refiere a la salud. Es menester destacar que la enfermedad es otra de las principales vías de acercamiento a la figura de SJT. Como veremos después, muchos de los iniciados en el culto relatan haber recurrido por primera vez al Santo en busca de un milagro curativo que les fue concedido. Tomemos como muestra el relato de Alberto:

Yo he creído mucho en él porque hace dos años tuve a mi esposa internada en el hospital, ahí de la *diabetis* y del corazón, de todo eso la operaron... Y ya me había dicho el doctor: *es que quién sabe si salga, ya la veo muy delicada*. Y dije: “no, sólo Dios sabe... ustedes como doctores nada más dan una opinión, pero... sólo Dios sabe si va a salir o no. Pero yo sé que sí va a salir”. *Entons...* pues yo ya la vi recuperada y eso, y dije no *pus* ya se salvó, ya la hizo... y pensé: “para el día de su cumpleaños tiene que estar ya en la casa”. Y así fue. El 26 de julio fue su cumpleaños de mi

esposa y para ese día estaba ya en la casa. Eso sí lo viví yo, y lo platico, y yo pienso: pus me echó la mano.

Este tipo de favores solicitados ocupa un lugar especial en las oraciones formales de la Iglesia. Tal como puede apreciarse en los *devocionales* a SJT, *el deseo de obtener salud* es en sí una demanda de intercesión divina que se ubica dentro de lo formalmente aceptado:

Oración para la salud: San Judas Tadeo primo hermano de Jesús [...] Tú que conociste el corazón del médico divino, nuestro Señor Jesucristo, quien siempre curó a los enfermos si tenían fe; que te preocupaste por la salud corporal y las curaciones difíciles, te pido que intercedas ante el Señor para que su misericordia se repita en mi cuerpo (decir aquí la enfermedad y el deseo de obtener la salud). Y si me concedes la salud que necesito me lleve a curar la enfermedad del alma, el pecado. Acepto aunque no pueda comprender la voluntad de Dios. Amén.

Sin embargo, cabe adelantar que la búsqueda de milagros en torno a la salud nos remite a un aspecto ambiguo en la aceptación de este tipo de peticiones por parte de la Iglesia; bajo el argumento que esto no es garantía de afiliación y compromiso por parte de los devotos a los preceptos eclesiásticos.

Trabajo: En cuanto a la petición de obtención de trabajo, podemos decir que ésta es también una de las más recurrentes en el universo devocional de SJT. Vale la pena citar una nota periodística para enfatizar la percepción de un cambio en los favores solicitados a SJT. Bajo el título de *Cambian las peticiones a San Judas: jóvenes solicitan encontrar empleo*, el escrito afirma que hoy en día los capitalinos solicitan al Santo “preservar o conseguir un empleo”, dejando atrás “las tradicionales peticiones de sanar a un familiar”.¹²⁷

¹²⁷ Claudia Álvarez Laris; Alejandro Cruz, “Cambian las peticiones a San Judas: jóvenes solicitan encontrar empleo”, *La Jornada*, disponible en <http://www.jornada.unam.mx/2009/10/29/capital/035n1cap> (consultado el 29 de octubre de 2012)

Al igual que sucede con la petición de salud, la del trabajo se encuentra alineada a las expectativas de la Iglesia sobre el tipo de intercesiones que puede realizar SJT. En las misas, es común que ésta se realice como se enuncia a continuación:

San Judas Tadeo, intercesor de todo problema difícil, consígueme un trabajo en que me realice como humano y que a mi familia no le falte lo necesario en ningún aspecto de la vida. Que lo conserve a pesar de las circunstancias y problemas adversos. Que en él progrese mejorando siempre mi calidad y gozando de salud y fuerza. Y que día a día trate de ser útil a cuantos me rodean. Asocio tu intercesión a la Sagrada Familia, de la cual eres pariente y prometo difundir tu devoción como expresión de mi gratitud a tus favores. Amén.

En palabras de los devotos entrevistados, SJT es también conocido como el Santo del trabajo. Usemos el testimonio de Alberto para complementar la idea anterior: “Es el santo poderoso del trabajo, que a él se le pide que le dé a uno trabajo. Y fíjate que me ha resultado ¿no? Porque a veces voy a la Iglesia de Chalco y le he pedido así cuando estamos parados. Pus que me dé una buena chamba. Y pa más tardar el lunes ya tengo trabajo”.

Protección: Ahora bien, en contraste con las peticiones de rehabilitación, salud y trabajo, encontramos aquellas de protección ante los peligros, y es quizá en éstas donde verdaderamente entran en juego las contradicciones relativas a lo propiamente religioso y a los favores que dicho Santo concede. Cabe mencionar que este tipo de peticiones también destaca en los testimonios, pero no se compara en número con las relativas a la rehabilitación, el trabajo y la salud; y que si forman parte del estereotipo de la devoción a SJT es precisamente porque el carácter divergente de algunas de ellas tiende a subrayarse con alarma por parte de la propia Iglesia, la prensa y algunos otros grupos sociales.

A continuación contrastaremos una serie de casos con el fin de hacer visibles los matices que componen este tipo de peticiones. Primero presentamos dos testimonios referentes a la protección:

Petición convergente: “Nosotras le pedimos que nos cuide y nos proteja como siempre lo ha hecho. De hecho el mero 28 de octubre nos asaltaron a nosotros en el camión. Y de hecho asaltaron a todos los pasajeros, pero a nosotros fue a las únicas que no nos quitaron nada, porque mi hermana venía con su *baby* vestida de San Juditas, y le dijeron dale gracias al Patrón”. (Pamela y Katia, gemelas, 17 años, Col. Nicolás Romero, vendedoras).

Petición divergente: “Le pedíamos *pa* que nos cuidara ¿no?, que no nos pasara nada. Que nos protegiera, porque *pus* sí andábamos ¿no?... así como que mal (lo dice despacio). En la fiesta, pues de maldosos [...] Y *pos* no, nunca nos pasó nada... (¿Algún favor en especial?) *Pus* apenas de *orita*... (se levanta la playera) cuando me dieron el balazo... aquí en el pecho... Ese fue el último, que le pidió mi familia por mí, que no me muriera, y *pus* sí, sigo aquí ¿no? Yo le pedí a San Juditas en mi cabeza, cuando estaba ya más o menos yéndome en la ambulancia. Allá en mi barrio (Tepito) fue”. (Antonio, el Niño Mara, 18 años, Tepito)

Los relatos anteriores destacan el contraste y la diversidad de pensamientos en los devotos con respecto a las cualidades de SJT, y a la vez deja entrever las funciones consensuadas de protección que éste desempeña para todos: *sin excepción*.

En el caso de Pamela y Katia, la figura de SJT se revela como un amuleto protector en cuya singularidad vale la pena detenerse. Es común escuchar relatos de este tipo en el circuito devocional de SJT.¹²⁸ Las historias refieren, básicamente, a una ayuda ante la amenaza de robo. En

¹²⁸ Sirva de complemento otro testimonio: “Te digo que me ha salvado de dos tres cosas así... Haz de cuenta que en los atracos ¿no? Una vez subiendo a un taxi llegaron y *pus* a robar ¿no? Estos gueyes sí le jalaron al cuete pero no tronaba, y haz de cuenta que yo pensando en mi San Juditas... Lo que pasa es que el taxista no se dejaba y pensaban que yo iba con él y *pus* este... también ¿no?: a ver presta todo lo que traigas... no *pus* es que no traigo nada: ¡cómo no! y *pus* el cachazo, y le jalaron pero no tronó esa madre, y yo pensando en el Patrón”. (Ricardo) Petición en el margen: He escuchado que dicen que le piden para que vayan a robar que los cuide o así, lo hacen por actuar mal en vez de actuar bien. No creo que sea así. Yo creo que le piden que *ora* si que cuando andan en la calle o así no les pase nada. Pues yo le pedí a San Juditas acá ¿no?, porque *pus* nos querían matar *ora* sí ¿no? Y *pus* yo tenía miedo, y me le acerqué a San Juditas y le dije que me protegiera... que me evitara de ellos, que se calmara el problema... y sí me lo cumplió. *Pus* ya no pasó nada, se deshizo el problema, y ya, *pus* desde ahí empecé a creer más.

ese tenor, la frase “San Juditas me, protegió” alude a una especie de retractación por parte del victimario al ver la evidencia de una fe y *situación* compartida, llámese escapulario, pulsera, impreso, etcétera.

En cuanto al caso de Antonio, podemos observar cómo la función del amuleto se utiliza en un sentido discrepante, que paradójicamente se vincula con el testimonio anteriormente citado. Las palabras de Antonio condensan uno de los principales móviles para la estigmatización hacia los devotos de SJT. A pesar de que este tipo de testimonios resulta mínimo en comparación con los referentes a salud y trabajo, el carácter *extraordinario* de la petición acumula la atención de propios y extraños; como si ésta última fuera en verdad la petición más socorrida.

Esoterismo: Otro aspecto que vale la pena destacar con respecto a los puntos de flexión en las peticiones a SJT se relaciona con su vinculación a aspectos esotéricos y de santería perseguidos históricamente por la tradición católica. Durante el trabajo de campo encontramos con facilidad (en mercados, puestos ambulantes e incluso en Internet) la oferta de pócimas, veladoras de colores, *preparaciones*, oraciones y rituales que destacan los *poderes* del Santo.

Enseguida, un ejemplo de invocación que sintetiza los sincretismos referidos:

Este es un ritual con San Judas Tadeo para pedir Salud y trabajo. Necesitas :1 vela que tenga los colores: Verde-amarillo y lila. Pero si no se tiene se puede usar un triangulo con cada vela, una verde, 1 amarilla y lila, dispensándola en el centro la verde, a la izquierda la amarilla y a la derecha la lila. Además, 1 plato blanco, cerillas de madera, 1 papelito pequeño blanco sin rallas; 1 lápiz de tinta color verde.

Se pone en el papel pequeño la petición: Trabajo y Salud, si se consigue la vela con los 3 colores se hará un orificio en la vela y se mete el papelito, esto será un papel pequeñito y su deseo. Si no con las 3 velas dispensadas en forma de triangulo se pone en el centro el papel con el deseo.

Se hace en forma de novena (9) días, durante los cuales se encenderá y se rezará la oración por 30 minutos. Se recomienda hacerla a las 12 del medio día. Pero es preferiblemente cuando la persona pueda hacerla asolas y en paz. Se pensara en lo que hemos escrito y solicitado en el papel. Asimismo, se le ofrecerá a nuestro San Judas Tadeo que el favor que el

nos dé le encenderemos una vela o velón por las gracias recibidas, o ayudar a alguien, dar una limosna a personas que lo piden o ayudar a otros. Oración que se debe realizar [...].¹²⁹

Como puede observarse, el esoterismo juega un rol central en este tipo de *acercamientos*. En estos casos, la flexión se hace aún más evidente, pues resalta la oposición abierta de la Iglesia ante lo que consideran supersticiones. Algo similar sucede con las denominadas cadenas, que ocupan otro lugar de desencuentro entre las autoridades eclesiásticas y las creencias de los devotos.

Las cadenas funcionan como mensajes para cumplir una manda ante SJT. Generalmente, se trata de dar regalos: agua, flores, medallas, escapularios, comida, etcétera), bajo la idea que esto se compensará con la ayuda solicitada al Santo. A continuación citaremos dos testimonios para ilustrar la diferencia de visiones entre los devotos que las realizan y la Iglesia:

Creencia popular: “Vine por eso de las cadenas. Empezaron a repartir el otro día y me tocó. Yo creo que si uno lo hace con fe y con buena onda y todo, sí te va bien. Ahorita me tocó hacer una cadena ya la terminé. Repartí 200 poster (de SJT) con monedas de 50 centavos, como el que me dieron a mí”. (Sandra, 20 años, Col. Naucalpan, ama de casa).

Advertencia de la Iglesia: “Las cadenas, que recibimos por correo o alguien nos obsequia en la calle, y que amenazan con castigos si no se cumplen y prometen mágicos resultados o la certeza absoluta de conseguir lo pedido, no son buenas. No se deben hacer porque desprestigian nuestra religión y la misma devoción a San Judas Tadeo o a otro santo. Distribuir las no es bueno, porque nos hacemos cómplices del mal, pues aumentamos la superstición. Hay que romperlas o quemarlas, sin miedo. No seamos supersticiosos. No tengamos miedo. Confiemos en el amor a Cristo, que salva y no condena”.¹³⁰

Los puntos de flexión en la devoción a SJT nos remiten a una problemática de legitimación sobre lo que se considera *verdaderamente* religioso. La distinción antropológica entre lo sagrado y lo profano nos permite comprender mejor la idea

¹²⁹ Disponible en: <http://foro.univision.com/t5/San-Judas-Tadeo/ORACION-Y-RITUAL-PARA-SALUD-Y-TRABAJO-CON-SANJUDAS-TADEO/td-p/298068319>

¹³⁰ Encontrado en: “La verdadera fe en San Judas Tadeo”, s/f.

de *separación* que define a estos dos mundos. En efecto, la variabilidad del mundo profano contrasta con la inmutabilidad del mundo sagrado. Mientras éste último se apega al dogma y a los rituales bien definidos, el primero se vincula con la discrepancia, con la informalidad.

En ese sentido, la expresión “sacralización de lo profano” nos habla de un fenómeno social en que dicha *separación* se difumina, en que los ritos se actualizan popularmente, en que lo religioso se humaniza. La alerta de la Iglesia viene en ese sentido: hay una tendencia en los devotos a SJT de acercarse a lo religioso sin *sentirse obligados* a seguir la liturgia; se acercan sin mediaciones a lo que se considera sagrado.

A continuación abundaremos en este último aspecto a partir de una comparación entre las concepciones de milagro de la Iglesia y las de nuestro devotos entrevistados.

b) La significación del milagro

Por antonomasia, la tradición patrística tiende a la defensa del cristianismo frente a las religiones paganas. En ese sentido, rechaza las interpretaciones heterodoxas de lo religioso, porque –se piensa– dan lugar a las herejías.

El tema del *milagro* en San Judas remite a una paradoja. Por un lado encontramos la constante referencia a las cualidades milagrosas de SJT en voz de sus devotos y por el otro la reticencia de la Iglesia a validarlas, y menos aún a promocionarlas abiertamente. Mientras los devotos hablan en *avanzada* de milagros, la Iglesia subraya el carácter extraordinario (poco usual) de los mismos.

A decir del Diccionario de la Real Academia de la Lengua Española, el milagro refiere a un “hecho no explicable por las leyes naturales y que se atribuye a intervención sobrenatural de origen divino”. Lo anterior nos remite al vocablo latino *miraculum*, que designaba a aquellas cosas prodigiosas que escapaban al

entendimiento humano, y al término *mirari*, que en latín significa "contemplar con admiración, con asombro o con estupefacción".¹³¹

En ese sentido, el padre José de Jesús Aguilar, Subdirector de Radio y Televisión del Arzobispado de México, sostiene que "la iglesia no acepta en general los milagros como una cosa fácil, ordinaria", tiene que tratarse de algo completamente extraordinario, y que por lo tanto se tendría que demostrar con pruebas y rigor. Además, continúa, "la santidad de una persona no está en la cantidad de milagros que haga, sino en la calidad de vida que haya tenido". Para este personaje, la creencia en el milagro aleja al fiel del dogma religioso, se convierte en un puente directo entre el devoto y el santo, donde la fe no necesariamente va en concordancia con el seguimiento de los sacramentos:

Hay grupos de gente que buscan específicamente el milagro sin tener una responsabilidad, un compromiso de vida, un cambio en la manera de ser con los demás. En ese sentido, los milagros no estaría ayudando a que la persona fuera mejor ni que tampoco creciera socialmente. En ese caso, los milagros aunque se llegaran a dar –porque la mente puede ocasionar mucho de esto– serían negativos.

Dicho de otra manera, el milagro que relatan los devotos no es el mismo al que la tradición católica hace mención, de ahí que advierta que Tadeo no es un "santo milagrero". Paradójicamente, es a través de la promoción popular del milagro como la Iglesia de San Hipólito se ha visto beneficiada de la llegada de miles de fieles que se contabilizan mes con mes en los festejos.

En seguida, analizaremos algunos testimonios donde puede apreciarse la interpretación diferenciante del milagro por parte de los devotos. En primer lugar, encontramos el caso de Refugio, quien corrobora su fe en el poder milagroso de SJT a través de las historias que conoce en voz de otros:

Yo conocí un compañero. Dice que su esposa estaba embarazada y su bebé venía sentado. Corría el riesgo de que su bebé iba a nacer mal.... su esposa. Este pues le pidió a San Juditas que naciera bien su bebé, que no le pasara nada a su esposa, dice que sí le cumplió el milagro. Y se fue... este... hincado desde la basílica de Guadalupe hasta San Judas (San Hipólito), todo Reforma. Dice que sí

¹³¹ Definición del Diccionario de la Lengua Española de la Real Academia, Disponible en http://buscon.rae.es/drae/SrvltConsulta?TIPO_BUS=3&LEMA=milagro (consultado el 3 de mayo de 2014).

le cumplió eso. Está agradecido con San Juditas. (Y así) varios. Otros familiares que los ha sacado de la cárcel. Le piden a San Juditas y sí les hace el milagro. Y llegan a la Iglesia de San Judas con sus coronotas, así: “Gracias por sus bendiciones”.

El relato de Refugio nos permite distinguir otro acento en la significación del milagro por parte de los devotos. Éste recae en la constatación popular de las intercesiones que SJT hace a quienes se acercan a él, independientemente de la postura de la Iglesia al respecto. Aquí entramos de lleno en el ámbito de las flexiones en la práctica de la devoción. Esta especie de autonomía en el poder legitimador del milagro subraya su intermitencia con respecto a los dogmas eclesiásticos, y sintetiza el carácter marginal del culto.

Lo que para la comunidad devocional significa milagro, para la Iglesia significa tan sólo una serie de acomodos en la situación terrenal del devoto, que le permitirán obtener: salud, trabajo, amor, dinero, voluntad, resignación, etcétera. Analicemos a continuación las palabras de Mauricio, quien relata cómo la intervención de SJT lo libró de la muerte en un accidente y lo ayudó a recuperarse:

Me salvó que me caí de la moto. Y casi me andaba quedando en coma, me pegué en la cabeza. Estuve en el hospital casi seis meses. Le pedía, mi mamá es la que más le decía que no me pasará nada... Le prometí que cada 28 que viniera le traería un regalo a las personas para que se llevaran de recuerdo. Y sí lo he cumplido. Hace un año vine vestido (de SJT)... el 28 de octubre... por mi papá que estuvo malo, le dio un paro cardíaco y habían dicho que ya no se iba a salvar... y pus se salvo con el devoto se San Juditas.

La petición del devoto (en un origen hecha por su madre) se acompaña de una promesa. Es un hecho recurrente asistir a la Iglesia de San Hipólito los días 28 para cumplir una manda. La muestra de agradecimiento de los devotos refleja el convencimiento de haber sido agraciados con el cumplimiento de un milagro. Léase el testimonio de Oscar (32 años, Unidad Plateros, comerciante) para ampliar esta observación:

Fíjate que yo nada más venía por cumplir la promesa que yo no pedí... Fue el milagro que le hicieron a mi papá. Y de ahí hacia acá pus he venido ¿no? Por el

milagro. Y... ese fue por lo de mi pierna, él prometió que si me salvaba la pierna iba a venir yo aquí durante un tiempo. Él lo prometió, es algo que a mi no me correspondería, pero qué crees que me gustó, me siento bien en el ambiente... y como puedes ver no la perdí.

Al igual que en el caso anterior, puede apreciarse la participación de un familiar que pide la intercesión de SJT para sanar al entrevistado y el posterior compromiso que adquiere este último al verse aliviado. De nuevo, la referencia al milagro se vincula con una intercesión del Santo, dejando en un segundo plano el trabajo médico y las condiciones de cuidado a que fueron sometidos los pacientes.

Por último nos detendremos en el testimonio de Sandra, quien cuenta acerca de los milagros con los que ha sido favorecida, así como las promesas que le ha cumplido a SJT:

Lo primero que le pedí el milagro de mi hermanito que nació bien y que siguiera cumpliendo muchos años, muchos meses más... y ora sí que lo personal de uno ¿no? salud... Y ya después yo me embaracé, tuve dos riesgos de aborto... y fue cuando más más me fui enfocando a San Juditas Tadeo. A pedirle más. Cuando estaba embarazada venía cada 28. Y ya cuando nació mi hija fue cuando empecé a venir con ella. Traje vela (embarazada), 100, 50... dulces, estampitas... todo eso... Luego que me quedé internada le prometí que si nacía bien la traería cada año vestida de San Juditas. Y hasta la fecha estamos bien, está bien, no se me ha enfermado.

De nuevo, puede observarse la creencia del fiel en las cualidades milagrosas de SJT. Frente a la postura oficial de la Iglesia, la creencia popular en el milagro subraya el carácter *flexivo* de la devoción, y nos coloca en el centro de un conglomerado de representaciones sociales que le niegan el derecho de reconocerse como legítimamente religiosa.

Ahora bien, la representación negativa de los creyentes jóvenes de Tadeo ha llevado a la Iglesia a negar públicamente que éste sea el santo de los “delincuentes” o de los narcotraficantes”, y al mismo tiempo negar que su culto esté ligado con el de la Santa Muerte y el de Jesús Malverde.

Ejemplo de ello es una editorial de la Arquidiócesis con motivo de la fiesta mayor (28 de octubre): “San Judas Tadeo de ningún modo se vería intercediendo ante Dios en favor de quienes actúan en forma contraria a los mandamientos de Cristo, violentando los preceptos no matarás, no robarás, no cometerás adulterio”.¹³²

Hugo Valdemar, vocero de la Iglesia católica, atribuye la creencia (ahora reconocida) de que Tadeo intervenga a favor de los delincuentes “a la ignorancia de la gente de pensar que se puede conciliar el mal del crimen con el bien de la fe”. La pre-ocupación de la Iglesia por las maneras como se concibe el culto por parte de los creyentes en la ciudad de México subraya la percepción de distanciamiento —véase deviación— con respecto al dogma religioso.

En ese sentido, destaca el testimonio del padre Jesús García (iglesia de San Hipólito): “la devoción a San Judas Tadeo no se reduce a un grupo específico, hay todo tipo de personas: amas de casa, profesionistas, comerciantes, policías, gente que le pide todo tipo de favores: amor, salud, trabajo, y gente que encuentra esperanza en el santo, que le pide ayuda para salir del vicio, de los malos pasos, pero esto no quiere decir que sólo estos últimos le pidan a San Judas, ni que el hecho de pedirle los ayude a salir bien librados de sus fechorías”.¹³³

En efecto, la Iglesia, al tanto de la representación negativa de la devoción a SJT (sea de jóvenes o adultos) ha pronunciado en bloque una postura conciliadora:

Ante el desmedido crecimiento a la devoción a San Judas, los sacerdotes manifiestan su deseo de ver este fenómeno como una sana salvación [...] No hay que mirar dicha devoción como un peligro, sino como una urgente necesidad de atención por parte de los pastores [...] En todo esto, yo creo [...] tenemos que decir que hay una religiosidad popular, no son cosas impuestas por la Iglesia [...]

¹³² Arquidiócesis de México, editorial 28 de octubre de 2011. Disponible en <http://www.eluniversal.com.mx/notas/550888.html> (consultado el 15 de septiembre de 2013).

¹³³ Entrevista al padre Jesús García (iglesia de San Hipólito), trabajo de campo, septiembre de 2011.

son cosas que surgen desde el pueblo que la Iglesia debería tratar de educar [...]”.¹³⁴

Más allá de negar la militancia desviante de algunos fieles, los párrocos de San Hipólito hacen referencia a la oportunidad de regeneración que se tiene a través de la fe. Dicho de otro modo, para ellos ya no está en duda si hay fe o no por parte de los devotos a SJT –cuyos conductas rituales los alejan del dogma–, sino una convicción sobre el deseo de transformación que éstos manifiestan al acercarse al Santo:

Cada quien ve lo que quiere ver, pues donde algunos medios de comunicación ven permisivismo devocional, nosotros debemos ver, sentir, gustar y escuchar los clamores del ser humano aventurándonos a dialogar y a proponer en medio de éstos una nueva propuesta de evangelización [...] Como pastores vemos un constructo religioso popular de sólido referente de fe que puede trascender cualquier denominación, sí con los riesgos de llegar a los extremos, pero con las certezas comprobadas, a través de los milagros, de lo que un ser divino es capaz de hacer, al incluso transformar y dar sentido al caos existencial.¹³⁵

Mientras la prensa describe “el submundo oculto detrás de la devoción a Tadeo”, los misioneros claretianos emprenden esfuerzos por *orientar la fe* de este grupo de devotos, *purificarla hacia Cristo*:

Los jóvenes de nuestro tiempo llevan muchas heridas, y San Judas es una tabla donde pueden sostenerse para no sucumbir. Es lamentable reconocerlo pero la figura de San Judas es algo mucho más cercano para los jóvenes que el mismo sacerdote o sus sermones [...] San Judas es algo especial para ellos, es su última esperanza y en el círculo encuentran a otros que buscan esa misma esperanza, se hacen solidarios, se hacen cadenas, pero es un signo evidente que aún no se ha encaminado esta última esperanza.¹³⁶

¹³⁴ Testimonio del Rector de la Iglesia de San Hipólito, s/f.

¹³⁵ Testimonio de José Calles, sociólogo del Siame, s/f.

¹³⁶ “Caminando con los chavos banda y San Judas Tadeo”, Frederick Loos, ponencia en el “Coloquio de atención pastoral sobre la devoción a San Judas Tadeo en la ciudad de México”, abril de 2011, disponible en <http://pastoralurbana.wordpress.com/2011/02/28/30-marzo-san-judas-tadeo/> (consultado el 28 de octubre de 2013).

Los testimonios anteriores nos dejan ver que los temas recurrentes en el discurso eclesiástico sobre los devotos jóvenes a Tadeo son la *confusión* y la *purificación de la fe*. La representación de los devotos por parte de la comunidad de párrocos de San Hipólito está impregnada de optimismo. Si bien, no niega el reconocimiento ni la fe de los devotos, es necesario mencionar que se opone en buena medida a ciertas de sus creencias y formas rituales.

4.6.3 El etiquetamiento virtual en las redes sociales

Uno de los principales motivos que nos llevaron a emprender esta tesis se relaciona con la ardua interacción que se da en las redes sociales, a partir de videos alusivos a la celebración mensual de SJT. El fenómeno de la virtualidad nos lleva a entender el asunto de las representaciones desde un nivel donde las miradas “socialmente aceptables” se desvanecen, y por lo tanto puede apreciarse de manera abierta la estigmatización de los devotos, sobre todo cada día 28.

En cuestión de redes sociales, sostiene Paola Desamparada, SJT es el santo más mencionado:

Unos lo mencionan tan solo por burlarse de sus devotos, otros para ofrecer algún sacrificio, pero siempre es él [SJT] En twitter por ejemplo, el día 28 de cada mes se hacen hashtag como: #ChakasFashionFest #ChakasDay #ChakaAlaVista #SanJudasFest #SanJuderrosSuelos #ChakaKillers #SanJuditasPlis #SanJuditasHelpMe, algunos de estos *tuits* son una alerta, por la peregrinación que hacen los devotos hacia el templo de San Hipólito, muy cerca del metro Hidalgo, donde también es zona de peligro según los tuiteros.¹³⁷

Entre burla y menosprecio, la idea de peligro acompaña la calificación negativa sobre los devotos, quienes apenas se pronuncian en el mundo de la

¹³⁷ SDP Noticias, “San Judas tadeo, el santo más mencionado en redes sociales”, disponible en <http://www.sdpnoticias.com/static/contenidos/columnas/2012/07/24/san-judas-tadeo-el-santo-mas-mencionado-en-redes-sociales.html> (consultado el 21 de febrero de 2012)

virtualidad. Sus testimonios aparecen a manera de entrevistas en video, pero casi nunca como respuesta al ataque virtual que se desata en su contra mes con mes en las redes sociales.

Canal 11, Canal 22, Canal 40, Milenio, reportajes y documentales independientes, videos amateur, nos muestran testimonios de feligreses, cuyo sentido gira en torno a la fe, a los milagros, a la celebración e incluso al estigma que los marca. Pero más allá de ello, lo que interesa aquí es la unidireccionalidad de los comentarios que estos videos generan.

a) Youtube

A continuación analizaremos las *entradas* de un video llamado “San Judas Tadeo, Mexico City”, producido por Monster T.V. para Youtube. Cabe mencionar que dicho video fue subido a Internet en noviembre de 2011 y cuenta con alrededor de 36 mil visitas. En el momento que comenzamos la exploración el reportaje había generado 177 comentarios, de los cuales desechamos 124 del análisis por las siguientes razones: a) aludían a la conductora (considerada como “guapa” o “pendejada” por los usuarios); b) aludían a la marca de ropa Monster; c) aludían al trabajo de producción en video; d) resultaban sin sentido aparente, inclasificables.

Así pues, trabajamos con 53 comentarios que hacían mención directa de los devotos, sus prácticas y SJT. En la siguiente tabla se puede observar la manera como procedimos en el análisis. En primer lugar, transcribimos los comentarios de manera literal, después extrajimos de éstos el o los adjetivos relevantes y por últimos dedujimos emociones o sentimientos que de éstos se desprendieran.

	Comentarios YouTube (sic)	Adjetivos	Sensaciones/Sentimientos
1.	A chinga, no sabia que el 28	Clone	(Menosprecio/ burla)

	se hacia una convención de clone troopers.	troopers (soldados clones de Star Wars)	
2.	Simplemente, la mano de obra de varias empresas el día de mañana, las embarazadas cuyo único logro profesional es salir egresadas de un conalep y ser madres solteras antes de los 20.	Obreros ("mano de obra") Madres solteras antes de los 20 ("egresadas de Conalep")	(Menosprecio/burla)
3.	que asco me dan mugrosos chakas	Mugrosos chakas	"Asco"
4.	muy buen video!!! me gusto mucho!! pero pobre de ti enserio. tu tan rockabilly que te ves y ellos tan orcos y chakas, senti feisimo que un drogadicto te perreara... :(atii.. una mijer que se vee decente comparada con las otras que ya se ven fodongas. y como vienen a la basilica esos weyes si se estan drogando.. a que pinche ignorancia... :(	Orcos Chakas Drogadicto Fodongas (Ignorantes)	(Repudio)
5.	numa mis respetos al estar junto a esos chakas, todos mugrosos y drogadictos!! (larga vida al rock y metal yeah!!)	Chacas Mugrosos Drogadictos	(Menosprecio)
6.	me encanta como el mexicano se TIRA MIERDA ENTRE SÍ! DAMOS RISA		
7.	Si los creyentes son una patada en las bolas, estos si se vuelan la barda.	Patada en las bolas	(Desaprobación)
8.	Jajajaja el viejito del minuto 3:00 jajajaja su cara de o_O pinche vieja gorda!!!	Pinche vieja gorda	(Burla/menosprecio)
9.	jaja no pos si , lo ayudo a dejar las drogas jeje se nota	(Drogadicto)	(Desaprobación/burla)

10.	La voz de la reportera weeee, osea super fresaaaaaaa. Está igual de naca que los tonchillos.	Naca Tonchillos (?)	(Desprecio/burla)
11.	Nononono de lo mas chingon q hee visto en youtube nada d reptaje esto es un documental q especimenes; esta mujer se merece un lugar en el discoveri chanel o un reconocimiento o no se cm la chica esta no recuerdo su nombre la q caminaba cn los gorilas. Y defendiendo alos tepiteños yo no soy d ahi pero vivo en una colonia cercana y nada q ver y estos mas q tepichulos y wapiteñas son nezachulos y wapinezas.	Especímenes Tepiteños Nezachulos Wapinezas	(Desprecio/burla)
12.	buen documental gracias por estos reportajes para demostrarnos la nueva de - generacion de chavos que seran el mañana de nuestro mexico	El mañana de nuestro México	(Burla)
13.	pero nu me vestiria como tepinaco y cargaria a mi figura de accion de san judas temeo aahahaha	Tepinaco	(Menosprecio/burla)
14.	el policia es igual o mas pendejo q esos ñeros	Ñeros	(Desprecio)
15.	putos chicas ala mierda XDD puro monoso prefiero irme al infierno antes de ser un puto chaca de mierda	Putos chicas de mierda Monoso	(Desprecio)
16.	puro pinche tepinaco!!! que asco dan xD	Tepinaco	(Asco)
17.	TEPITEÑOS SOMOS LOS QUE VIVIMOS EN TEPITO necios no esos mugrosos de neza,aragon etc etc	Mugrosos de neza-Aragón	(Desprecio)
18.	chale pinches chicas	Pinches chicas	(Menosprecio)

	catolicos segun		
19.	de seguro le chingaron la camara terminando el reportaje	(Ladrones)	(Burla)
20.	weyes robando, drogandose, bestidos como payasos, ignorantes y con la imagen de san judas tadeo y cerrando abriendo y grabando para nuestros predecesores y anteposteriores!!	Payasos Ignorantes	(Desaprobación)
21.	JÓVENES EN CERIO ABRAN LOS OJOS Y VEAN MAS AYA DE ESTE MOVIMIENTO TODOS ENTENDEMOS QUE SOMOS JÓVENES Y QUE NECESITAMOS DE UNA MANERA DE EXPRESARNOS PERO DE VERDAD NO CREO NI UN POCO QUE ESTA CEA LA MANERA MI PREGUNTA ES EN DONDE ESTÁN LOS PADRES? QUE DEJAN Y ABANDONAN A SUS HIJOS CONCIENCIA CHAVOS DE VERDAD CONCIENCIA.		Preocupación
22.	Quiero Bailar perreo como estos Chakas.	Chakas	(Burla)
23.	No mames, pendeja, & no es catolismo, desde que los españoles llegaron, eso fue, así que dejen de pendejadas, & no se metan con lo que sii se debe de respetar que son los aztecas,mayas, etc, l , ok solo quise desahogarme, JAAAJ & mori de la risa, con los mm, no se como llamar a esas cosas, JAAJ, Nacos a morir , Bueno , AJAAJ!!!!!!	Cosas Nacos a morir	(Burla)
24.	osea que nacos hahaha tengo miedo tepeguapos del ascooo	Nacos Tepeguapos	“Asco”
25.	pues mi postura no es ni tan	Ninis	(Desaprobación)

	tan nni muy muy, lo unico que no me parece es que mezclen a una imagen de religion o a una figura religiosa con esta bola de ninis, ignorantes, pendejos... eso no está chido... una cosa es una cosa y otra es otra... que mal que la religion en algun sector sea etiquetado con cierto target gracias al reggaeton...	Ignorantes Pendejos	
26.	NO MAMES CABRON PINCHE BOLA DE NACOS DROGADICTOS , PRETEXTOS PARA DROGARSEEEEEEEEEEE EEEEEEEEEEE NO MAMES ESTAMOS JODIDOS POR MIERDAS COMO ESTOS.	Nacos Drogadictos Mierdas	“Estamos jodidos por mierdas como estos” (Indignación)
27.	huy que puto asco algunos adefesios subnormales apareandose... malditos chakas	Adefesios Subnormales Malditos chakas	“Asco”
28.	cagadonme de la risa hahahahaha pinches regoñeros tepiteños baratos!! que no saben que onda con las fiestas religiosas esto ya no es religioso esto ya es una catástrofe de religion!!	Regoñeros (reggaetone ros ñeros) Tepiteños baratos	“Cagándome de la risa” (Burla/menosprecio)
29.	CLASICO MALANDRO QUE SE ENCOMIENDA A UN SANTO PARA ASALTAR	Malandro	(Afrenta)
30.	tepichuos y guapiteñas? q es esa mamada tepito no esta compuesto por personas como esas q solo tiene mierda en la cabeza d tanto activo q c meten los	Pendejos	“Esa mamada” (Desacuerdo)

	muy pendejos.		
31.	guapo y guapas ??????? O.O .I. vete a la vergaaaaa estan para el puro asco , estan bien feos y feas los pobres	Feos y feas	“Asco”
32.	Lo mas ignorante qe e visto en mi miserable vida !!!'	Ignorante	(Desagrado)
33.	malditos chicas ignorantes ellos no meresen aparecer en este canal, mas bn q no deberian estar en la mierda??	Chakas Ignorantes	(Repudio)
34.	todos bien pinches macuarros se visten todos chundos	Macuarros Chundos	(Desprecio)
35.	jajajaja putos xakas donde esta hitler cuando se necesita	Putos chakas	(Odio)
36.	osea que nacos hahaha tengo miedo tepeguapos del ascooo	Nacos <i>Tepeguapo</i> s (guapos de Tepito)	“Miedo” “Asco”
37.	son tan jodidos que ni para buenas drogas tienen...	Jodidos	(Menosprecio)
38.	"...HALLOWEEN, INDÍGENAS, BIEN BIEN MEXAS"	Indígenas <i>Mexas</i>	(Menosprecio)
39.	pero nu me vestiria como tepinaco y cargaria a mi figura de accion de san judas temeo aahahaha	<i>Tepinaco</i> (naco de Tepito)	(Burla)
40.	Noooooooooooooo Ahora los pinches reaguetoneros usaran Monster!! que hicimos para merecer esto T^T	Pinches <i>reggaetoner</i> os	(Indignación)
41.	que asco me dan mugrosos chakas	Mugrosos chakas	“Asco”
42.	hijos de puta kiero matarlos a todos siempre q me asaltan son esos pendejos	Hijos de puta Pendejos	(Odio/miedo/resentimie nto)
43.	PORKERIAS ASKEROSAS!!! MUERTE A TODOS ESOS	Porquerías asquerosas Tepiteños	(Desprecio/deseo de muerte)

	TEPITEÑOS!!! SON PLAGA!! SON PESTE!!!	Plaga Peste	
44.	jajajaja puros pinches nacos q no zaven ni q onda puro pinche mugroso ves de q en vdd vallan por devocion van para el puro pinche desmadre ya ni la chingan mejor q se pongan a estudiar y hacer algo de probecho por eso mexico esta como esta de tanta mierda como esta gente deveras	Pinches nacos Pinche mugroso	(Menosprecio/desaprobación)
45.	Que puto asco!!! Yo también les desearía la muerte a todos esos pendejos, son unos pinches ñeros asquerosos	Pendejos Pinches ñeros asquerosos	“Asco” (Odio/deseo de muerte)
46.	Puro pinche naco!!!! chaca, tepiteño, que pinche asco!	Pinche naco Chaca Tepiteño	“Asco” (Desprecio)
47.	puro pinche tepinaco!!! que asco dan xD	Pinche tepinaco	“Asco”
48.	ignorantes son los pendejos chacas , solo siguen a estas mamadas por pura moda , lo que hace el activo	Ignorantes Pendejos chakas	(Menosprecio)
49.	puro puto negro chaca asqueroso ! la mierda no es por ser racista pero ojala se mueran	Puto negro Chaka asqueroso	(Menosprecio, asco, deseo de muerte)
50.	putos chacas ala mierda XDD	Putos chacas	(Desprecio)
51.	puro monoso	Monoso (de mona, inhalante de thiner)	(Menosprecio)
52.	prefiero irme al infierno antes de ser un puto chaca de mierda	Puto chaca de mierda	(desprecio)
53.	pinches regetoneros ojala q se mueran los pendejos q	Pinches reetoneros	(Menosprecio/deseo de muerte)

	no saben ni como se visten	Pendejos	
--	----------------------------	----------	--

La tendencia de los comentarios está claramente marcada por la burla, el asco y el menosprecio. Con excepción de dos comentarios neutrales, resaltados en amarillo, la lista de adjetivos redundante en las palabras: *chakas*, *nacos*, *ignorantes*, *pendejos*, *jodidos*, *reggaetoneros*, *ñeros*, *tepiteños*, *drogadictos*, *indígenas*, *ninis*, etcétera.

Esta manera de catalogar a los devotos se encuentra profundamente relacionada con la estigmatización histórica de la pobreza y la marginación en México. Los adjetivos denotan la estratificación social y el rechazo a una realidad demográfica en nuestro país, que bien conocemos en las ciencias sociales y forma parte de la agenda nacional.

En una definición común se lee: “el asco produce la necesidad de expulsar violentamente el contenido del estómago a través de la boca”¹³⁸. Ello subraya un rechazo exacerbado por los desechos que pareciera instintivo, sin embargo hay que tener en cuenta que los estudios recientes revelan que el asco se presenta también en términos culturales: todo lo que es *natura* es cultura. El asco como emoción manifiesta un fuerte desagrado. En este caso, el disgusto no proviene de desechos naturales como la orina, el excremento, o los alimentos pútridos, sino de un grupo de personas catalogadas como “mierda”, “escoria”, “basura”.

En el caso de las fobias, por ejemplo, el factor asco se hace presente en su dimensión psicológico-social, y de ello podemos tomar otra línea de análisis. El trasfondo de la fobia es el miedo, como su propia raíz etimológica lo indica: *fobos*= pánico. Así entendido, el rechazo social revela miedo y quizá es desde ese enfoque donde fenómenos como la estigmatización pueden ayudar a entender los procesos de configuración identitaria en los terrenos de la divergencia.

A lo largo de nuestro trabajo en este video de Monster T.V., tomamos en cuenta que la variable “anonimato” favorecía la inclinación de la balanza de una manera muy pronunciada. La osadía del comentarista –siempre con pseudónimo–

¹³⁸ Definición de Wikipedia, disponible en <http://es.wikipedia.org/wiki/Asco> (consultada el 2 de febrero de 2014).

en blogs es un tema recurrente en el estudio de las interacciones virtuales. Su condición anónima le permite “expulsar” adjetivos calificativos sin ton ni son, incitar peleas sin consecuencias “reales”.

Ahora, con la finalidad de tener un contrapeso en nuestro estudio, nos dimos a la tarea de elaborar una intervención digital donde los participantes no fueran anónimos. A continuación presentamos un análisis de comentarios obtenidos a partir de tablas inductoras en Facebook.

b) Facebook

Con el objetivo de obtener *comentarios* a partir de fotografías y testimonios recopilados durante la investigación, creamos un grupo abierto en FB llamado “Devotos San Juditas Tadeo” (septiembre de 2012). En primer lugar, el grupo se conformó por contactos personales, quienes a su vez, difundieron entre los suyos la invitación para unirse a éste. Hasta diciembre del año pasado, el grupo contaba con 163 miembros, en su mayoría vinculados al mundo universitario.

El día en que se abrió el grupo, se presentó una tabla inductora con el objetivo de conocer sus representaciones en torno a los devotos de SJT. Se mostró una fotografía y se les dio una indicación a los participantes: “Describe con una sola palabra lo que ves”.



Tabla inductora FB

Obtuvimos un total de 63 palabras. Y a partir de ellas generamos una red semántica que nos permitió clasificarlas. Primero en dos grandes bloques temáticos: identidad y religiosidad; después en términos de asociación (familias); y

por último con relación a los valores positivo, negativo y neutral. A continuación se muestran los cuadros en que vaciamos la información.

Temática	Palabras	Valor	Significación (asociación) de palabras por parte de entrevistados	Cantidad
Identidad	Identidad	0	Complicidad/Hermandad/Comunidad/Entrega/Unión/Familia	13
	Pertenencia			
	Bandota			
	Chaca	-	Mugrosos	7
	Nacos			
	Reggaetones			
	Moda	-	Masa/Alienación/Disfraz/Pretensión	6
	Huida	0	Salida/Aferramiento/Huida/Opciones/Respuesta	5
	Fiesta*	0	Reventón/Alegría/Vitalidad	4
	Decisión	+	Seguridad/Satisfacción	3
	Disidencia*	0	Conflicto	2
	Mona	-	Thiner	1
	<i>Flow</i>	0	Estilo	1
				Subtotal: 42 palabras asociadas a la identidad. 3 positivos, 14

				negativos y 25 neutrales.
Religiosidad	Devoción	0	Devoción/Religiosidad/Fe/Creyentes/Comunión/Católicos	8
	Fanatismo	-	Fanatismo/Enajenación	4
	Mutación	-	Mutación/Alienación	3
	Ignorancia	-	Ceguera	3
	Pretensión	-	Fachada/Máscara	1
	Negocio	-	Engaño/Estafa	1
	México	0	Cultura	1
				Subtotal: 21 palabras asociadas a la identidad. 0 positivas, 12 negativas y 9 neutrales.

Una variación con respecto a los otros ejercicios, es que en este se le pidió a los participantes que –después de escribir la palabra que vino a sus mentes al ver la fotografía– significaran lo que quisieron expresar. Al carecer de herramientas que nos permitieran medir el tono de los comentarios, consideramos que la opción de otorgar sinónimos o explicaciones podían disminuir el margen de error en nuestras clasificaciones.

En esta ocasión añadimos una columna de valoración en nuestra tabla de análisis. Las categorías para clasificar las palabras en términos valóricos fueron: + (positivo), 0 (neutral) y – (negativo).

Así pues, encontramos que el número de comentarios con valor neutral es significativamente mayor que en el caso del video de Monster T.V. En términos de identidad, destaca que los participantes hablen en mayoría de pertenencia, y en menor número de calificativos negativos como *reggaetoneros* y *nacos*. También, que algunos se refieran a nociones como moda y alienación para referir a un desacuerdo estructural (y no a un enfrentamiento).

Otra dato que llama nuestra atención es que la significación de la palabra *fiesta* adquiera otro sentido en este ejercicio. En este caso, la palabra no se usa para evidenciar una reprobación en las formas rituales de los devotos a SJT, sino en una especie de reconocimiento (véase identificación) que mira de otra manera la celebración de los días 28. Para los participantes, referir a la fiesta es sinónimo de vitalidad y alegría, mas no de desviación y transgresión.

En el caso del tema religioso encontramos una tendencia más crítica, pero su peculiaridad es que refiere al tema religioso en sí, y no se circunscribe de manera especial al caso de la devoción de SJT. A diferencia del caso YouTube, cuestiones como la fe no se ponen en entredicho. No se trata de un asunto de legitimidad en los comportamientos religiosos, sino de una visión escéptica sobre las instituciones religiosas en general. Palabras como ignorancia, ceguera y fanatismo refieren a la empresa católica y no a las características indentitarias del grupo de devotos.

Así, obtuvimos otra forma de representaciones sociales vinculadas a la comunidad universitaria, lo cual nos permite entender la lógica del anonimato desde su justo sitio. Al opinar desde sus portales personales en FB, los participantes se muestran más mesurados, reflexivos e incluso hasta reivindicadores; sin embargo es necesario subrayar que al igual que el caso *YouTube*, los comentarios positivos son prácticamente inexistentes. Si bien no se califica de manera negativa, la tendencia es permanecer en la neutralidad, casi nunca en la valoración positiva de la forma identitaria en cuestión. Esto refuerza

nuestra hipótesis sobre la extensión de la estigmatización bajo la que se configura dicho grupo, y nos permite probar esta idea –en ese entendido– con otras tribus urbanas de jóvenes, reconocidas por enarbolar discursos paradójicos sobre la diversidad y la tolerancia.

A continuación presentaremos el análisis de tres tablas inductoras con las que trabajamos en el Tianguis Cultural del Chopo.

c) Tianguis Cultural del Chopo: distancias y semejanzas con la percepción virtual de los devotos de SJT

Desde que comenzamos el trabajo con representaciones sociales en la virtualidad, llamó nuestra atención que quienes participaban con mayor frecuencia en la generación de calificativos respecto a los devotos de SJT eran jóvenes identificados con otras tribus urbanas. De ahí que hayamos diseñado un ejercicio con tablas inductoras (fotografías) para acudir en persona al Tianguis Cultural del Chopo. La dinámica fue similar a la que generamos en el grupo “Devotos a San Judas Tadeo”: “describe lo que ves con una palabra”, apelando a la espontaneidad de los participantes.

A continuación presentamos la primera tabla inductora y los resultados del ejercicio:



Tabla inductora Chopo-1

Tema	Grupos de palabras asociados	Representación positiva	Representación negativa	Representación neutral
Identidad	Sociedad			X
	Cultura			X
	Chopo			X
	Folclor			X
	Excelente (diversidad)	x		
	Moda		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		x	
	Chakas		X	
	Chakas		x	
	Chaka		x	
	Chaquísimas		x	
	Basura		x	
Religiosidad	Religión			X
	Religión			X
	Devoción			X
	Devoción			X
	Devoción			X
	Fe			X
	Creencia			X
	28			X
	Procesión			X
	Fanatismo		x	
	Enajenación		x	
	Carnaval		x	
	Burla		x	
	Drogas		x	
	Delincuencia		x	
	Tristeza		x	
	Tristeza		x	
	Tristeza		x	
	Tristeza		x	
	Tristeza		x	
	Tristeza		x	
	Triste		x	

	Desesperanza			X
	Pobreza			X
	Pobreza			X
	Alegría	x		
	Demente		x	

Al igual que en los casos anteriores, clasificamos las palabras en dos rubros: identidad y religiosidad. Luego las agrupamos para hacer más sencilla su separación en términos valóricos. De nueva cuenta, encontramos que el número de representaciones positivas es prácticamente inexistente. En general, hay una tendencia a rechazar a los devotos (27 negativos vs. 13 neutrales y 2 positivos).

Al trabajar en el Tianguis nos enfrentamos a una variable que no teníamos contemplada. Las personas asisten en grupo y así nos acercamos a ellas para entrevistarlas. El efecto de ello es que generalmente responden en bloque. Bastaba que alguien pronunciara un calificativo o hiciera evidente su postura para que sus acompañantes respondieran en el mismo tenor.

De cualquier manera, esto nos ayudó a entender las formas de propagación de las representaciones sociales desde otro cariz. La identidad es una cuestión social y se presenta en términos de identificación y distanciamiento, de eso no tenemos duda. Lo que llama nuestra atención es que sea precisamente en el ambiente juvenil donde se desate con mayor violencia la negación identitaria (véase deslegitimación). Es decir, son *punks*, metaleros, *skates* y rockeros en general quienes se manifiestan en contra de los jóvenes devotos a SJT.

El pretexto comienza por la música reggaetón que, según el estereotipo, es lo que escuchan los jóvenes devotos. Para la mayor parte de los entrevistados, el reggaetón representa un género musical deleznable en múltiples sentidos: “es música mal hecha”, “repetitiva”, “para nacos”, “sexosa”, “misógina”, etcétera. Después, la música queda a un lado, se les rechaza por “chakas”, “nacos”, “drogadictos”, “delincuentes”; se les compadece por “ignorantes” y “desesperados”.

A continuación presentamos la segunda tabla inductora acompañada del procesamiento de datos. Cabe mencionar que en esta se utilizó la imagen de un grupo de chicas, con el fin de comparar las representaciones.



Tabla inductora Chopo-2

	Asociación temática	Palabras	Positivo	Negativo	Neutral	Índice de repeticiones
1.	Identidad	Chaka		x		16
2.		Chakas				
3.		Chakas				
4.		Chakas				
5.		Chakas				
6.		Chakas				
7.		Chakas				
8.		Chakas				
9.		Chakas				
10.		Chakas				
11.		Chakas				
12.		Chakas				
13.		Chakas				
14.		Chakas				
15.		Chakas				
16.		Chacalopitecus				
17.	Mierda		x		2	
18.	Mierda					
19.	Mamadas		x		2	
20.	Mamada					
21.	Asco		x		2	
22.	Asqueroso					

23.		Caca		x		2
24.		Cagadas				
25.		Putas		x		2
26.						
27.		Escoria		x		1
28.		Defecto		x		1
29.		Maldito aborto mal hecho		x		1
30.		Denigrante		x		1
31.		Feas		x		1
32.		Reggaetoneras		x		1
33.		Piwis		x		1
34.		Hip Hop			x	1
35.		Pena		x		1
36.		Ridículo		x		1
37.						Subtotal: 36 comentarios asociados a identidad. 35 negativos, 1 neutral
38.		Santo			x	3
39.		Santos			x	
40.		Santos			x	
41.	Religiosidad	SJT			x	2
42.		SJT				
43.		Creencia			x	1
44.		Tabú			x	1
45.		San modas		x		1
46.		No es fe		x		1
47.		Blasfemia		x		1
48.		Ceguera		x		1
49.		Ignorancia		x		1
50.						Subtotal: 12 comentarios asociados a religiosidad. 7 neutros, 5 negativos.

De nueva cuenta, los comentarios negativos son mayoría. Los adjetivos son los mismos. El ataque se dirige sobre todo en términos identitarios. Se repiten palabras como “chaka” y sensaciones de desprecio. Se agregan palabras como “putas” y “feas” para describir al contingente femenino que mes con mes se da cita a las afueras de San Hipólito.

En efecto, las representaciones sociales sobre los devotos a SJT lo son todo menos favorables. Abunda la negatividad en su percepción, y en el mejor de los casos podemos hablar de posiciones neutrales. Hay estigma en la identidad de los devotos y eso puede comprobarse con un simple vistazo en las redes sociales o haciendo trabajo de campo con tablas inductoras. Pero además de interesarnos en este aspecto nos interesa indagar cómo afecta este estigma a los devotos, cómo incide en su configuración identitaria. A continuación abordaremos un último apartado cuyo objetivo es precisamente indagar qué sentido tiene la identidad en contextos de marginación.

4.7 El sentido de la identidad en los devotos de SJT

Como dijimos en un principio, este trabajo tiene por objetivo indagar sobre las representaciones sociales que se generan en torno a la identidad del contingente devocional de SJT. La identidad es una cuestión intersubjetiva y, como tal, su estudio requiere conocer tanto los discursos que giran alrededor de los devotos (*hetero* reconocimiento), como los propios del grupo analizado (*auto* reconocimiento). En este apartado, nos dedicaremos a indagar sobre el *auto* reconocimiento de este último a partir de las siguientes aristas:

Índices	Subíndices	Observaciones
a) La conversión endógena: la representación de la iniciación	Tradición/ Emancipación	Como argumentamos en el capítulo anterior, la presencia de la noción <i>moda</i> en el discurso sobre la alteridad es siempre una acusación de banalidad,
	Recomendación	

	Moda	superficialidad y trivialidad. Dicho de otro modo, se trata una negativa en el reconocimiento del <i>otro</i> , de un rechazo a su origen, presencia y destino. En este apartado indagaremos sobre los tipos de iniciación en que se reconocen los devotos entrevistados, a fin de indagar cómo responden al discurso de la moda.
b) El sentido de pertenencia	Barrio	En el apartado precedente, observamos cómo la mirada externa unifica y estereotipa al contingente de devotos a SJT (trátese de jóvenes adultos, portadores o no de símbolos de distinción); en este apartado nos daremos a la tarea de indagar si dicho contingente se percibe a sí mismo como grupo identitario y cuáles son sus palabras para referir a la diversidad dentro del mismo.
	Banda (Kombo)	
	Creencia	
	Devotos	
c) El sentido de la acción: la trascendencia de la identidad estigmatizada	Trascendencia de la religión	Si entendemos que la identidad se construye siempre en términos de intersubjetividad, habría que preguntarnos ahora cómo asimila la estigmatización el grupo de devotos de SJT. Las preguntas que se plantean en este apartado
	Trascendencia de la estigmatización	

		son: ¿hay maneras simbólicas o fácticas de reaccionar por parte del grupo? ¿Cómo definen los devotos su identidad a partir del estigma social que lo demarca?
--	--	---

A continuación presentamos el desarrollo por inciso de las líneas temáticas antes observadas:

a) La metáfora de la conversión: la representación de la iniciación

La metáfora de la *conversión* religiosa hace posible mostrar cómo la percepción del sujeto —tanto de sí mismo como de su entorno— es susceptible no sólo a la transformación, sino incluso a la mutación¹³⁹. La conversión ilustra la imagen del sujeto con respecto a su pasado, a su pretérita manera de significar el mundo; nos habla de una mutación en la identidad de la persona, de la adopción de un nuevo marco de referencia a partir del cual se orienta el sentido de sus acciones.

En ese sentido, los testimonios de los devotos de SJT nos dan una idea más clara de cómo se inicia el sentimiento de pertenencia. Cabe mencionar que la figura del milagro media los discursos que recuperamos y nos permite hablar de decisión personal aún en el terreno de la tradición familiar e incluso en el contexto de la moda.

➤ Tradición-emancipación

Enseguida, presentamos un cuadro donde analizamos una serie de testimonios referentes a la tradición devocional:

¹³⁹ Giménez, *Identidades sociales*, op. cit., p. 246. “La decisión de afiliarse a un nuevo grupo religioso no equivale automáticamente a una conversión plena, en el sentido de un cambio repentino de identidad religiosa. Esta identidad se adquiere de manera gradual, mediante un largo proceso, al inicio titubeante, que exige rupturas y sacrificios”.

Testimonio	Observaciones
Tiene mucho tiempo (que soy devoto), unos años... no <i>pus</i> es que me llevaban desde chiquito, cuando todavía no sabía yo ni lo que (eso) era.... Mi familia es devota. Ya como desde los 12 me iba yo con mis amigos (a San Juditas), separados ¿no?, ya no iba con mi familia. Fue por mi familia que yo me hice devoto, ya después ya iba yo. Mi familia seguía yendo, pero ya yo me iba con mis amigos... no pues nos juntábamos como 20... Luego más... nos íbamos así en bola todos caminando, todos. Siempre así ha sido, todos los 28. (Antonio)	El acercamiento de Antonio a la figura de SJT comienza a temprana edad, por su familia; sin embargo, reconoce que desde los doce años acude con amigos al templo, por convicción propia.
(Llevo) 6 años de asistir. (Venía) con mi tío y después con mi cuñado. Mi primera imagen me la regalaron el día de mi cumpleaños. Tenía 9. Es esta imagen (señala). (Mauricio Ricardo)	Mauricio acude solo a San Hipólito. En la entrevista dice que prefiere hacerlo así, para concentrarse en sus peticiones y agradecimientos. En su caso, primero acudió con un cuñado y luego con un primo, ambos mayores que él.
3 años apenas... siempre hemos venido juntas... venimos por nuestros papás... de hecho en ocasiones, cuando se puede, venimos con nuestros papás... pero pues como mi papá trabaja en otra cosa él tiene que venir desde las 5 de la mañana.	Hace 3 años que Pamela y Katia acuden a San Hipólito. Primero asistieron con sus padres; sin embargo ahora, por cuestiones laborales, asisten solas, aunque tengan que faltar a sus trabajos.

(Pamela y Katia)	
Desde... uh, desde que tenía como 12 años. Tengo 17, desde hace 5 años. (Empecé) por mi mamá (quien creía en SJT). Como mi mamá estaba enferma fui a pedirle a San Juditas que me ayudará (...) A los doce años me fui (solo) a la iglesia de San Hipólito, que está aquí en el metro Hidalgo (...) Yo le prometí que si le ayudaba a mi mamá a curarse me tatuaría un rosario en el brazo. Y ya se curó mi mamá. (Refugio)	Refugio se acerca a los 12 años a SJT, para pedirle por la salud de su madre, quien era devota. Refugio creció sabiendo quién era SJT y qué tipo de favores se le atribuían. Pero es hasta los 12 años que él dice acercársele con fe. Y desde ahí se considera devoto.
2 años. Empecé a venir, a ser devota. Por parte de mi mamá y por mi hermanito. Mi mamá empezó a venir desde que nació mi hermanito. Hoy cumple cuatro (28 octubre). Vine a misa. Y pus lógicamente que se sorprende uno de lo bonito que es... me empezaron a dar cosas... es una experiencia bonita. Esa vez llegamos temprano, antes de las 9. Me regalaron dulces, pulseras, milagros. Yo traía mi San Juditas... (Sandra)	Entrevistamos a Sandra a las afueras de San Hipólito. Acudió con su bebé, a quien vistió de SJT para agradecerle por la salud de ambas (tuvo embarazo de riesgo). En su testimonio señala que su devoción comenzó cuando su madre la llevó a San Hipólito para dar gracias por un favor semejante. Ahora asiste sola con su hija, a veces con su madre.
Fíjate que yo nada más venía por cumplir la promesa que yo no pedí... Fue el milagro que le hicieron a mi papá. Y de ahí hacia acá pus he venido	Oscar tuvo un accidente en moto y estuvo a punto de perder una pierna. Su padre (devoto) se encomendó a SJT y le prometió una manda si libraba a su

¿no? Por el milagro. Y... ese fue por lo de mi pierna, él prometió que si me salvaba la pierna iba a venir yo aquí durante un tiempo. Él lo prometió, es algo que a mi no me correspondería, pero qué crees que me gusto, me siento bien en el ambiente. (Oscar)	hijo de la amputación. Oscar, convencido del milagro, asiste desde entonces a San Hipólito a dar gracias y a “charlar” con SJT.
--	---

En el cuadro, puede observarse la insistencia en dos etapas de conversión. La primera relativa a la familia, quien inicia a los entrevistados llevándolos a la Iglesia de San Hipólito, ya sea para hacer una encomienda o para dar gracias por un favor concedido. La segunda bajo una reafirmación personal que subraya que ahora asisten a las celebraciones de SJT por cuenta propia.

La emancipación es un tema central en el desarrollo de la devoción; primero con “mi familia”, luego “yo solo” (o “con amigos”). Este tipo de afirmaciones –muy presentes en los discursos de nuestros entrevistados– nos permiten observar que la tradición familiar pesa, pero no determina el compromiso que éstos sienten con su culto. La convicción personal sobresale en los testimonios, quizá como reflejo defensivo ante una percepción social que generalmente los descalifica.

➤ Recomendación

Algunos de nuestros entrevistados se acercaron a SJT por recomendaciones de amigos o conocidos, quienes les hablaron sobre los poderes milagrosos que se le atribuyen. Sirva el siguiente cuadro para profundizar al respecto.

Testimonios	Observaciones
Yo sabía de él porque tengo amigos que... son devotos a San Judas y <i>pus</i> ... los acompañaba (cada 28) y así, y no <i>pus</i> este dije vamos a pedirle un	Christian conoció el culto a SJT a través de sus amigos, quienes asistían con regularidad a San Hipólito. Los “acompañaba”. Pero después de

milagro y me cumplió y pus de ahí empecé. (Christian)	encomendarse a SJT y haber sido favorecido con un milagro, ahora se considera a sí mismo devoto.
Aproximadamente tengo como unos 22 años. Tenía una creencia muy firme en Dios, que además tiene un nombre que se llama Jehová, Yahvé y en su hijo Jesucristo. Y.... A veces cruzan momentos duros en tu vida, pérdidas de seres queridos, en mi caso, de mi madre, en lo particular, y eso me sacudió mucho, mucho, mucho. Y entonces en esa búsqueda de consuelo, de apaciguar el sentimiento un buen amigo me dijo vente, te voy a llevar a una Iglesia y vamos a orar por ti. Vamos a orar por tu tranquilidad y por el descanso de tu madre. Este buen amigo se llama Orlando, paisano mío, veracruzano. Me llevó a la iglesia de San Hipólito, me llevo a los festejos de San Judas Tadeo. (Jesús Pedro)	En el caso de Jesús Pedro, encontramos una fe previa en Dios. Y es a partir de un proceso de duelo como acude a la Iglesia de San Hipólito, por recomendación de un amigo. El entrevistado narra cómo fue SJT quien lo ayudo a superar la muerte de su madre, y cómo desde entonces participa activamente en la Liga Nacional de SJT.
Yo ya tengo años, ya tengo unos 40 años... cuando llegué aquí en Iztapalapa, ahí empecé. Me lo regalaron, me regalaron un cuadro. (Alberto)	Los regalos son la forma más común de agradecimiento a SJT por una petición favorecida. Es común observar en San Hipólito a personas obsequiando dulces, agua, comida, estampas, pulseras y un sin fin de motivos alusivos al santo. Pero esta práctica se extiende algunas veces fuera del

	templo y las celebraciones del día 28. El caso de Alberto ilustra cómo las personas agradecidas con SJT lo recomiendan –obsequiando su imagen– como intercesor ante las causas difíciles y, a su vez, éstas retoman la tradición a manera de cadenas.
--	--

Al igual que los casos anteriores, podemos encontrar una especie de emancipación en la práctica devocional de los entrevistados. En un primer momento son los amigos o conocidos quienes los introducen al mundo de SJT, pero después son ellos mismos quienes hablan de su fe, remarcando las ayudas y los milagros que les fueron concedidos.

Recordemos que la Iglesia tiene una postura muy clara en cuanto a los milagros que se le atribuyen popularmente a SJT. Y desde ese contexto tratemos de comprender el rol que la comunicación de “boca en boca” tiene en la creciente popularidad del santo. La recomendación acerca al desesperado, al curioso, al perdido, y al final siempre se coincide: “SJT es milagroso”. Y a partir de ahí, se invita a otros, aunque sea al margen del dogma institucional.

Asimismo, resalta la figura del amigo, quien comparte su fe para que los suyos se vean beneficiados por el poder milagroso de SJT. En efecto, familias, grupos de amigos y solitarios sintiéndose en “ambiente” nos hablan de una creencia inquebrantable, de una esperanza que ritualmente –cada día 28– se mantiene viva.

Lo anterior nos lleva a pensar en el vocablo latino *religare*, que refiere a la comunión de los religiosos, a ese sentimiento de pertenencia que los mantiene unidos, que los liga entre sí en tanto que poseedores de una misma fe. En ese sentido, las invitaciones para acercarse al santo pueden darnos señal de un deseo –quizá inconsciente– de engrandecer al grupo, de un esfuerzo simbólico para deshacerse de la etiqueta de *marginal*.

➤ Moda

En este apartado nos interesó conocer la autopercepción de los devotos a SJT con respecto a la moda. Para ello, les preguntamos directamente a nuestros entrevistados si consideraban que la popularidad del santo y su creciente devoción podrían relacionarse con una moda. Cabe mencionar que el total de nuestros testigos dijeron conocer bien esa opinión y a partir de ella respondieron.

Testimonios	Observaciones
No creo que sea moda... más bien que ya es en cada uno. A lo mejor hay gente que sí le han cumplido cosas... así ya se hacen devotos... y ven cosas que sí pasan. Yo siento que por eso se hacen más ¿no? y se van haciendo más... Nosotros empezamos yendo pocos, ya después ya éramos un montón. (Antonio)	A decir de Antonio, el fenómeno de expansión en la devoción no es un asunto de moda, sino de efectividad por parte de SJT. Desde su visión, la razón de que haya más devotos que antes radica en su poder milagroso, mas no en una tendencia en boga.
Ahora si que no es por moda, es porque a mi me acercaron a San Juditas para que me ayudara... en mi problema, y pus como sí concedió el milagro pus ya fui creyendo en él y pues soy devoto. (Christian)	Para Christian tampoco se trata de moda. Se acercó a SJT por ayuda, no por novedad. Una vez más, se antepone el milagro como motivación fundamental en la conversión religiosa.
No, no es moda... no es moda (enfatisa)... (dicen que es moda) porque ya ven a mucho chavo tepiteño, como les dicen ahora... que ya dicen que empiezan a vestirse de otra ropa.	Para Mauricio, se habla de moda en la devoción a SJT debido a que la conversión de algunos devotos coincide con un cambio de <i>look</i> . Pero para él no se trata en sí de una moda, pues no

(Mauricio)	todos los devotos se visten igual (estilo reggaetón).
Puede ser una moda <i>brother</i> , pero qué crees, que a fin de cuentas hay morros que en algún momento les va a caer el 20. Creo que todos tenemos tropiezos, errores, y tenemos que vivir nuestra propia vida, no podemos juzgar a los demás tampoco. (Oscar)	En el caso de Oscar, la posibilidad de que haya devoción por moda está presente; sin embargo subraya que esa misma inercia que quizá lleve a algunos jóvenes a acercarse a SJT terminará por traducirse en fe. Con otro matiz, el testimonio coincide en que la moda no es en sí el motivo de conversión de los devotos, sino una posibilidad para la transformación de los sujetos.
Yo siento que es un compromiso. <i>Alamejor</i> pues si es la moda pus no lo tomas en cuenta, para qué hacerle tanta fiesta y halagando tanto a él si no le estás dando tanta importancia. Si ellos creen que es un moda adelante, cada quien puede hacer y deshacer... pero si es compromiso. (Laura)	Para Laura la moda no representa compromiso. Y lo que ella observa en la devoción de SJT es entrega por parte de los fieles. La fiesta del 28, dice, representa la importancia que tiene para los fieles la figura de SJT. Si fuera moda, no habría el compromiso que, – para ella– une a los devotos.

Los testimonios anteriores coinciden en que más allá de la moda, la expansión de la devoción a SJT se debe a su capacidad milagrosa. Desde esa lógica, el creciente número de devotos se acerca al santo para solicitarle un favor o milagro, y una vez convencido de sus poderes milagrosos éstos serán fieles de manera perpetua. Si algunos llegan a SJT por moda –se infiere de las entrevistas– será por convicción como se conviertan a la devoción.

b) El sentido de pertenencia

Recordemos que el *valor* de la persona se reduce fundamentalmente a su identidad social, a los vínculos de pertenencia que la definen otorgándole un espacio de identificación y diferenciación. Citando a Gilberto Giménez, “la idea que tiene de sí una persona, ese sentimiento interno ligado a los valores de amor propio, honor y dignidad, siempre se encuentra condicionada por la *valorización externa*”.¹⁴⁰

En ese sentido, preguntamos a una serie de devotos cuál era su percepción del grupo, cuáles eran las cosas que compartían con otros devotos y con cuáles no estaban de acuerdo. Las preguntas se clasificaron a partir de una serie de constantes –relacionadas con la noción de pertenencia– que percibimos durante nuestro trabajo de campo: barrio, banda (*kombo*), creencia y devotos. A continuación analizaremos uno a uno estos aspectos.

➤ Barrio

La mayor parte del trabajo que realizamos en campo fue a las afueras de la iglesia de San Hipólito. La decisión de hacerlo así respondió al aspecto ritual que concentra mes con mes una cantidad importante de devotos que se desplazan desde distintos puntos de la ciudad de México y el área metropolitana.

Durante nuestro trabajo de campo pudimos apreciar que la presencia barrial es una constante en las celebraciones del día 28. Los distintivos de algunos grupos de peregrinos (playeras, lonas impresas, leyendas en altares) resultan clave para censar la proveniencia de decenas de grupos que se dan cita en sus barrios con el objetivo de desplazarse juntos a la iglesia de San Hipólito.

Dichas peregrinaciones se conforman por familias, amigos y vecinos que comparten la misma devoción y el mismo cuadrante habitacional. De ahí que hayamos indagado hasta qué punto su creencia en SJT está relacionada con su pertenencia barrial. Para así preguntarnos si resulta pertinente hablar de identidades en términos no barriales para referir al contingente de devotos a SJT.

¹⁴⁰ *Ibidem*, p. 57.

En seguida, presentamos el análisis de testimonios que pueden ayudarnos a entender la relación barrio-devoción.

Testimonios	Observaciones
En mi barrio (Tepito) hay <i>rockeros</i> , <i>skates</i> , <i>rastas</i> , de todo... <i>punks</i> , hay de todo... ahí nosotros no nos vemos diferentes ¿no?, nos vemos normal. Ora sí que ese barrio está chido, no nos vemos mal, eres de mi barrio. (Antonio)	Para Antonio su barrio es un ejemplo de diversidad y aceptación. A sus ojos Tepito no es uniforme. Su familia y algunos amigos de calle son devotos a SJT, pero no todos los que viven ahí creen en lo mismo, ni escuchan la misma música.
Casi nadie cree allá... creen en la Virgen, unos que otros en la Santa Muerte. (Pamela)	A decir de Pamela, en su barrio no es común creer en SJT. De igual forma que en el caso anterior, la devoción de su familia no se relaciona con el barrio en que vive.
La neta de los valedores la mayoría del barrio todos vienen (a San Hipólito). Yo hoy la neta me vine solo porque te digo, la neta, cuando vienes con la banda pus no te concentras ¿no? Namás estás echando desmadre. (Pedro Álvaro)	La visión de Pedro Álvaro difiere de los testimonios anteriores. Para él, la mayoría de sus amigos de barrio son devotos a SJT. Pero a pesar de que haya peregrinaciones él prefiere acudir solo a San Hipólito, para “concentrarse” en sus peticiones. Más adelante, el mismo devoto habla sobre las personas con quienes convive a las afueras de San Hipólito una vez que terminó sus plegarias (y no son sus amigos de barrio).

Los testimonios proporcionan información clave para comprender el sentido de pertenencia de los devotos más allá del ámbito barrial. En primer lugar, tienden

a considerar que en sus colonias no todos creen en SJT, o bien que la devoción no es un rasgo característico de éstas. En segundo sitio, aun cuando se tiene la percepción que la mayoría de amigos de barrio creen en SJT, la fe se entiende como un asunto individual, de ahí la decisión de algunos de acudir solos al templo.

➤ **Banda (*kombo*)**

Como vimos en apartados anteriores, la prensa ha observado con alarma la presencia de bandas juveniles que se dan cita los días 28 en San Hipólito. Recientemente la Iglesia ha optado por referirse a estos grupos como *chavos banda*, y a su vez las autoridades de la Secretaría de Seguridad Pública han reportado la presencia de *kombos* (bandas) en las celebraciones.

Resulta interesante que la presencia de bandas en las celebraciones de SJT se asocia de manera estereotipada con una afición a la música reggaetón. En tablas anteriores, pudimos percatarnos que la representación negativa de los devotos incluye una crítica a sus supuestos gustos musicales; y también que muchas veces esta crítica señala con ahínco que muchos jóvenes se acercan a SJT como pretexto para participar en los excesos de las celebraciones (que ellos mismos organizan).

En la siguiente tabla se exponen dos testimonios de devotos jóvenes que pertenecen a *kombos*, con el fin de exponer puntos de convergencia y divergencia entre su pertenencia religiosa y su lealtad con la banda.

Testimonios	Observaciones
Nos vamos ahora sí que nosotros tres y <i>pus</i> ya saliendo de la Iglesia nos encontramos a todos. No pos sí somos muchos, como unos 100-150. (Nos conocimos) por eso de los metros y todo eso, por las redes sociales. Hacen cita ahí, pero nosotros no vamos ahí, nos vamos a la Iglesia, entramos a	Para Christian, su pertenencia al <i>kombo</i> no necesariamente determina ni se ve determinada por su devoción a SJT. Desde su apreciación, no todos en el <i>kombo</i> tienen interés por el tema religioso. Y si bien algunas veces se reúnen en días 28 no significa que sea para celebrar en grupo a Tadeo.

misa y pus saliendo pus ya nos vamos con ellos. (Las convocatorias a reunión) son por redes sociales. <i>Pos</i> luego uno así que es el dirigente pone la cita y ya ¿no? Cita en el metro Hidalgo de 2 a 4. Y ya todos ponen su presente, van y ahí se esperan afuera de la Iglesia, y es como se van juntando. Y ya de ahí pus unos entran a la Iglesia, unos se quedan ahí. La cita es para visitar a San Juditas o de ahí irse a una fiesta o algo así. (Christian)	
Yo también luego vengo con banda. Con un <i>kombo</i>. (A diferencia de una banda) un <i>kombo</i> es el que es más tranquilo. No se droga, sí toma, pero no se droga. Un <i>kombo</i> es un reggaetonero, no es porro. Simplemente es un <i>kombo</i>. Es un grupo. Pero el porro es ratero y se droga... El <i>kombo</i> no es ratero no se droga (anda por la derecha). Pero sí son <i>reggaetoneros</i>, si toman pero no se envician así tanto. (Mauricio Ricardo)	El día que entrevistamos a Mauricio Ricardo en San Hipólito iba solo, como muchas veces suele hacerlo. Pero relata que algunas ocasiones va en <i>kombo</i>. Al igual que en casos anteriores, su testimonio es evidencia de una especie de independencia en el acercamiento a SJT; a pesar de que sus amigos del <i>kombo</i> vayan a San Hipólito, su amistad con ellos se relaciona más con la diversión y la música.

De manera similar a lo que ocurre en el ambiente tradicional-familiar y de barrio, los sentimientos de pertenencia relacionados con el círculo devocional de SJT se manifiestan aparte. Ni la familia ni los amigos ni la banda son considerados como una determinante en el vínculo religioso que los entrevistados mantienen con SJT. Están ahí, pero nunca como condición de su propia presencia. Asimismo, encontramos que los informantes aclaran que un *kombo* no es necesariamente

sinónimo de una creencia compartida en SJT. Es decir, el gusto por el reggaetón y la fiesta coincide en todos los miembros de un *kombo*, pero eso no sucede de igual forma con el tema de la devoción.

➤ Creencia

A lo largo de esta tesis hemos defendido la idea de que la identidad contiene en sí dos rasgos nucleares en los procesos de interacción social: la identificación (pertenencia) y la distinción (separación). La identidad une y separa, y en ese sentido nos permite visualizar ciertos patrones en las ideologías, creencias y valores de los sujetos que se adscriben o alejan de determinado grupo.

Ahora bien, hemos insistido en que ello no quiere decir que la pertenencia identitaria sea sinónimo de uniformidad ni homogeneidad, sino un paradójico testimonio de diversidad. En ese sentido analizaremos enseguida algunos testimonios sobre creencia, a fin conocer qué rol juega en la configuración identitaria del contingente.

Testimonios	Observaciones
Yo creo que es igual ¿no? yo creo que todos (los devotos) estamos igual, pensamos igual ¿no?, es lo mismo, es la misma fe. (Antonio)	Para Antonio, se trata de la misma fe. No hay diferencias. Se cree en lo mismo, desde la misma situación. Su testimonio coincide con el discurso de la Iglesia sobre las cualidades de SJT y sobre el tipo de casos que atiende. En ese sentido, podría pensarse que la fe une e identifica a un contingente diverso de devotos que encuentran en el santo esperanza, consuelo, resignación.
Los actos de fe no te los da ningún libro de ciencia, la fe como tal no te la da	A decir de Jesús pedro, no hay diferencia a nivel de creencia entre los

nadie... sólo es una creencia hacia tu interior de que existe algo superior a ti, que te puede apoyar. Puede ser energía, puede ser fe, puede ser firmeza, puede ser creencia. Y el chavo... fijate que ahí no hay diferencia... entre el anciano, en mi caso yo soy un hombre maduro, entre el hombre de mediana edad y el chavo no hay diferencia. Si algo nos mueve en San Judas Tadeo es la fe, la fe en salvarnos por algo que nos está pegando... puede ser, te vuelvo a repetir... que ya no quiero drogarme, que ya no quiero ser un ratero, o que quiero sentir consuelo en la pérdida de un ser querido, o que perdí mi negocio, o que me corrieron del trabajo... todos vamos a San Judas Tadeo para que él nos dé la salida, para que él obre el milagro. Yo creo que esa parte nos identifica a todos eh! Al ratero, al criminal, al drogadicto, al empleado. (Jesús Pedro)	devotos. Lo que mueve es la fe. En sus palabras, él habla de búsqueda (de salida, de milagro). Y recalca: “esa fe nos identifica a todos”. Su visión incluye adultos, jóvenes, delincuentes, adictos, comerciantes y empleados. A lo largo de la entrevista, asegura que SJT es el vínculo de muchas personas que se encuentran desesperadas y que al menos en el momento de la oración (véase de la celebración) todos entran en comunión.
---	--

Si hablamos de identidad y fe es para subrayar una ceremonia coyuntural en que las diferencias entre los devotos se desvanecen. En términos de creencia, nuestros entrevistados refieren a un sentimiento de identificación respecto al contingente de devotos. Sin importar edad, género, oficio, profesión, virtud ni vicio, los testimoniales subrayan afinidad. En general, la fe no se cuestiona entre los

devotos; si acaso se ponen en juicio algunos comportamientos relativos a la celebración (fiesta-exceso).

Como hemos visto, la celebración de los días 28 constituye espacios de confluencia donde los devotos –a pesar de sus diferencias– se reúnen. La fiesta de SJT está marcada por el intercambio no sólo en el sentido material (regalos), sino también en el sentido simbólico (miradas, saludos, bendiciones, esperanza, milagros, resignación, cortejo, etcétera).

➤ Devotos¹⁴¹

La pregunta que da origen a este apartado es: ¿cómo se perciben entre sí los devotos?

Testimonios	Observaciones
(Al devoto a SJT) lo veo normal, así como si fuera un amigo... <i>pus</i> sí, digo, ¿no? <i>pus</i> sí es devoto, pero así que lo vea mal o que lo vea... como si nada. Lo que sí no me late es cuando se están drogando, como que siento que es una falta de respeto. Eso sí no me late, están con sus imágenes y se están drogando. (Antonio)	A decir de Antonio, la única diferencia que siente con respecto a los jóvenes devotos de su generación es el consumo de drogas durante las celebraciones. Cabe mencionar que Antonio fue entrevistado en la Comunidad para Diagnóstico Integral de Adolescentes, así que a la distancia su testimonio y su situación de encierro resultan instructivos. Antonio se reconoce como consumidor habitual de drogas, pero afirma que durante la fiesta de SJT no lo hace. Para él, los devotos son iguales, personas

¹⁴¹ Forma coloquial para indicar el camino por el que se anda. La derecha representa trabajo, estudio, buenas maneras; la izquierda representa el camino desviado, la informalidad. La clasificación también tiene como núcleo la fiesta, la droga.

	normales. Incluso podría considerarlos como “amigos”. Sin embargo, insiste en que se mantiene a la distancia de quienes consumen droga (sólo durante la celebración). El testimonio resulta interesante, pues su desacuerdo no va en tono de absoluta reprobación. En la entrevista relata que cuando iba en “bola” a San Hipólito, algunos conocidos consumían inhalantes y él les decía: “hazte para allá”. Y ya luego (después de la misa) se juntaba con ellos.
Dicen que uno viene a drogarse y todo. No, no se crea, no. No son todos. Nomás nosotros venimos a lo que venimos, a nuestra fe. A pasar un rato. Yo no tomo ni me drogo, soy deportista. Es lo que muchos dicen, pero no todos son iguales. Hay muchas personas que trabajan, tienen oficios. Y vienen a bendecir su imágenes, y nomás por venir a bendecir sus imágenes van a decir no pus se drogan, son adictos... roban. No, no se crean, no todos son iguales. (Mauricio Ricardo)	El testimonio de Mauricio Ricardo refiere a la percepción social que se tiene de los devotos a SJT. Para él, es un error pensar que todos los devotos son iguales y peor aún: pensar que todos se drogan. Nuestro entrevistado se considera a sí mismo deportista y desde esa afirmación se limita a decir que él es diferente. De nueva cuenta, encontramos un testimonio (que de manera indirecta) deja ver que el lazo de unión al grupo más reconocido es la creencia.
Creo que hay niveles de personas aquí, y como dicen ¿no?, hasta la basura se separa. Eh no por gente que se ha dedicado a hacer maldad, pus todos	Para Oscar, hay diferencias claras entre los devotos. Incluso entre aquellos que consumen drogas durante las celebraciones. Mientras él se

somos malos ¿no? Es desgraciadamente la creencia que todos tienen. Yo estoy también en contra de esa gente que viene con la mona y ni siquiera entra a la Iglesia, se quedan alrededor de la Iglesia, y talonean a la banda, robando a la banda... exigiéndoles una moneda.... Por ejemplo yo me drogo carnal, pero no le hago mal a nadie, no me meto con nadie [...] Yo soy una persona que me siento ya en otro pedo. ¿Cómo en otro pedo carnal? Que la gente de aquí está cerrada. Lo escandalizan (el consumo de drogas). Por ejemplo yo este tatuaje (de la Santa Muerte) me lo hice por un milagro también. Y mucha gente cree que porque traigo el tatuaje ya estuve en el reclusorio, ya somos maleantes... delincuentes... Son muchas cosa viejo. La discriminación está ya muy fuerte hoy en día. Fíjate que a todos lo que vienen aquí con su San Juditas Tadeo los catalogan como lo guapiteños o chuliteños.... Y es una mamada... realmente lo toman como una discriminación. (Oscar)	reconoce como consumidor de marihuana (y en rehabilitación de crack), rechaza a aquellos consumidores que no entran a la Iglesia y se quedan afuera inhalando solventes y pidiendo dinero entre los devotos. Cabe mencionar que cuando entrevistamos a Oscar se encontraba fumando marihuana, y que al final de la entrevista su visión sobre el consumo en San Hipólito se modificó significativamente. A pesar de sentirse diferente, la representación social del adicto lo envuelve, y esa situación lo hace reaccionar en contra de los estereotipos y la discriminación: “no todos somos iguales”.
Muchas de esas personas nada más lo toman como un símbolo, no porque crean. Muchos de los reggaetoneros	Katia encuentra que algunos jóvenes carecen de una fe profunda. Desde su perspectiva SJT representa tan sólo un

piensan que ese símbolo hacia ellos y eso se dan a entender... cuando no, es muy aparte. No lo deberían tomar por eso (para mí no es un sinónimo)... A mí se me hace algo tonto que hagan eso. Molesta porque muchos reggaetoneros nada más lo toman como un símbolo y ni creen en él. Y vienen y dicen que son devotos, pero no, sólo es por un símbolo... por sentirse uno más de los reggaetoneros estos... (Katia)	símbolo de pertenencia para muchos de los que escuchan reggaetón. Al igual que Oscar, considera que quienes no entran a la Iglesia durante las celebraciones sólo aparentan ser creyentes. De nueva cuenta, considerarse diferente dentro del mismo contingente de devotos subraya la ambigüedad de las configuraciones identitarias.
Uno cuando viene pus viene a eso ¿no? a rezar, a pedirle por la familia. Y te digo pus para echar coto pus no necesitas venir a una Iglesia. Andar en... para eso están tus amigos en la calle y todo eso. No necesitas venir a una Iglesia y hacer lo que no debes aquí en la Iglesia [Pero] fíjate que hay veces que como la misma gente ve que estás tranquilo, que estás drogándote, pero tranquilo, es como por decir, ira, la banda ahorita se está drogando y no, <i>pus nadien</i> hace bronca porque pus vienen al cotorreo ¿no? O sea pus vienen a celebrar que es un 28 para el San Judas. Entonces pus nadie se saca de onda ¿no? Pus es algo natural... y ya que si es del diario o vienes en son de ver a quien golpear o así pus sí ¿no? Hasta la misma banda va a	De inicio, Pedro Álvaro rechaza la fiesta. Para él, ni la Iglesia ni sus alrededores son el espacio adecuado para realizarla. Acude solo a las celebraciones de SJT para concentrarse en sus peticiones. Paradójicamente, cuando sale de misa se queda a <i>cotorrear</i>. Inhala thiner y suele socializar con otros devotos. Entonces, su visión cambia. San Hipólito es un espacio de celebración y de tolerancia. Un espacio donde no hay problemas ni trifulcas entre los devotos. Un espacio que es, pero quizá no <i>debería</i> ser.

brincar por un desconocido, es obvio ¿no? (Pedro Álvaro)	
---	--

Hemos sostenido que las identidades son dinámicas y flexibles, y como tales se significan en distintos momentos y situaciones. La variedad de testimonios nos habla de un sentido de distinguibilidad que opera de varias maneras al interior de contingente de devotos a SJT. Mientras para algunos entrevistados su principal *diferencia* radica en el no consumo de drogas durante las celebraciones, para otros la *distinción* reposa en la profundidad de su compromiso religioso.

En ambos casos, lo que observamos es que las respuestas a nuestra pregunta (sobre cómo se perciben entre sí los devotos) se articulan en el sentido de las representaciones sociales. En efecto, los devotos están al tanto de lo que se dice de ellos en la prensa, en las redes sociales, en los comunicados de la Iglesia. Y pareciera que desde esa trinchera responden “no somos iguales”.

La generalización del estereotipo parece orientar las palabras con que se describen. Los testimonios de Pedro Álvaro y Oscar resultan instructivos en ese sentido. Ambos ven con malos ojos el consumo de droga a las afueras de San Hipólito. No están de acuerdo en que algunos jóvenes lo hagan. Pero tampoco están de acuerdo con que la imagen social vincule a la totalidad de devotos con el mundo de la droga. No tanto porque no les sea ajeno el consumo –en estos casos en particular–, sino porque la asociación de ésta con la delincuencia empeora dicha representación. En sus palabras la droga está satanizada, y conscientes de ello remarcen que no todos los consumidores son como se piensa en nuestro país. La paradoja de lo *uno* y lo *diverso* nos habla del peso que tiene el estigma en el *auto* reconocimiento que los miembros de un grupo identitario ejercen entre sí. Y sobre ello abundaremos con otros ejemplos en nuestro siguiente apartado.

c) Sentidos de la acción: la trascendencia de la identidad estigmatizada

Uno de los objetivos de esta tesis es indagar de qué manera la estigmatización social de un grupo determinado influye en la percepción que éste tiene de sí mismo, y por ende en sus maneras simbólicas o fácticas de reaccionar. En ese

sentido, emprender el estudio de un grupo social representado en términos negativos es una forma de subrayar los procesos de negociación propios a la construcción identitaria. Si la identidad es un asunto de reconocimiento social: ¿cómo debemos entender su configuración en contextos de estigmatización?

A continuación se presenta una serie de testimonios en los que los devotos entrevistados relatan tanto la importancia que éstos otorga a su creencia, como a la estigmatización de la que son objeto. En la primera parte de este apartado indagamos sobre la trascendencia de lo religioso en la dimensión identitaria de nuestros entrevistados. A partir de la pregunta “¿qué tan importante es SJT en tu vida?” intentamos visualizar en qué grado éstos asimilan la descalificación de su devoción (moda, profanidad), para después profundizar en la conciencia y significación del estigma en sus maneras de reconocerse.

➤ **Trascendencia de la religión**

Testimonios	Observaciones
No creo que se me olvide... es algo para toda mi vida... yo creo que sí llevaría a mis morros si tuviera... (Antonio)	En Antonio la creencia no es pasajera, no hay manera de olvidarla. Para él, SJT es para toda la vida e incluso una tradición que piensa heredar a una familia potencial. Así como creció en una familia devota y tuvo momento de reafirmar su fe de manera independiente, Antonio niega rotundamente que su relación con SJT pueda terminar.
Aquí adentro ora si que pus diario ¿no? Para que te ayude a salir, o que se apuran en tu caso, que se arreglen las cosas. Acá adentro hablas más con Dios y con tus santos, eres de San	Christian narra que llegó por primera vez a San Hipólito por sus amigos. Acepta que un principio fue sólo para acompañarlos, para pasar el rato. Pero tuvo un problema y considera que SJT

Juditas o de la Virgen. Hablas más con ellos para que te ayuden. En la Santa Muerte no creo... (Christian)	lo ayudó. Desde entonces se considera devoto. Y ahora que está recluido su fe ha crecido aún más. Si en un principio pudo ser la fiesta lo que lo atrajo, ahora la religión lo acompaña todos los días, a cada momento, incluso es sus terapias de manualidades (teje morrales alusivos a Tadeo).
Fíjate que he afianzado mucho la parte de la oración y la parte de que me siento acompañado cuando yo hago oración por otra gente. Por ejemplo alguien me pide, oye Jesús pedro, échame la mano con mi hermana, ella está muy delicada, se le desbordó la diabetes, ayúdala a orar... Entonces hacemos mucha oración y yo he visto cómo San Judas Tadeo me acompaña mucho en ese tipo de oraciones, me ayuda mucho, me apoya mucho. Y o veo manifiesto, yo uso mucho los vasos de agua, no uso mucho la veladora. Y veo como de manera inmediata se manifiesta el poder, se manifiesta el espíritu de San Judas Tadeo. Dentro de mi creencia ¿no? (Jesús Pedro)	En su relato, Jesús Pedro narra que las primeras veces que se acerco a San Hipólito sintió vergüenza, pues sabía que SJT era reconocido como un santo oscuro, que daba miedo. Hoy en día, el entrevistado comparte su fe invitando a otras personas a acercarse a la devoción. Jesús Pedro se reconoce como chamán, y encuentra en la figura de SJT un apoyo cotidiano para realizar sus <i>trabajos</i>. En sus palabras, la fe se ha afianzado en él y seguirá haciéndolo.
Me ven y dicen ese chavo es muy devoto a San Juditas. Es lo primerito que conocen de mí; luego-luego. (Mauricio Ricardo).	La afirmación de Mauricio Ricardo nos permite ver un caso de identidad hipercatetizada. Su manera de definirse antes los demás alude al grado de

	ponderación que tiene su identificación con la devoción a SJT. Es portador de símbolos de contraste, a pesar de que sabe la manera como éstos son representados socialmente.
Es muy importante para mí la religión. No me puedo imaginar sin... siempre hemos sido muy creyentes, practicantes la verdad no mucho, pero creyentes sí... y cuando se puede aquí estamos. Hemos ido a Chalma y a la Basílica de Guadalupe, nos vamos caminando. (Pamela y Katia)	Pamela y Katia no pueden imaginar su vida sin religión. Consideran que para algunos la devoción a SJT quizá sea una mera fachada, pero no para ellas. Es parte importante de su vida. Faltan los días 28 a sus trabajos. Y siempre lo portan con ellas (pulseras, milagros, aretes, estampitas).

Para nuestros entrevistados, la figura de SJT es parte cotidiana de su vida. Sean o portadores de símbolos de contraste, consideran que éste los acompaña en todo momento y que así será por siempre. En sus respuestas, podemos entrever rastros del estigma y reacción que marca la devoción a Tadeo. La moda y la fiesta son dos componentes centrales en la reivindicación discursiva con que se *auto* reconocen. En ese sentido, la percepción sobre sí mismos contiene –de una u otra forma– una respuesta a la generalización negativa que los envuelve.

➤ Trascendencia de la estigmatización

Testimonios	Observaciones
(Me ven) y dicen: “ahí va ese guey a drogarse, es ratero”... luego también nos dicen y nosotros los tiramos de a locos... Allá ellos ¿no? ¡Que piensen lo que quieran! Nosotros vamos a lo que	Antonio conoce bien las ideas sobre el contingente devocional al que se suma cada 28. Trata de no hacer caso de ellas. Tampoco de las agresiones que ha llegado a experimentar mientras se

vamos y ya...¡No nos importa lo que digan! (bajito)... Sí se siente... tan sólo cómo se te quedan viendo, cuando nos vamos todos juntos y nos vamos caminando... sí pasan y nos gritan y acá: “pinches mugrosos, pinches nacos”... Luego también <i>pus</i> sí la banda se enoja y les empiezan a aventar piedras... También es lo que yo digo: “Ellos son los que provocan”... Uno que va <i>ora</i> sí que normal, no se mete con nadie... y ves gueyes <i>re</i> locos.. La banda nos dice: “ustedes ni los pelen, ustedes tranquilos, a lo que van, vámonos relax, todos tranquilos”... Si se siente la mirada, luego-luego te das cuenta en la forma como te ven, te discriminan ¿no?... ah pinche mugroso, ya se va a ir a drogar... Como si nada (yo)... es que no se dan ni cuenta bien... de cómo son las cosas. Nomás por unos que vienen ya piensan que todos son igual. Y sí <i>pus</i> ya, ya queda en ellos. Y <i>pus</i> ya mientras yo sepa que voy bien, que estoy tranquilo <i>pus</i> ya... no me importa lo que digan. Allá ellos ¿no? (Antonio)	dirige en peregrinación a San Hipólito. Resiente las miradas, las ofensas, las provocaciones. Algunas veces no logra contenerlo, responde de igual forma. Luego se reincorpora, fija de nuevo su objetivo: ir a San Hipólito. Su grupo se tranquiliza entre sí; repiten: “a lo que venimos”. No entiende por qué la gente lo tacha de “mariguano”, “mugroso”, “naco”, precisamente el día en que él no consume droga, se arregla para ir a la fiesta y se concentra con su grupo en las peticiones. Termina diciendo que no le importa, pero se le nota confundido.
Por los mismo que andan en bola, son muchos, andan cotorreando, y pues hay unos que sí se visten así, son rateros y todo eso y por lo mismo tienen	Para Christian, se trata de miedo. La gente –sobre todo otros jóvenes– rechaza a su grupo por temor. Son muchos y se visten con el mismo estilo

miedo. De que piensan que todos son iguales. Es por lo mismo que se hicieron fama de que los tepiteños o los reggaetoneros eran <i>gandallas</i>, por lo mismo de que ven a una bola así se espantan y les meten miedo. No me enoja que me digan tepiteño, soy. Reggaetoneros, tepiteños, chakas, tepiñeros. Hace un año más o menos (que escuché el mote) ... ahí se juntan unos chakas, o ahí vienen los chakas... (Pero) un chaka no sé que sea, pero se identifica como un reggaetonero (es casi un sinónimo). Yo digo que (un chaka) a la gente se le hace diferente, le extraña y así, como no había visto muchos chavos así, pues ya empiezan a decir que nacos que chakas. Yo digo que la verdad no, nomás sería una forma de vestir o de una forma de la música que te gusta. Ora si que si una gente normal te ve así (mal) pues no haces nada. Pero si ya van otros con otros grupos sociales, como no sé... rockeros, te empiezan a decir así, te empiezas a bravear, ora si que a la gente no la tomas en cuenta. Yo no siento rechazo de los adultos. Yo creo que la mayoría tiene hijos y yo creo que sus hijos son igual reggaetoneros así, y pus no nos dicen nada. (No he sentido	reggaetonero. Son conscientes que se les generaliza como rateros y provocadores por el estilo que los ornamenta. No le enoja que le digan tepiteño ni chaka, pues así se considera. Pero a veces sí reacciona, entra en trifulcas como la que lo llevó a la Comunidad de Diagnóstico Integral para Adolescentes. Respondió a las agresiones de un grupo de porros llamado “matachakas” y ahora espera que lo absuelvan. Con los adultos dice no tener problemas. Considera que no lo ven con malos ojos.
--	---

rechazo). Bueno en mi casa <i>pus</i> sí, lógico... me dicen que <i>ora</i> porque ese <i>look</i>, o la ropa o así, pero no , así me aceptan. (Christian)	
¿Te has preguntado qué dice el chavo que va a San Judas Tadeo? Él te lo está diciendo, te lo está manifestando: “Yo no quiero ser como ese pinche niño bonito, porque no me interesa serlo. No me interesa, o sea no me interesa ser tu modelo cabrón... No, pérate cabrón, <i>pus</i> si yo quiero andar con pantalones bien pinches pegados, quiero andar tatuado, quiero andar rapado, quiero drogarme... tú no me lo puedes impedir, ni tampoco tú me puedes impedir que yo vaya y le pida a Dios... ora sí que tú quién eres.... Tú eres un iguala mí. Tú eres un humano cabrón... o sea tú te haces a un lado... Yo voy con el Dios, o yo voy con el hijo del Dios, o yo voy con el apóstol (que yo quiera)... y él me va a escuchar, mi relación es entre yo y San Judas Tadeo. Ya el determinará: tú pinche rata no, o tú pinche empleado no, él lo va a determinar. Pero toda la estructura religiosa, el sacerdote, todos esos cabrones, ellos no me impiden... Y ese es el gran enfrentamiento que tenemos con ellos. Ellos no nos pueden impedir	Jesús Pedro afirma que para muchos jóvenes la devoción es una forma de manifestar su desacuerdo, de decirle al otro: “no quiero ser como tú”. Para él, el <i>look</i> es una reacción simbólica para desafiar la autoridad y para cuestionar la legitimidad de los moldes. Se trata de un enfrentamiento y como tal entiende la respuesta (el rechazo) de la sociedad.

de ver a San Hipólito. (Jesús Pedro)	
Nos discriminan. Te ven en la calle y te empiezan a decir ratero. Y te empiezan a decir que eres porro. Donde vivo hay mucho reggaetonero... Y hay unos que otros que sí (son devotos)... (Mauricio Ricardo)	Mauricio Ricardo se ve ante todo como devoto a SJT. Como mencionamos con anterioridad, es portador de símbolos de contraste y está consciente que ello provoca que algunas veces lo llamen ratero en la calle. Lo resiente, pero no se retracta. Ha adoptado el <i>look</i> de reggaetonero y forma parte de un <i>kombo</i> . Dice no ser violento, pero con su ropa así lo representa.
Haga de cuenta una vez iba yo así caminando normal... iba y unos chavos nos empezaron a aventar a mí y a mi amiga hiel, pero así, nos lo empezaron a aventar, y a decir, "Ah que pinches tepiteños", y así nos empezaron a decir un buen de cosas. Y nosotras por acá, así como que pues la neta, el problema que traigan ellos con los porros, o sea, ya es muy aparte. La verdad sí, pasamos y se nos quedan viendo así como que "ay pobres escuincles", o así nos las empiezan a mentar, así un buen de cosas...Ni cómo hacer que no nos afecte... Sí afecta y nos desprestigia. Nada más hacen quedar mal a los reggaetoneros y no todos son iguales. (Pamela y Katia)	Pamela y Katia han sufrido agresiones en la calle por su <i>look</i> e incluso afirman que por esa misma razón las han intentado subir a un patrulla, sin otro motivo. Portan símbolos de contraste y visten al estilo reggaetón. Consideran que por algunos <i>porros</i> la gente considera que todos los que visten así son conflictivos. Ellas se consideran tranquilas y ven con malos ojos a quienes provocan problemas. Con todo, se miran cómodas en el <i>estilo</i> . Y parecen estar dispuestas a vivir con el estigma, quizá como persistencia para reafirmar su diferencia y su compromiso con SJT y la música reggaetón.

Como pudimos observar, el estigma es parte esencial en la percepción que tienen de sí mismos los distintos devotos a quienes entrevistamos. En distintos grados, uno a uno reconoce las formas como le afecta la mirada y las agresiones de la gente. Algunos sostienen que no les importa lo que piensen los demás, pero han llegado a caer en las provocaciones y responden con violencia; otros lamentan que haya devotos violentos entre el contingente, pero defienden la diversidad del mismo (“no todos somos iguales”) y se afianzan a los símbolos que los distinguen.

Las identidades juveniles en el caso SJT se entienden en términos de divergencia, y en ese sentido, consideramos que la trascendencia del estigma es un indicador más que nos ayuda a entender los procesos de configuración identitaria en un grupo tan diverso como el de devotos de SJT.

En efecto, las identidades refieren siempre a una lucha simbólica por el reconocimiento, a una negociación con las fricciones propias de todo enfoque divergente. Y es desde esa perspectiva como quizá podamos entender muchas de las conductas rituales que se ponen en juego cada día 28 en las afueras de San Hipólito. Si se habla de marginación y estigmatización, las celebraciones de SJT nos invitan a observar un esfuerzo anómico para recuperar el espacio público, para reivindicar la *diferencia* o, dicho de otra manera: por neutralizar los estigmas. ¿O cómo entender las peregrinaciones y su cierre parcial de avenidas? ¿El desalojo de pasajeros en el metro por parte de *kombos* juveniles? ¿El look temerario que a tantos infunde miedo y respeto? El estigma señala indeseabilidad y es en ese sentido como entendemos en términos contestatarios la identidad de los devotos de SJT.

4.8 Identidades: sentidos de pertenencia y de la acción desde el ámbito religioso

Resulta indispensable recurrir al tema religioso cuando se discuten los alcances de la noción de identidades en ciencias sociales, independientemente si se trabaja o no en un caso como el de SJT. Por ello creemos conveniente abundar en los

sentidos de pertenencia y de acción que entran en juego dentro de lo religioso retomando algunas observaciones de nuestro trabajo de campo.

“Les formes élémentaires de la vie religieuse” (1912) de E. Durkheim continúa siendo hasta la fecha una referencia obligada para el estudio sobre lo religioso en nuestras disciplinas. Recordemos que para este sociólogo, la religión constituye tanto el origen (fundamento) de lo social como el principio mismo de su cohesión: “Sociólogos e historiadores tienden cada vez más a coincidir en ello: la religión es el más primitivo de todos los fenómenos sociales. Es desde ella donde surgieron, en transformaciones sucesivas, todas las otras manifestaciones de la actividad colectiva, derecho, moral, arte, ciencia, formas políticas, etc. En el principio todo es religioso”.¹⁴²

Desde esta perspectiva, la cultura puede ser comprendida como un ensamble de valores transmitidos por una religión que permite a un grupo humano vivir junto y reconocerse a sí mismo. La religión posee funciones de regulación, de integración y de socialización, lo cual ofrece a los individuos modos de significación y cuadros sociales de inscripción dentro de uno o varios grupos (véase colectividades). Así, la religión consiste en una socialización intergeneracional, cuya función es transmitir códigos, valores, referentes y comportamientos.¹⁴³

Para E. Durkheim, religión y moralidad están intrínsecamente ligadas puesto que las dos expresan el poder de lo social. La religión contribuye a desarrollar el ideal moral en la naturaleza humana. Todo eso que es obligatorio, aun de forma inconsciente, es el resultado de una impregnación por valores dentro de los cuales “nos bañamos”, y su origen es social.

A decir del sociólogo, la religión engendró todo eso que hay de esencial en las sociedades, llámense éstas elementales o complejas. La sociedad es en sí el “alma de la religión”; “las grandes instituciones sociales nacieron de la religión”. En

¹⁴² Durkheim, *La Science sociale et l'action*. Citado por Olivier Bobineau y S. Tank-Storper, en *Sociologie des religions*. París, Armand Colin, 2007, p. 11

¹⁴³ *Ibidem*, p. 121.

suma, “el principio sagrado no es otra cosa que la sociedad hipostasiada y transfigurada”, ¡y recíprocamente!¹⁴⁴

En ese tenor, la religión se entiende como la apoteosis (ensalzamiento) de la sociedad a través de la sacralización de sus valores, sentimientos, visiones del mundo, principios y categorías:¹⁴⁵

Eso que se esconde detrás de lo sagrado es la sociedad. Cuando los creyentes practican, cuando ellos rezan, cuando ellos danzan alrededor de un tótem o glorifican a sus divinidades, no es tanto por un Dios o por una potencia sobrenatural, sino por la sociedad misma: ellos veneran el principio mismo del lazo social, la cohesión social. El origen de toda religión, y eso vale tanto para sus formas más elementales como para las más complejas, es la sociedad.¹⁴⁶

Para E. Durkheim, “la religión es una cosa eminentemente social”. Ésta resulta de la sociedad, ella es una consciencia colectiva producida por la sociedad misma para preservarse y reproducirse. Ella es la conciencia social de las conciencias individuales: “No existe sociedad conocida sin religión” [...] Sin los dioses, los hombres no podrían vivir” [...] “los dioses morirían si su culto no les fuera rendido”.¹⁴⁷

La tesis de E. Durkheim a propósito de las religiones ha encontrado eco en distintos autores. M. Weber subraya, por ejemplo, que las religiones no son prioritariamente sistemas de creencia, sino “sistemas de reglamentación de la vida”, que han sabido “reunir alrededor de ellas masas particularmente importantes de fieles”.¹⁴⁸

Podemos encontrar una idea equivalente en Luckmann, para quien la religión forma parte de la humanidad misma del hombre. Es ella la que permite a los seres humanos trascender su naturaleza biológica. Existe pues una “función antropológica general de la religión” que consiste en moldear a los organismos

¹⁴⁴ *Ibidem*, p. 16.

¹⁴⁵ Claude Rivière, *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, París, , 2005, p. 41

¹⁴⁶ Bobineau, *op. cit.*, p. 15.

¹⁴⁷ Emile Durkheim. *Les formes élémentaire de la religion* (1912), París, PUF, 1986, p.16.

¹⁴⁸ Bobineau, *op. cit.*, p. 26.

humanos para hacerlos personas y permite “socializar a los seres humanos dentro de órdenes sociales históricos”.¹⁴⁹

De igual manera Peter Berger cobra su cuota. La religión es una “empresa humana que ha creado un cosmos sagrado” y que se inscribe dentro de realidades sociales objetivas (instituciones, roles, identidades) que se imponen a cada individuo y le brindan una visión del mundo ordenada.¹⁵⁰

Ahora bien, si tomamos como punto de partida la tesis durkheimiana de que la religión —como hecho cultural fundamental— tiene el alcance para trastocar a toda una sociedad en su conjunto, no hay que perder de vista que ésta contiene en sí una dimensión de durabilidad en la que pocas veces suele detenerse: la religión no es un hecho inmutable, sino transformable, pues precisamente su carácter social lo habilita para adaptarse al cambio.

Resulta interesante observar que E. Durkheim advierte en la misma tesis que las religiones están “destinadas a transformarse más que a desaparecer”. Y que esas transformaciones no sólo pueden ayudarnos a comprender su origen social (véase *su necesidad*), sino también su misión ética.

Durkheim pondera la *efervescencia* producida por la sociedad en el origen de la actividad religiosa: “La idea religiosa nació en los medios sociales efervescentes”. Se trata de una ebullición relacional y moral creada desde que los hombres viven juntos, en grupo, dentro de un “albergue de calor”. Dicha efervescencia engendra comportamientos sorprendentes, excesivos, *a priori* no alineados, que hacen que “la religión no vaya sin un cierto delirio”; eso no refleja “puras ilusiones” o actos insensatos; éstos corresponden “a algo real dentro de lo real”: es la cohesión social en su conjunto.¹⁵¹

Si en algún momento E. Durkheim observó el alcance global de las religiones para trasminar a las instituciones con sus categorías morales, por otro lado reconoce la pérdida gradual de influencia de las religiones sobre lo social, y esto podría entenderse, quizá, como el advenimiento de una efervescencia re-constitutiva:

¹⁴⁹ *Ibidem*, p. 67.

¹⁵⁰ *Ibidem*.

¹⁵¹ *Ibidem*, p. 17.

Si hay una verdad que la historia ha dejado sin lugar a dudas, es que la religión abarca una porción cada vez más pequeña de la vida social. En el origen, ésta se expande en todo; todo lo que es social es religioso; las dos palabras son sinónimos. Después, poco a poco, las funciones políticas, económicas, científicas, se liberan de la función religiosa, se constituyen aparte, y adquieren un carácter temporal cada vez más acusado. Dios, si lo podemos expresar así, quien estaba en primera instancia en todas las relaciones humanas, se retira progresivamente, abandona el mundo para los hombres y sus disputas. Si éste continúa dominándolos es desde arriba y de lejos, y la acción que éste ejerce, deviniendo más general y más determinada, deja más lugar al libre juego de las fuerzas humanas.¹⁵²

Si la efervescencia es quien se encarga de generar y transformar la religión, y esta última tiene a su vez el poder para cohesionar lo social —a partir de la transmisión y legitimación de códigos y conductas morales—, la pregunta sobre las identidades religiosas (como la de SJT), en un contexto de crisis y pérdida de terreno de las religiones oficiales, constituye en sí una interrogante sobre la cristalización de agregaciones diferenciadas en lo que algunos autores denominan como crisis de los metarrelatos. En ese sentido, las teorías de la secularización pueden ayudarnos a extender este propósito.

De acuerdo con Leite, el proceso de secularización puede entenderse como “la caída substantiva de las influencias religiosas en el mundo”, y es a partir de éste de donde se comienza para plantear sociológicamente toda pregunta sobre lo religioso en la sociedad contemporánea.¹⁵³

Si bien nuestra pregunta inicial en este trabajo no se limita propiamente al tema religioso, la afirmación anterior nos permite tomar como punto de partida la secularización, pues, desde el enfoque de las identidades, la idea del declive por el que atraviesan las religiones en Occidente da cuenta de la pérdida de vigencia (véase legitimidad) de los meta-relatos institucionales y, por ende, de la emergencia de maneras diferenciadas de ver e imaginar el mundo.

Para P. Berger, el proceso de secularización se refiere a un periodo en que la religión deja de “brindar a los individuos y a los grupos el conjunto de referencias, normas, valores y símbolos que les permiten dar sentido a las

¹⁵² *Ibidem*, p. 61.

¹⁵³ María Cristina Leite Peixoto, Santos al alcance de la mano. Los caminos de la santidad contemporánea católica, México, en *Religiones y culturas*, op. cit.

situaciones que viven y a las experiencias que tienen: la religión no constituye más el código de sentido global que se impone a todos”.¹⁵⁴

Es a partir de la constatación de una pérdida de terreno de las religiones en lo social —sobre todo en el caso del cristianismo— como paradójicamente se reconoce en sociología la trascendencia de lo religioso en la conformación identitaria de los sujetos. En efecto, es a través de las teorías de la secularización como se termina de reconocer el peso cultural que las instituciones religiosas llegaron a ejercer sobre lo social: “El cristianismo institucionalizado [por ejemplo] funcionaba como un *campo englobante*; es decir, como una atmósfera que envolvía no sólo la vida cotidiana y los ciclos festivos, sino casi la totalidad de las prácticas sociales, llegando a amenazar incluso la autonomía del campo político”.¹⁵⁵

Siguiendo esta perspectiva, la religión funcionaba como un proveedor de legitimaciones y sentidos con primado absoluto, como un demiurgo a partir del cual los sujetos absorbían —quizá de manera inconsciente— los contenidos para definir su propia visión del mundo.¹⁵⁶ Dicho de otro modo, la religión no era sólo un asunto que tenía impacto sobre los creyentes, sino que su influencia radicaba en el alcance que tenía para trasminar sus preceptos morales y valorales en el terreno de lo secular.

El asunto religioso no sólo es competencia de creyentes o practicantes, sino incluso de los actores que se reconocen a sí mismos como ajenos y distantes a éste, pues la religión es en sí un asunto socializante (Durkheim) antes que extra-terrenal. Dicho de otro modo, quizá un tanto informal: *si el ateo logra ser lo que es, a Dios es a quien debe dar gracias*.

Como señalamos anteriormente, lo religioso puede concebirse como un aspecto constitutivo de la cultura, en el sentido de que es en sí la efervescencia de las interacciones la que está en el fondo: “la cultura puede ser comprendida precisamente como un ensamble de valores que transmite una religión para permitir a un grupo humano vivir junto” [...] Toda religión transmite un ensamble de

¹⁵⁴ Bobineau, *op. cit.*, p. 60.

¹⁵⁵ Giménez, *Identidades sociales, op. cit.*, 207.

¹⁵⁶ *Ibidem*.

valores que induce una visión del mundo, una manera de pensar y un mundo de relaciones sociales [...] hay evidentemente acción, interacción y retroacción entre estos elementos.¹⁵⁷

Debemos recordar que la emergencia de las identidades como noción sociológica coincide, precisamente, con el clímax del paradigma de la *secularización*. Desde esta perspectiva, el colapso de las religiones centrales nos permite entender a la “crisis de la identidad” como la expresión cristalizada de otras maneras de ver el mundo (tanto profano como religioso) en un contexto de debilitamiento institucional y, por lo tanto, como un proceso en el cual convergen diferentes maneras de significación e interacción social.

Para Danièle Hervieu-Lèger, la pérdida de presencia de las iglesias en la escena pública, la ruptura de lo religioso y lo político, el colapso de las prácticas religiosas y la privatización del sentimiento religioso parecieron encontrar su plena realización en los países europeos durante la segunda mitad del siglo XX.¹⁵⁸

Esta estimación obtuvo un consenso entre la mayor parte de los sociólogos de la época: se hablaba sobre la irrevocable pérdida de poder de lo religioso en la sociedad moderna, sobre el eclipse de la presencia divina en el mundo contemporáneo; se advertía al unísono que la religión pasaría a un plano secundario en la vida social.

En efecto, en ese entonces, la mayor parte de los sociólogos de la religión habían adoptado la tesis de la secularización, al grado que se llegó a otorgarle el nivel de “paradigma”: “El paradigma de la secularización es pues un conjunto de ideas, puede ser que de conceptos, que permiten pensar el problema de la religión en el mundo moderno de cierta manera, como si todos los autores que comparten ese paradigma portaran de alguna u otra forma los mismos lentes para analizar la religión”.¹⁵⁹

Sin embargo, ello no quiere decir que exista un consenso sobre las maneras y efectos que el proceso de secularización presenta en distintas

¹⁵⁷ Hesna Cailliau, *L'esprit des religions*, Editions Milan, París, 2003, pp. 11, 17.

¹⁵⁸ Danièle Hervieu-Lèger, “La religión de los europeos: modernidad, religión, secularismo”, en Gutiérrez, Epistemología, *op. cit.*, p. 256.

¹⁵⁹ Bobineau, *op. cit.*, p. 59.

situaciones contextuales. Para D. Hervieu-Lèger, el proceso de secularización —a pesar de condensar la idea rectora de *pérdida*— no debe ser comprendido ni como un proceso lineal ni como un proceso unidimensional. Éste no tiene lugar de la misma manera ni se muestra con la misma intensidad; en él entran en juego tanto distintas religiones como distintas culturas y temporalidades.¹⁶⁰

Así, el proceso de secularización es un ensamble de ideas y conceptos que coinciden en observar la pérdida de influencia de lo religioso en la Modernidad, los cuales pueden sintetizarse en las siguientes tres dimensiones:

- **La separación entre las esferas de lo religioso y de lo secular**

En su origen, el término de *secularización* designaba un proceso por el cual se regresan a la vida laica los bienes consagrados a la vida eclesiástica. El término solía utilizarse para referir la expropiación de propiedades de la Iglesia por parte del Estado (desamortización).

Al mismo tiempo, la secularización designaba también la progresiva independencia del poder político respecto al poder eclesiástico. Para Auguste Comte, por ejemplo, la secularización significaba la transferencia del poder religioso al secular: la razón positiva debía substituirse ante las creencias, el poder los sabios reemplazar el de los sacerdotes. En ese sentido, la secularización subraya la autonomía de las instituciones con respecto a la Iglesia, la cual tradicionalmente había tenido mucho peso en la sociedad occidental.

Ya adelantamos que, al perder terreno en el mundo social, la religión institucionalizada perdió su peso tradicional en las configuraciones identitarias de los sujetos. En ese tenor, las maneras de comprender la identidad religiosa en Occidente se vieron afectadas por la expansión de fenómenos como el laicismo y el ateísmo (racionalismo):

¹⁶⁰ *Ibidem*, p. 68.

Para designar este proceso de emancipación se habla de 'laicización' de las sociedades modernas. Decir que la sociedad entera se 'laiciza', implica que la vida social no está —o cada vez menos— sometida a reglas proclamadas por una institución religiosa. En términos más amplios, esto significa que la religión deja de proporcionar a los individuos y a los grupos las referencias, las normas, los valores y símbolos que les permiten dar un sentido a las situaciones que viven y a las experiencias que realizan: la tradición religiosa no constituye más que un código de sentido global que se impone a todos.¹⁶¹

- **El declive de las prácticas y creencias religiosas**

A su vez, Max Weber y Marcel Gauchet engrosarán el sentido del término secularización, hablando —respectivamente— de “desmagización (*Entzauberung der Welt*)¹⁶² y “desencantamiento” para calificar la tendencia a la racionalización del pensamiento y de las prácticas sociales en la Modernidad.

Según esta tesis, el reinado de los dioses que encantaban al espíritu de los hombres había llegado a su fin. Tales autores hablaban del empobrecimiento de la sensibilidad religiosa en las poblaciones urbanas, del declive de la práctica dogmatizada de los fieles en Occidente como prueba irrefutable de la condenación de las religiones, del irremediable reemplazo de las supersticiones, la magia y las creencias por la ciencia y la técnica, por la modernidad misma.¹⁶³

Según este diagnóstico, todo parecía condenar a la religión: en la mayor parte de los países occidentales asistíamos a un declive

¹⁶¹ Hervieu-Lèger, *op. cit.*, p. 263.

¹⁶² A decir de Gutiérrez-Martínez, el término de *Entzauberung der Welt*, traducido normalmente como desencantamiento del mundo, puede prestarse a malos entendidos si no se toma en cuenta que éste tiene otra traducción: desmagización del mundo. Sobre todo por el hecho de que al no incluir esta segunda posibilidad se le atribuye a Weber una parte de la teoría de la secularización cuando ésta no le pertenece. “[...] Si existe un proceso de secularización sería en la pérdida del poder social de la religión durante la modernidad, pero no de una autonomía de los grupos humanos frente a lo religioso como puede verse en la actualidad” (“Pluralismo religioso en la sociología de Max Weber”, México, El Colegio Mexiquense- Documentos de investigación, 2006).

¹⁶³ J.-F Dortier; L. Testot, « Le retour du religieux, un phénomène mondial », en *Sciences Humaines : Dieu ressuscité, les religions face à la modernité*, no. 160, 2005, p. 30.

continuo de la participación religiosa, a la laicización progresiva de Estados. En resumen la advertencia era una: la religión no podía resistir ante la Modernidad.¹⁶⁴

- **La relegación de la religión a la vida privada**

La pérdida de influencia de la Iglesia sobre la sociedad occidental hacía apostar a los teóricos sobre el destino de las prácticas religiosas. ¿Éstas estaban destinadas a desaparecer o sólo a transformarse? ¿La apología de la racionalidad verdaderamente representaba el desencantamiento del mundo?

No debemos perder de vista que la noción de secularización trajo consigo una paradoja: por un lado, ésta subrayaba la pérdida de terreno de la religión institucionalizada en la vida social, y por el otro, dejaba entrever que la religión, si no estaba condenada a desaparecer, estaba destinada a privatizarse, esto es, a verse confinada al ámbito de lo meramente íntimo, al alejamiento de la vida pública.

Alrededor de la década de los setenta, la mayor parte de los sociólogos de la religión habían más o menos adoptado la tesis de la secularización desde distintas posiciones. Sin embargo, el acento de este consenso no radicaba precisamente en los aspectos propiamente seculares como la desamortización y la separación de la Iglesia y el estado, sino en los referentes a la magia y lo divino.

El proceso de secularización y el desencantamiento del mundo no son necesariamente sinónimos. El primero refiere a la pérdida de terreno de la religión en el ámbito social, y se concibe como un fenómeno multidimensional que subraya el devenir incierto de las religiones en las sociedades contemporáneas. Mientras que el segundo hace hincapié sólo en el aspecto triunfante de la racionalidad con respecto a las creencias y las supersticiones.

¹⁶⁴ *Ibidem.*, p. 28.

Sin embargo, la idea de “desencantamiento”, al ser quizá el aspecto más sensacionalista del paradigma de la secularización, suele ser el más citado cuando se trata el tema del alcance de la religión en las ciencias sociales. A decir de Leite, hay una “distinción poco considerada” entre estas dos nociones sociológicas, lo cual causa confusiones:

El desencantamiento del mundo [está] más estrechamente ligado al carácter de la religión moderna, racionalizada, [y] ocurre en sociedades en que las religiones éticas, ascéticas y moralizadoras eliminaron la magia como medio de salvación. Mientras que la secularización implicaría la disminución del estatus religioso en la sociedad, o emancipación con relación a la religión. El desencantamiento trata de la antigua lucha de la religión contra la magia, y la secularización se refiere a la lucha de la modernidad cultural contra la religión, cuya decadencia es la manifestación empírica de este proceso.¹⁶⁵

Lo anterior adquiere relevancia en el momento en que comienza a hablarse del quiebre del paradigma de la secularización, pues en realidad es sólo el aspecto del declive de las prácticas y creencias religiosas el que está en juego. Desde hace alrededor de dos décadas, teóricos como Peter Berger y Gilles Kepel se dieron a la tarea de reconsiderar el paradigma de la secularización, pues más allá de haberse consolidado los pronósticos banalizados que de éste emanaban — y ante los cuales llegó a existir consenso—, las manifestaciones religiosas parecían expandirse ante los ojos incrédulos de estos teóricos.

Lo religioso parecía haberse reactivado en el terreno de la vida pública. La resurgencia mundial de múltiples formas de religiosidad y formas de *comunião* proporcionaban evidencia de ello: el despertar del Islam y el despegue del evangelismo protestante en el mundo entero; la renovación del cristianismo y la difusión de nuevas religiones en Europa del Este; el resurgimiento de religiones en China, la multiplicación de iglesias en África y la aparición de un neo- chamanismo en Amerindia.

Por todos lados, en Asia, en África, en América Latina y del Norte, podía encontrarse sectas y nuevos movimientos religiosos. Mientras que la Iglesia católica sufría para encontrar vocaciones sacerdotales —al menos en la vieja

¹⁶⁵ Leite Peixoto, *op. cit.*, p. 159.

Europa—, daba la impresión de que en todos lados surgían gurús, predicadores, pastores, chamanes.¹⁶⁶

La situación mundial hizo ver que la interpretación de la teoría de la *secularización* había perdido de vista algo esencial: el declive de las instituciones religiosas centrales en Occidente no implicaba en sí el destierro de lo religioso ni mucho menos del sentido de comunión.¹⁶⁷

En efecto, no fue sino hasta hace un par de décadas que se comenzó a hablar de reactivación social de lo religioso, que nuestras ciencias comenzaron a rectificar en bloque sus interpretaciones, a reconsiderar sus paradigmas. El replanteamiento del paradigma de la secularización se acompaña de expresiones que condensan una nueva tendencia en las ciencias sociales a propósito de lo religioso: “revancha de Dios”, “regreso de lo sagrado”, “despertar de las religiones”, “de-secularización”, “reencantamiento”, por citar algunas.

Yendo contras sus propias teorías, P. Berger publica en 1999 un libro colectivo que sintetiza dicho fenómeno: “La de-secularización del mundo”. En esta recopilación de textos, se plantea la hipótesis de un vasto movimiento de contra-secularización, caracterizado por la revitalización de creencias y prácticas religiosas, por su “re-magización”, y por la reinversión de la esfera pública hacia las instituciones religiosas.¹⁶⁸

¿Pero este fenómeno es nuevo? Al focalizar sus estudios en el desplome de las religiones, los teóricos habían perdido de vista el carácter inmanente de lo religioso en los comportamientos humanos. Después de todo, E. Durkheim lo había advertido en su texto *Les formes élémentaires de la vie religieuse*: “Ellas parecen estar llamadas a transformarse más que a desaparecer”.¹⁶⁹

Sabemos que las religiones se han adaptado siempre a los contextos sociales y los han influenciado a su vez. La sola originalidad de este movimiento es su amplitud: el término globalización de lo religioso permite subrayar que se

¹⁶⁶ J.-F. Dortier; L. Testot, *op. cit.*, p. 28.

¹⁶⁷ *Ibid.*, p. 29.

¹⁶⁸ Bobineau, *op. cit.*, p. 88.

¹⁶⁹ Durkheim, *op. cit.*

trata de un fenómeno mundial, en reacción seguida a una Modernidad percibida como des-estructurante.

La revisión del paradigma de la secularización parecía generar un nuevo consenso en torno a la comprensión de lo religioso en la ciencias sociales. Ahora se reconocía una falla en el pronóstico, de pronto el tema de lo religioso volvía a cobrar importancia. Ante esta reacción en cadena, teóricos como D. Hervieu-Lèger y Pierucci insisten en “la necesidad de retomar y revalorizar la hipótesis de la secularización como *un locus teórico privilegiado*” y se dan a la tarea de revalorar “el lugar realmente ocupado por las autoridades religiosas en la sociedades humanas de hoy”.¹⁷⁰

En Pierucci, por ejemplo, existe preocupación por el “tenor valorativo de algunos análisis sobre religión” en los que categóricamente se deshecha la teoría de la secularización. El teórico “se muestra escéptico frente a las conclusiones taxativas que hablan del *reencantamiento* y de la *de-secularización del mundo*”, y señala “una cierta condescendencia cultural hacia la religión por parte del algunos sociólogos”.¹⁷¹

Las críticas de este sociólogo enfatizan las “fórmulas simples” de las que echan mano algunos investigadores para dar cuenta de “la facticidad empírica de *la revancha de Dios* y la idea del *retorno de lo sagrado*”. Las nuevas manifestaciones religiosas no refutan el paradigma de la secularización, al contrario, éstas evidencian que:

La decadencia de la religión en Occidente es un hecho, y desde el siglo XVIII su situación no paró de empeorar, aunque de forma no lineal, viéndose obligada a asumir un rosario de pérdidas sin fin, entre las cuales se destacan la pérdida del espacio y de poder en el aparato de estado laicizado, así como la de raíces en la sociedad *societalizada*, la del alcance sobre la pluralización de las esferas culturales de autonomía creciente, la disminución de influencia en el espacio público, de fuerza y autoridad sobre la vida cotidiana y la pérdida de prestigio cultural en la vida urbanizada.¹⁷²

¹⁷⁰ Leite Peixoto, *op. cit.*, p. 159.

¹⁷¹ *Ibid.*, p. 160.

¹⁷² *Ibid.*, p. 158. Las cursivas son nuestras.

Las dubitaciones en cuanto al devenir de las religiones en el mundo moderno ponen de manifiesto la complejidad del proceso de secularización. ¿Entonces resulta más pertinente hablar de pérdida de lo religioso que de reactivación? A decir de D. Hervieu-Lèger, desde hace un par de décadas, esta cuestión está en el centro de los debates que movilizan y dividen a los especialistas europeos:

Para hacer frente a este problema, se debe comprender que la secularización no es la pérdida de la religión en el mundo moderno: es el conjunto de procesos de reacondicionamiento del creer que se producen en una sociedad donde su motor es la insaciabilidad de expectativas que ella suscita y donde la condición cotidiana es la incertidumbre que resulta de la búsqueda interminable de los medios de satisfacción de esas expectativas.¹⁷³

Para esta misma socióloga de las religiones, resulta erróneo hablar de una “reactivación de lo religioso”, pues lo que está en juego no es una reconexión con el universo religioso de las sociedades del pasado, sino el carácter paradójico de la modernidad visto desde la perspectiva de los fenómenos del creer: “Lo que es específicamente moderno no es el hecho de que el hombre moderno retome o se aleje de la religión: es más bien el hecho de que la pretensión de la religión a regir plenamente la sociedad, y a gobernar la vida de todo individuo en esta sociedad se haya convertido en algo ilegítimo, incluso a los ojos de los creyentes más convencidos y más fieles”.¹⁷⁴

Parafraseando a Hervieu-Lèger, la secularización de la sociedad moderna no se resume a un fenómeno de desencantamiento o pérdida de influencia de la religión sobre la sociedad. Se trata del complejo proceso cultural, en el cual se combinan tanto la pérdida de influencia de los grandes sistemas religiosos en una sociedad emancipada, como la recomposición de las representaciones religiosas de mayor flexibilidad, que le brindan a esta sociedad la capacidad de pensar la creencia y la participación religiosas como una cuestión de opción.¹⁷⁵

¹⁷³ Hervieu-Lèger, *op. cit.*, pp. 258, 269.

¹⁷⁴ *Ibidem*, pp. 263, 269.

¹⁷⁵ *Ibidem*, p. 362.

[...] las grandes explicaciones religiosas del mundo en el que los hombres del pasado hallaban un 'Código de sentido global' han sido descalificados; las instituciones religiosas continúan perdiendo su capacidad social y cultural de imposición y regulación de las creencias y de las prácticas: el número de sus fieles son cada vez menores, y sus mismos fieles la 'toman y dejan a voluntad la religión', no sólo en materia de prescripciones morales sino también en materia de creencias oficiales.¹⁷⁶

La postura de esta socióloga nos remite a la idea de E. Durkheim sobre la efervescencia como caldo de cultivo de las religiones. Si la religión tiene por objetivo la cohesión social a partir de la transmisión de códigos y manera de entender y vivir en el mundo, las nuevas manifestaciones religiosas en el contexto de la *crisis* ponen de relieve la problemática de la *diversidad*. En ese sentido, la llamada crisis de las instituciones puede comprenderse como un fenómeno de efervescencia en el cual se reestructuran las maneras de concebirse *juntos*:

Se trata de una interacción de fuerzas secularizantes y contrasecularizantes, y dentro de estas fuerzas contradictorias, cada vez más intrincadas y menos unívocas, se destaca la dificultad para mantener las tradiciones religiosas como verdades inmutables [...] Incluso en contextos tradicionales, las reglas religiosas no consiguen imponerse completamente y una negociación constante con la ley religiosa en juego, lo que genera dinamismo y la capacidad de transformación de la tradición.¹⁷⁷

La observación de la socióloga francesa constituye una aportación notable tanto para la comprensión del fenómeno religioso como para el estudio de los procesos de identificación y diferenciación propios de las identidades. Éste nos permite observar la pérdida de terreno de las religiones en lo social, pero al mismo tiempo nos faculta para pensar el fenómeno religioso en términos de recomposición social: "La secularización en las sociedades modernas no se resume al ahilamiento de la esfera religiosa, sino que implica también la

¹⁷⁶ *Ibidem*, p. 269.

¹⁷⁷ Leite Peixoto, *op. cit.*, pp. 160-162. La autora añade: "El hecho de que actualmente los individuos estén movilizados religiosamente delante de la oferta de varias religiones y posibilidades de experiencia, así como llevados a actuar de modo reflexivo, implica que necesariamente hay una duda en lo que atañe al valor de la tradición religiosa".

diseminación de los “fenómenos de creencia” contemporáneos, que son fluctuantes y relativos”.¹⁷⁸

La idea de que vivimos en un mundo secularizado es por lo esencial falsa, señala Peter L. Berger. “El mundo de hoy es tan furiosamente religioso como lo ha sido siempre”.¹⁷⁹ La interpretación del proceso de secularización falló en lo esencial: el declive de las instituciones religiosas centrales no implicaba en sí el destierro de lo religioso, sino su adaptación a una nueva condición social.

El replanteamiento del proceso de secularización nos permite constatar una pérdida de terreno de las religiones centrales en el acontecer social y, al mismo tiempo –o quizá debido a ello–, una multiplicación de las formas de expresión religiosa en un entorno de soberanía con respecto a lo instituido.

Los estudios contemporáneos sobre identidades religiosas subrayan la incapacidad creciente de los grandes sistemas religiosos para mantener bajo su control las diferentes dimensiones de la experiencia religiosa individual y colectiva, y al mismo tiempo cuestiona la idea de que éstos lo hayan logrado en el pasado. En ese sentido, la inanidad de los conceptos y símbolos de la Iglesia cristiana no significa la muerte de Dios, sino una especie de renuncia a la intermediación totalizante con lo divino.

Para D. Hervieu-Lèger, “la idea de la homogeneización de la religión católica en Europa” da cuenta de la mitificación del poder unificante de las instituciones. Basta recordar el rol que jugaron los cultos paganos en la solidificación del catolicismo durante la Edad Media, el cual tuvo “como resultado en la actualidad toda una gama de matices que se encuentran en la liturgia institucional del catolicismo francés”.¹⁸⁰

En efecto, lo religioso perdura, a la vez que nos permite observar nuevos fenómenos de adscripción y significación con respecto a lo divino y a lo propiamente moral. Es en este escenario como la expresión “politeísmo de valores” de M. Weber cobra literal sentido.

¹⁷⁸ *Ibidem*, pp. 160- 161.

¹⁷⁹ Peter L. Berger, *Le réenchantement du monde*, Bayard, París, 2001, p. 9.

¹⁸⁰ Gutiérrez-Martínez, *Multirreligiosidad op. cit.*, p. 627.

La reconsideración del paradigma de la secularización trae consigo una manera compleja de entender el hecho religioso. Por un lado, se reconoce el deterioro de la función socializante de las religiones centrales, pero por el otro lado se constata la perennidad del sentimiento religioso y la diversificación en las maneras de experimentarlo a nivel individual y grupal. Dicho de otro modo: “La desaparición de las religiones no implica de ningún modo la desaparición de la religiosidad”.¹⁸¹

La crisis de la modernidad supone una recomposición “más o menos desconcertante” en las formas de creencia, práctica y organización de las expresiones religiosas, y, por lo tanto, de nuevas identidades.¹⁸² Para la mayoría de las personas, las verdades absolutas reivindicadas por las Iglesias se borran en beneficio de un albedrío con nuevas posibilidades: “De hecho, la mayor parte de miembros de los nuevos cultos, ignoran casi todo de su propia herencia religiosa; pero eso que ellos han visto, escuchado o leído en cuanto al cristianismo los ha desilusionado. Ciertos segmentos de la generación joven esperaban de su Iglesia otras direcciones espirituales más allá de una ética profesional”.¹⁸³

Lo sagrado no desaparece de las sociedades, tan sólo se distancia de las autoridades que tradicionalmente habían estado a cargo. El contenido de la creencia ya no se compone de valores evaluados y escogidos en función de la tradición, sino en relación a su validez experimentada en la existencia cotidiana.¹⁸⁴

Estamos frente a un “movimiento de subjetivación de las creencias religiosas. El creyente moderno crea su menú: una pizca de budismo, una cucharada de esoterismo, una referencia a Jesús para sazonar.”¹⁸⁵ La referencia al *bricolage* contemporáneo del creer religioso, apunta precisamente a este

¹⁸¹ Mircea Eliade, *Le sacré et le profane* (1a ed. 1957), Editions Gallimard, París, 1965, p. 12. En una lógica similar, Loret de Mola considera que: lo religioso no es solamente aquel “sistema de creencias y prácticas que se encuentran incorporadas a una institución, sino también las creencias religiosas existentes en la esfera privada (familia y/o pequeños grupos) que quedan fuera de las instituciones tradicionales, o incluso aquellas prácticas individualizadas y subjetivas permeadas con elementos mágicos y místicos que no tienen su origen en una matriz religiosa”, en D. Gutiérrez, *Epistemología*, *op. cit.*, p. 646.

¹⁸² Rivière, *op. cit.*, p. 122.

¹⁸³ Eliade, *Occultisme sorcellerie et modes culturelles*, Editions Gallimard, París, 1978, p. 87.

¹⁸⁴ Bobineau, *op. cit.*, p. 99.

movimiento”.¹⁸⁶ La renovación religiosa de hoy en día puede comprenderse como una verdadera confección fabricada a partir de creencias provenientes de diversos orígenes sin necesariamente confrontar u oponerse a las llamadas religiones centrales, y sin volver a lo religioso un fenómeno propiamente individualista: “Dentro del universo fluido, móvil, del creer moderno liberado de la empresa de las instituciones totales del creer, todos los símbolos son pues intercambiables, transformables los unos en los otros. Todos los sincretismos son posibles, todos los reempleos son imaginables”.¹⁸⁷

Así, las nuevas identidades religiosas, como la referente a SJT, pueden comprenderse como una forma de cuestionamiento frente al poder establecido de una institución para imponer hábitos rituales y definir qué es “lo que está bien creer”, y qué es lo que está bien hacer. “La negación de alternativas”, sostiene Bourdieu refiriéndose a la “conflictividad latente entre la Iglesia” y los disidentes, nos lleva a pensar la identidad en término de lucha por el reconocimiento, esto es, en términos de una lucha por el poder autónomo de legitimar las creencias.¹⁸⁸

De ahí que cuando se hable de identidades en el caso SJT es para hacer referencia a una especie emancipación de lo religioso, a un vuelco hacia lo propiamente sagrado y a una relativización de la moral institucionalizada; a un fenómeno de sacralización de lo profano donde los devotos asumen el rol de mediadores con poder para autodeterminar su relación con lo divino.

Así, encontramos que las manifestaciones recientes de la “renovación religiosa” no contradicen necesariamente el proceso de secularización, pero implican repensarlo como un proceso de descomposición y de recomposición de las creencias dentro de una sociedad moderna, en la cual la incertidumbre es la condición estructural: “La modernidad *produce* pues religiosidad, pero conforme a su propia imagen, en afinidad con la cultura moderna del individuo, de la

¹⁸⁶ Hervieu-Lèger, *op. cit.*, p. 271.

¹⁸⁷ Hervieu-Léger, D. *La religion pour mémoire*, Cerf, París, 1993, p. 110. Apud Gérard Donnadieu. *Les religions au risque des Sciences Humaines*. France, Parole et Silence, 2006, p. 78.

¹⁸⁸ Rivière, *op. cit.*, p. 16.

experimentación; una religión ‘en libertad’, osaremos decir, cuyo carácter des-institucionalizado aparece como una de las características más subrayadas”.¹⁸⁹

En ese sentido, hablar de identidades en el contexto de SJT y la secularización alude al reconocimiento de una pérdida de terreno –véase de poder– de las religiones sobre los sujetos, así como a la visibilización de maneras diferenciadas de acercarse tanto a lo religioso como a lo propiamente secular. Las teorías de la secularización nos permiten observar la diversidad de creencias y afiliaciones como un fenómeno identitario a través del cual se sintetizan tanto la lógica de pertenencia-diferenciación en los sujetos y en los grupos, como el espíritu de una lucha simbólica por el reconocimiento social y el poder autónomo de legitimación identitaria.

Ahora bien, las transformaciones que hoy nos llevan a plantear el fenómeno de religiosidad en términos de pertenencia y cosmovisión nos permiten subrayar el carácter multidimensional y cambiante de las identidades. Por un lado, afirmar que una persona es católica y que además practica budismo –por citar tan sólo un ejemplo– nos da cuenta del carácter transversal de las pertenencias religiosas actuales.¹⁹⁰ Por el otro, hablar de conversión religiosa como metáfora pone de relieve la posibilidad de mutar de identidad, en un sentido “gradual, mediante un largo proceso, al inicio titubeante, que exige rupturas y sacrificios”.¹⁹¹

La metáfora del *born again* resulta instructiva en este tenor. El fenómeno de la *conversión* religiosa hace posible mostrar cómo la percepción del sujeto —tanto de sí mismo como de su entorno— es susceptible al cambio:

La transformación sería un proceso adaptativo y gradual que ocurre en la continuidad, sin afectar significativamente la estructura de un sistema. Si se trata de identidades colectivas, debe postularse que todas ellas se transforman con el tiempo, por exigencias de adaptación, a las variaciones de su entorno ecológico o

¹⁸⁹ Bobineau, *op. cit.*, p. 89.

¹⁹⁰ De la Torre y Zúñiga, *op. cit.* “La transversalización de categorías de pertenencia religiosa constituye un reto metodológico muy importante en el estudio de las transformaciones actuales de la religión, que obliga a la ampliación de las formas de observación y medición que, más allá de la tradicional pertenencia o adscripción formal a instituciones eclesiales, sean capaces de dar cuenta de nuevas formas de identidades religiosas colectivas e individuales”.

¹⁹¹ Giménez, *Identidades sociales, op. cit.*, p. 240.

social. La mutación, en cambio, supondría una alteración cualitativa del sistema, es decir, el paso de una estructura a otra.¹⁹²

A decir de G. Giménez, la conversión puede caracterizarse como un caso de mutación, pues la persona inmiscuida adquiere la convicción de haber atravesado por un cambio profundo en su vida, un cambio que representa una verdadera ruptura con el pasado. En la conversión intervienen el antes y el después, una especie de “regeneración personal” en la cual el “hombre viejo” es despojado para dar paso a una nueva identidad tanto individual como de grupo.¹⁹³

Así, la figura del convertido resulta ejemplar para comprender los sentidos de la acción correlativos de los procesos identitarios. La idea de identidades religiosas en el caso SJT no sólo nos permite entender los procesos identitarios en términos de pertenencia y diferenciación, ésta nos permite entenderla a manera de *habitus* o interiorización selectiva de esquemas comunes de significado.

Llama la atención que en la teorización de las identidades se destaque el rol de la religión como generadora de sentido, pues precisamente esta característica es la que nos ha llevado a afirmar que en las identidades no sólo impera un sentido de pertenencia o diferenciación grupal, sino un sentido de la acción, es decir, una apropiación distintiva de significados a partir del cual los actores sociales interactúan: “La identidad religiosa [...] podría concebirse como la representación que tienen los actores religiosos de su posición y de su destino último en el cosmos (“salvación”), desde el punto de vista de las creencias de su grupo religioso de pertenencia, siempre en contraste con otras representaciones o visiones del mundo de otros grupos”.¹⁹⁴

El peso histórico que tuvo la religión en la conformación identitaria de los actores sociales puede ayudarnos a explicar mejor la tesis que planteamos en el apartado anterior: los sujetos actúan, piensan y sienten desde el punto de vista de sus círculos de pertenencia. Desde esta perspectiva, la religión se concibe como pieza clave para entender el sentido de las acciones de los sujetos en términos

¹⁹² *Ibidem*, p. 220.

¹⁹³ *Ibidem*, p. 42.

¹⁹⁴ *Ibidem*, p. 203

cosmogónicos y *valorales*, nutriendo así la tesis de que la identidad constituye en sí la interiorización de esquemas de significado ampliamente compartidos.

4.9 Identidades: sentidos de pertenencia y de la acción desde el ámbito de lo juvenil

Las expresiones políticas, filosóficas y culturales de la juventud durante las últimas décadas son también un ejemplo frecuente en el tratamiento de la noción de identidades en las ciencias sociales. Recordemos que es a partir de la idea de *lucha por el reconocimiento* como interpretamos la emergencia del término en nuestro campo de estudio y que esta disputa sociopolítica es consustancial a la hipotética pérdida de vigencia de los ideales modernos.

En ese contexto, las movilizaciones estudiantiles de 1968 marcan la pauta para abordar el fenómeno de la crisis de las instituciones y las tendencias contrastantes de las nuevas generaciones: son los jóvenes quienes parecen portar con ánimos la bandera del cambio, quienes emergen de la marginalidad para marcar su presencia y diferencia en un mundo de adultos.¹⁹⁵

Expresiones como contracultura, subcultura, desviación y divergencia son indicios de una manera sociológica de interpretar el rol de la juventud en la también llamada crisis de la identidad. En efecto, las prácticas y los hábitos de aquellas nuevas generaciones suscitaron posturas encontradas que hasta la fecha pueden ayudarnos a entender cómo se desarrollan los procesos identitarios.

Esperanza y miedo son los pilares arquetípicos que sostienen la discusión sobre el cambio. Para O. Galland, por ejemplo, las miradas sobre la juventud en tanto que vector pujante de cambio social pueden resumirse de la siguiente manera: por un lado están los que procuran el orden y la continuidad, a quienes inquieta un eventual desbordamiento; por el otro lado están los progresistas o

¹⁹⁵ Urteaga, *op. cit.*, p. 65. A decir de la autora, “la identificación juventud y cambio provenía, en parte, de desarrollos intelectuales y sociales que valoraban positivamente tanto el progreso como el individualismo. La construcción de la asociación entre juventud y renovación se realiza desde los jóvenes estudiantes y desde las instituciones, produciendo algunas imágenes emblemáticas juveniles, que lograrán fuerza en el imaginario de las personas durante toda la modernidad”.

revolucionarios, a quienes les entusiasma la capacidad contestataria de los jóvenes.¹⁹⁶

Esta encrucijada resulta útil para observar el grado de tensión existente entre dos visiones antagónicas del mundo. Mientras para unos la juventud representa la posibilidad de una renovación,¹⁹⁷ para otros encarna la necesidad de defender la tradición y enmendar el orden.

A decir del mismo sociólogo, el impacto de los movimientos estudiantiles de 1968 parecieron confirmar esta tesis, “y con ella las esperanzas y los miedos de unos y otros”. Sin embargo, “a medida que esta idea terminaba por ser reconocida por todos”, los comportamientos de los jóvenes evolucionaron en una dirección un tanto inesperada, y en consecuencia las posturas en torno a los jóvenes.

El término “apatía” denota bien la carga semántica de una nueva representación que, contrariamente a lo que pudiera pensarse, cuaja sin problema en una triada de extremos: esperanza, miedo, decepción. La preocupación adulta con respecto a la juventud resume bien el lugar que esta última ocupa en la estructura social.¹⁹⁸ Basta con preguntarse qué significa ser joven para darse cuenta que la “moratoria” ronda la mayoría de las respuestas: “La ideología que rodea el discurso sobre la juventud parece entrar constantemente en desfase con los comportamientos de los jóvenes mismos: eso que los discursos dominantes esperan de ellos corresponde raramente a las prácticas sociales efectivas de esta categoría etaria”.¹⁹⁹

Las manifestaciones sociales de 1968 nos muestran cuán marginados se encontraban los discursos de los jóvenes hasta ese entonces y cómo a partir de ese momento es cuando se comienza a hablar de ellos como fenómeno generacional. En efecto, la juventud como “categoría” es un asunto reciente y las

¹⁹⁶ Galland, *op. cit.*, p. 3.

¹⁹⁷ Urteaga, *op. cit.*, p. 69. “Los jóvenes *eran la única esperanza de la época*, eran los que podían dejar atrás una sociedad que se percibía *enferma, obsoleta, plagada de vicios y de injusticias*. Renovar la sociedad fue, en esos momentos, la tarea histórica asignada a los jóvenes elegidos y significaba estar dispuesto a *combatir la vagancia, la incultura, la pornografía, la malicia en las relaciones sexuales, la lotería y los juegos de azar, la bebida, la prostitución y la crueldad con los semejantes*”.

¹⁹⁸ *Ibidem*, p. 34.

¹⁹⁹ Galland, *op. cit.*, p. 3.

representaciones que de ésta se construyen nos remiten —una vez más— a la emergencia del término identidad en ciencias sociales.

Debemos recordar que esta tesis se centra en la noción de identidades. Lo que interesa no es propiamente la juventud, sino los procesos de identificación y diferenciación a partir de los cuales los sujetos significan su entorno e interaccionan socialmente. Si escogimos a la juventud como uno de los ejemplos guía en este trabajo fue porque consideramos que el carácter performativo (véase *teatralizante*) de las tribus o culturas juveniles nos permite observar con singular detalle que la identidad es un asunto eminentemente social y que lo social es, a su vez, una gestión del conflicto.²⁰⁰

Toda representación sobre sí mismo o sobre el otro tiene una influencia recíproca. La identidad como proceso nos permite dar cuenta de las acciones y contra-reacciones de los sujetos en un contexto situacional dado. En el caso específico que aquí trabajamos (jóvenes devotos a San Judas Tadeo), hacemos hincapié en que la identidad puede ayudarnos a entender las tensiones y negociaciones inherentes a las interacciones sociales.

La lucha por el reconocimiento de los grupos marginados sintetiza de manera marcada esta idea. Si el *otro* es necesario para existir, la negativa de reconocimiento o la estigmatización contraen, a su vez, manifestaciones extremas que sintetizan la urgencia de reconsiderar nuestros proyectos sociales sobre diversidad y no-discriminación.

En apartado anterior vimos cómo el proceso de secularización condensaba en sí la idea de un declive institucional en las sociedades modernas. Y cómo esa cuesta era producto en sí de un fracaso en la empresa totalizante del deber ser de la Modernidad. En ese sentido, interpretamos a las religiones como esfuerzos socializantes para sobrellevar un *vivir juntos en efervescencia*, y la idea de secularización, propiamente en el caso del catolicismo, bien pudiera comprenderse en dos niveles análogos al caso de la juventud:

²⁰⁰ Cf. Georg Simmel, *Le conflit*, Circé/Poche, París, 2003.

- a) Como una imposibilidad de fondo para consolidar la *unidad* a través un único proyecto, sea éste religioso o secular.
- b) Como la consecuente reacción de las instituciones, sean éstas religiosas o seculares, ante la manifestación de maneras diferenciadas de adscripción.

En efecto, consideramos que el cruce de las variables religiosidad y juventud tiene como punto de encuentro la crisis institucional, y en esa lógica, las identidades, como noción sociológica, nos permiten conocer tanto las representaciones sociales de unos y otros, como sus esfuerzos —simbólicos o facticos— para legitimar su diferencia.

4.9.1 La juventud como construcción social

Para Trejo, la juventud es una construcción social, no un concepto o categoría científica. Basta con hacer comparaciones en el tiempo para darnos cuenta de la “fragilidad del término”. La juventud no es un concepto científico, sino una noción que nos permite pensar “en qué condiciones existen y cómo se espera que vivan los individuos dentro de esta etiqueta su vida cotidiana”.²⁰¹

La palabra juventud puede entenderse como una ideación, como una asociación de ideas en proceso que nace a partir de percepciones más o menos consensuadas sobre el deber ser del joven. Dicha construcción gira en torno al tránsito socialmente idealizado hacia la adultez.²⁰² Se espera que el joven promedio se prepare para el futuro (escuela-trabajo); experimente —con cierta permisividad— su etapa de inmadurez (tiempo de ensayo y error); juegue *diversos* roles a fin de integrar su identidad final y definitiva: la de adulto.²⁰³

En ese sentido, ser joven es una forma de pre-existencia, una etapa valorada en sí por el trayecto a la cima adulta. Se trata de un “estadio inevitable

²⁰¹ Trejo; Salgado; Palermo, *op. cit.*, pp. 13, 16.

²⁰² A decir de M. Urteaga, *op. cit.*, p. 69: el “Estado posrevolucionario: Concibió a su juventud de una manera positivista, es decir, como una etapa biológicamente inacabada y preparatoria del ser humano para su futura vida de adulto”.

²⁰³ *Ibidem*, p. 143.

del desarrollo humano”, cuya finalidad es “lograr la completud-adultez”.²⁰⁴ En ese sentido, el joven posee una identidad social en relación con el adulto, es ese *otro* quien contribuye a su propia definición:

Este aspecto del concepto es importante para sostener la idea de que algo realmente diferente (de lo que es la vida adulta) está sucediendo en esta etapa, porque una vez que este yo es encontrado, se establece para siempre. Esto último legitima la concepción de etapa antes discutida, pues ubica a la adultez como la cima del desarrollo humano: después de alcanzarla el desarrollo ya no ocurre más, la identidad se fija para el resto de la vida y declina con la vejez.²⁰⁵

La juventud es una construcción social determinada por las instituciones, en el sentido de que éstas constituyen marcos de referencia e interpretación que orientan las maneras de ser y de actuar de los individuos. En esa lógica, la juventud puede entenderse como un conjunto de atributos *esencializados* que se derivan de un proyecto de nación (véase de desarrollo) en el cual se gestan las imágenes estereotipadas del joven en términos de positivo o negativo: “Las instituciones son los escenarios donde se estructuran y transmiten las representaciones hegemónicas sobre lo juvenil y donde los jóvenes interiorizan – mediante su paso afirmativo o negativo por estas instancias de socialización), las reglas del juego, los sistemas de roles, el posicionamiento de los actores, los discursos, los tipos de sanciones, lo permitido y lo prohibido”.²⁰⁶

Para Urteaga, “la sociedad asume y reconoce a la juventud como una fase específica de la vida durante la cual —a través de un conjunto de prácticas institucionalizadas— le son impuestas al individuo ciertas demandas y tareas que definen y canalizan su comportamiento como *joven*, mismas que suponen una relación con la *idea de juventud*”.²⁰⁷ El siguiente cuadro la autora sintetiza las representaciones sociales más comunes sobre la juventud²⁰⁸:

²⁰⁴ *Ibidem*, p. 138.

²⁰⁵ *Ibidem*, p. 138.

²⁰⁶ *Ibidem*, pp. 37, 45. Siguiendo a la misma autora, no hay que perder de vista el rol que juegan los medios de comunicación de masas en la construcción del paradigma de la juventud, pues éstos ofrecen: “modelos de conducta a imitar o rechazar (por asociación con el éxito o el fracaso) que no movilizan tanto la racionalización de las conductas como su seducción: se ofrecen como metas deseables y no como caminos a recorrer”.

²⁰⁷ *Ibidem*, p. 32.

²⁰⁸ *Ibidem*, p. 45.

Cuadro 10. Juventud vs. adultez²⁰⁹

Juventud	Adultez
No adulto	Adulto
En proceso de...	Ser (logrado)
Yo pre-social	Identidad fija
Sin poder y vulnerable	Con poder y fuerte
Irresponsable	Responsable
Dependiente	Independiente
Ignorante	Conocedor
Conductas riesgosas	Comportamiento seguro
Rebelde	Conformista
No autónomo	Autónomo

En ese sentido, el paradigma de la juventud puede entenderse como un proceso de *apresto* cuya función es lograr la plena y funcional inserción de “esos no niños pero tampoco adultos” en las estructuras formales de la sociedad. Sin embargo, queda claro que esa construcción “no responde de manera adecuada a nuestra realidad”. A decir de Brito, se trata de un paradigma de naturaleza excluyente, que deja de lado una “gran cantidad de representaciones juveniles que no se definen por su *futura inserción* en las instancias formales de la sociedad”.²¹⁰

Si al principio de este capítulo hicimos referencia al movimiento estudiantil de 1968 fue porque a partir de esta coyuntura puede observarse que:

²⁰⁹ Cf. Urteaga, *op. cit.*

²¹⁰ Roberto Brito Lemus, “Identidades juveniles y praxis divergente; acerca de la conceptualización de juventud”, en Nateras, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, *op. cit.*, p. 44.

- La juventud suele pensarse desde la categoría estudiantes, como si este rol fuese el único posible. Resulta interesante observar que el lugar socialmente esperado del joven es la escuela, pues finalmente ésta representa un espacio de formación a la vida adulta y trabajadora. A decir de Urteaga, “la imagen estudiantil expresa un *deber ser juvenil* que se impondrá a los jóvenes como el único derrotero a seguir. Los que no son estudiantes tampoco son jóvenes”.²¹¹
- La figura de los estudiantes remite sin duda a una etapa de formación, pero no por ello de integración. El año 1968 nos deja ver cómo las representaciones sociales del estudiante pasan al terreno de lo ambiguo. Por un lado, son positivas pues suponen preparación, pero por el otro tienen también connotaciones negativas, al exponer disidencia, rebeldía.
- La juventud se piensa en términos ciudadanos, lo cual descarta a gran parte de la población en ese rango de edad que no tiene acceso a los mismos bienes culturales.

Para Brito, cuando se habla de paradigma de la juventud se alude en sí a un reproche sociológico, pues “la situación de extrema pobreza en que viven grandes núcleos de población en los países latinoamericanos, incluyendo a México, nos muestra una imposibilidad estructural de inserción de muchos jóvenes en las estructuras formales de la sociedad”.²¹²

Así, hablar de juventud denota un lugar idealizado de tránsito para el cual no todos tienen acceso: “Las identidades juveniles se construyen mayoritariamente por fuera de la *formalidad social*; de esta manera, la identificación con los objetivos y valores culturales dominantes resulta compleja [...] La intensidad social de una gran mayoría de los sectores populares, no se constituye ni como trabajadores, ni como estudiantes, ni mucho menos como ciudadanos de las grandes metrópolis”.²¹³

²¹¹ Urteaga, *op. cit.*, pp. 60, 69. La autora evoca un discurso de Vasconcelos a propósito de los jóvenes de la posrevolución: “grupo de individuos que llegarían a dirigir el país, los futuros líderes de la revolución hecha gobierno” [...] Entre los atributos asignados a este prototipo joven, es decir, al modelo de cualidades que la revolución exigía de él, están: ser estudiante con espíritu de renovación, poseer una sana energía que descubre y reprueba la injusticia, estar comprometido con el pueblo, tener sentido crítico para decidir su propio destino y posteriormente dirigir a la sociedad”.

²¹² Brito Lemus, *op. cit.*, p. 51.

²¹³ Brito Lemus, *op. cit.*, p. 51.

En resumen, la construcción sociocultural de lo juvenil puede entenderse como formas institucionalizantes que la sociedad impulsa a través de normas y códigos de conducta, roles e imágenes específicas, para “*definir* en términos materiales y simbólicos las maneras de ser joven”:

Los discursos de las instituciones sociales han definido a los jóvenes como sujetos pasivos y los han clasificado en función de las competencias y atributos que la sociedad considera deseables para las generaciones de relevo que le darán continuidad; de tal manera que se tiende a cerrar el espectro de posibilidades de la categoría joven, y a fijar en una rígida normatividad los límites de la acción de este sujeto social.²¹⁴

4.9.2 Juventud y divergencia

Lo hemos reiterado a lo largo de este trabajo: la emergencia de la noción de identidad en las ciencias sociales puede explicarse a partir de las reivindicaciones identitarias históricamente situadas en la década de 1970. La idea de *lucha por el reconocimiento* nos da cuenta de la situación marginal en que se encuentra una variedad de sujetos y grupos entre los que destacan las minorías raciales y religiosas, las mujeres y los jóvenes.

La cuestión de la *diferencia* es consustancial al debate sobre las identidades. El otro es nuestra condición de existencia, es a partir de él como nos identificamos o diferenciamos para constituirnos como actores sociales. La identidad es pues un asunto social antes que psicologizante, de ahí que su abordaje parta en términos procesuales de *auto* y *hetero*- reconocimiento.

En ese sentido, las manifestaciones identitarias de ese entonces fueron una respuesta a la negativa de reconocimiento; una reacción contra el proyecto homogeneizante de la Modernidad, basado en los ideales de racionalidad, trabajo y progreso: “Las identidades no se constituyen por la identificación de un orden con el mundo, un grupo social o una tradición cultural, y ni siquiera con la individualidad misma. Se forman, al contrario, por desidentificación”.²¹⁵

²¹⁴ Urteaga, *op. cit.* p. 36.

²¹⁵ Texto de Alain Touraine, *apud* Roberto Brito Lemus, *op. cit.*, p. 44.

Hablando específicamente de los jóvenes, sostiene Brito, la construcción del sujeto se da más en términos divergentes que convergentes. Es a través de su praxis diferenciante con los adultos como se generan los procesos de integración y afinidad que encontramos en los grupos juveniles: “las identidades juveniles [se gestan] a partir de la desidentificación con los grandes objetivos y valores culturales dominantes”.²¹⁶

Con ello no queremos decir que el ser joven y devoto a SJT proporcione en sí una identidad, pero sí reforzar la idea que las identidades se constituyen de procesos de negociación con la otredad. La juventud es diversa y, como vimos con el caso SJT, es un sector de la población que tiende a remarcar con fuerza su *distinguibilidad*: “Las colectividades juveniles se distinguen del resto de la sociedad, básicamente por su *praxis cismática*; esta praxis constituye un modo de ser, una forma y un estilo de vida que materializan una subjetividad diferenciada, dotando de contenido a *la existencia juvenil*”.²¹⁷

La *praxis divergente* de los jóvenes se entiende como un mosaico de ideas, actitudes y comportamientos compartidos que le dan sentido de pertenencia a una generación (que percibe un *nosotros* distinto a los demás), aunque ello no quiere decir que todos perciban esa diferencia desde la misma perspectiva, esto es: que todos sean jóvenes de la misma manera.²¹⁸

Dicho de otro modo, los jóvenes no sólo son jóvenes con respecto a los adultos, sino porque en función de lo propiamente performativo resaltan su diferencia en distintos grados aun con respecto a sus iguales generacionales. Si se ha insistido en que los *sanjuderos* marcan las *diferencias* de manera más pronunciada (véase visible) que otros grupos, debemos subrayar que esto no sucede con la misma intensidad para todos los grupos juveniles: “La condición juvenil constituye un espacio simbólico donde cabe una serie de representaciones que nos remiten tanto a una juventud dócil como a sus manifestaciones más contestatarias y disidentes”.²¹⁹

²¹⁶ *Ibidem*, p. 43.

²¹⁷ *Ibidem*., p. 44.

²¹⁸ *Ibidem*.

²¹⁹ *Ibidem*., p. 56.

Si aceptamos la idea de que los jóvenes tienden a remarcar su diferencia simbólica (apariencia) y materialmente (actitudes y acciones concretas), con el caso SJT hemos visto que, cuando esa diferencia no coincide o incluso contradice la imagen institucional, los estigmas se convierten en parte central del *hetero* reconocimiento social.

Ahora bien, la historia nos muestra que la juventud no ha sido la misma a lo largo del tiempo ni tampoco la misma en todas las latitudes. Cuando citamos el caso de 1968, subrayamos dos posturas antagónicas acerca del ideal de la juventud. En el caso de México, a finales de los años sesenta recobra fuerza la desconfianza con respecto a los jóvenes. Si antes se hablaba de inmadurez bajo un ideal paternalista, ahora se hablará de rebeldía.

A decir de Urteaga, “ser joven desde finales de los años sesenta significó *ser sospechoso de* (de algún delito)”. Los estudiantes eran sospechosos de rebeldía social y política, los grupos juveniles eran sospechosos de delinquir.²²⁰ Si antes la escolarización era signo de integración y preparación, ahora sería señal de alerta. El paradigma de la juventud se ve así contrariado desde su propia cerrazón.²²¹

Mientras que las instituciones posrevolucionarias habían logrado implantar ideales poderosos acerca del lugar que *debían* ocupar los jóvenes en la sociedad,²²² las manifestaciones estudiantiles y un consolidado fenómeno del pandillerismo juvenil vendrían a replantear una vez más los miedos y las esperanzas en torno a dicho grupo etario.

Siguiendo a Urteaga, el ideal del joven estudiante en la posrevolución fue uno de los pilares fundamentales para legitimar una manera de *deber ser* a través de la cual éste obtendría preparación y alcanzaría la madurez. Este ideal de la

²²⁰ Urteaga, *op. cit.*, p. 105.

²²¹ *Ibidem*, p. 86. “Antes de entrar en los años cincuenta, las instituciones ya habían iniciado la asociación de equivalencia entre jóvenes pandilleros y delincuentes; es a través de esta representación como el sentido común conoce a los jóvenes de los sectores populares agregados hasta hoy en día”.

²²² Texto de Adolfo López Mateos (1858): “Son los jóvenes los que poseen la inspiración creadora con que la nación descubre sus mejores posibilidades: dominar los desiertos, los vastos escenarios de los mares, los contrastes impresionantes de nuestra geografía y los secretos de la naturaleza, cuya conquista corresponde a su voluntad de saber y al ansia de conocimientos que bullen en su mente y en su corazón”, Apud. Urteaga, *op. cit.*, pp. 79-80.

juventud era la tinta de contraste entre la integración y la desviación. Si el joven no se encontraba estudiando —conforme al estereotipo positivo—, en seguida levantaba sospechas sobre el lugar que ocupaba.

A manera de ilustración, “Los olvidados” (1950) de Buñuel da cuenta de un sector de la población que se aleja por mucho del ideal de la juventud planteado por el proyecto de Nación. Se trata de la representación de una manera de ser joven marginalizada, alejada de instancias de preparación como la familia y la escuela; de una imagen que confronta “el otro estereotipo del ser joven constituido de las instituciones, esto es, el ser estudiante”.²²³

A través de la ficción, “Los olvidados” retrata una manera distinta de vivir la juventud en la urbe, tal como se presenta en este trabajo con el caso SJT. La familia se sustituye por la *palomilla*, el hogar por los espacios públicos, la escuela por las enseñanzas de la calle, la maduración por la sobrevivencia, la comunicación por los códigos, el trabajo por la astucia, la integración por el conflicto.²²⁴

Hemos insistido que “cuando el accionar de algunos grupos juveniles no coincide con los límites de la imagen institucional de juventud se les estereotipa o estigmatiza con atributos profundamente desacreditadores”.²²⁵ ¿Pero qué sucede entonces cuando la imagen institucional de juventud pierde vigencia y sentido? ¿Qué sucede cuando el ideal ve debilitado su poder de contraste?

Como mencionamos anteriormente, la construcción social de la juventud consta de tres dimensiones opuestas: esperanza, miedo y decepción. Las dos primeras se entienden fácilmente cuando se les opone: imagen del joven integrado en la preparación vs. imagen del joven marginal o desviado. Pero a finales de los años sesenta ambos extremos parecieran converger en “sospecha”: imagen del joven revolucionario-disidente *plus* imagen del joven pandillero-delincuente. Por último, el tercer momento que prevalece hasta nuestros días: la imagen del joven apático, sin proyectos ni ideales.

²²³ *Ibidem*, p. 83.

²²⁴ *Ibidem*, p. 82.

²²⁵ *Ibidem*, p. 45.

A decir de Galland, las revueltas juveniles que habían caracterizado las décadas de 1960 y 1970 se fueron debilitando progresivamente, pero ello no quiere decir que el ímpetu divergente de los jóvenes se haya visto eclipsado. No hay que perder de vista que una década más tarde las conductas denominadas como desviantes se hayan convertido en un referente para hablar de juventud, a pesar de que ellas no conciernen más que a una minoría.²²⁶

No debe de extrañarnos entonces que aún en nuestros días los estudios sobre las pandillas callejeras (*street gangs*) de la Escuela de Chicago en la década de 1950 sigan marcando la pauta para analizar la juventud en términos de *divergencia*, la cual se relaciona directamente con los problemas de inserción social, y pareciera ser que entre más joven y menos favorecido socialmente se tiende más hacia ella:

[Resulta] más preciso hablar de un proceso de ‘deserción social’, que de inserción social. Porque los jóvenes están desertando de la escuela, de la familia, del trabajo formal, etcétera; en una palabra, de las instituciones, y éste es un fenómeno que hay que analizar con gran interés. La evidencia empírica nos muestra que la sociedad no está creando los espacios suficientes para los jóvenes; no cuenta con la capacidad suficiente para albergarlos y se está convirtiendo en su enemiga. En ese sentido, podríamos decir que las identidades juveniles se constituyen básicamente por fuera de la formalidad social, porque no se identifican con sus objetivos y los valores dominantes.²²⁷

A decir de Brito, los jóvenes —sobre todo aquellos que viven en sectores urbano populares— tienden a remarcar simbólicamente su distancia con respecto a los demás: la música, el estilo (look), el lenguaje, la sexualidad, las manifestaciones religiosas, las formas de socialización, etcétera. En ese sentido, los signos de diferenciación en el caso SJT expresan una resistencia ante el proyecto homogeneizante del ser joven en la Modernidad. Se trata en realidad de una búsqueda de “autonomía” para definirse socialmente.²²⁸

En ese tenor, la sociología propone la noción de culturas juveniles para referir a un conjunto de expresiones colectivas diferenciantes que se pronuncian

²²⁶ Galland, *op. cit.*, p. 109.

²²⁷ Brito Lemus, *op. cit.*, pp. 45; 51.

²²⁸ *Ibidem*, p. 57.

en el límite de lo institucional y de lo no-institucional. Para Carles Feixa, las culturas juveniles “señalan la emergencia de la juventud como nuevo sujeto social, en un proceso que tiene lugar desde fines de los años cincuenta, y que se traduce en la aparición de una microsociedad juvenil, con grados significativos de autonomía con respecto a las instituciones adultas, que se dota de espacios y de tiempos específicos”.²²⁹

La noción de culturas juveniles puede entenderse como “un punto de partida”, a través del cual podemos pensar a los jóvenes devotos de SJT en términos de diversidad y autonomía. Las culturas juveniles representan “un conjunto de significados, de prácticas, discursos, creencias, valores, actitudes, estilos, genéricamente y vagamente planteados que ayudan a delimitar ámbitos, universos, dimensiones, provincias, agregaciones y agrupaciones específicas de la vida social”.²³⁰

Así, las *bandas*, las tribus, las comunidades, los equipos, los *crews*, las asociaciones, los *kombos*, las *redes sociales* y toda otra forma de agregación o tendencia juvenil pueden ser entendidas como culturas juveniles, como manifestaciones simbólicas de *demarcación*.

Hemos insistido en que las identidades son un proceso social de identificación-diferenciación desde el cual los sujetos significan su mundo e interactúan con los *otros*. La necesidad de distinguibilidad es en realidad una necesidad de reconocimiento y de alguna u otra forma de integración negociada.²³¹

²²⁹ Rodrigo Díaz Cruz, “La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles”, en *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, op. cit., p. 23.

²³⁰ *Ibidem*.

²³¹ Brito Lemus, op. cit., p. 53. Otra noción de la que podemos echar mano para reforzar la idea de diferencia en las expresiones juveniles contemporáneas es la de contracultura. A decir del autor, “los movimientos contraculturales tienen como propósito generar un contrapeso a los modelos culturales impuestos y en última instancia, un espacio de tolerancia para la diversidad. Estos movimientos reivindican una nueva concepción de la vida y significan un rompimiento generacional. La contracultura constituye una forma de “emancipación” de la vieja sociedad, en la medida en que su cohesión no se mantiene únicamente por la fuerza y la violencia, sino también, mediante la cultura que establece su hegemonía sobre la mente de los hombres, quienes por lo tanto, no sólo se abstienen de decir lo que piensan sino que se someten a ella voluntariamente”.

Hablando propiamente de los jóvenes, dicho proceso se fundamenta en cuatro aspectos simbólicos que dan forma al sentido de pertenencia: la música, el look, el goce y el espacio social. En efecto, las culturas juveniles constituyen manifestaciones disímiles de ritmos, apariencias, placeres y lugares, cuyo advenimiento en el mundo social contrasta no sólo el paradigma unidimensional de la juventud misma (el estudiante en preparación), sino que nos permite pensar en lo social en términos de diversidad y por ende de oposición:

- a) Música. Según Urteaga, “la música es uno de los principios estructurantes y organizadores más importantes de la diferenciación-integración (y de la jerarquía de distinciones) de las culturas y prácticas culturales juveniles”. Calificaciones como *underground* y *mainstream* resultan instructivas en ese sentido. El consumo musical está incrustado en una serie de distinciones socioculturales “que proyectan una imagen que dice a otros qué tipo de persona se es”.²³²

En efecto, el joven que escucha música electrónica es percibido (y se percibe a sí mismo) como distinto de aquél que escucha música rock, e incluso estos dos actores pueden ser contrastados con alguien que consume ambos estilos, pues posee un gusto ecléctico y distinto. Así, el binomio juventud-música nos remite a un problema de status, en el cual el capital cultural funge como pieza clave para distinguirse a partir del *otro*.²³³

- b) Look. Una de las formas más comunes en que los grupos juveniles le otorgan sentido a su existencia es a través de la apariencia. Hacerse visible es sin duda uno de los elementos centrales de las culturas juveniles. El *look* es una forma de identificación y diferenciación que sirve como pivote para la interacción social de los jóvenes. Vestido, calzado, marcas, peinados,

²³² Urteaga, *op. cit.*, p. 173.

²³³ *Ibidem*, p. 174. A decir de la autora: “El capital cultural es una pieza clave en el sistema de distinción, en el cual las jerarquías culturales corresponden a las sociales y los gustos de las personas son un marcador predominante de clase. A pesar de altos niveles de ingreso y propiedad generalmente se correlacionan con altos niveles de capital cultural, el capital cultural es diferente del capital económico y los dos pueden entrar en conflicto”.

maquillajes, accesorios, posturas, tatuajes, *piercing*, etcétera, por mencionar sólo algunos, son los elementos de composición que expresan distintas maneras de ser y contrastarse.

En palabras de Díaz Cruz, los jóvenes se hacen “visibles a través de *performances*, es decir, creando su propia presencia”. La identidad en los jóvenes, desde ese punto de vista, es una “ceremonia definicional” que tiende a representar la cohesión y la unidad del grupo.

La cualidad distintiva de las ceremonias definicionales es que se despliegan ahí donde un grupo, por ejemplo una banda, sufre una crisis de invisibilidad, de inexistencia, de marginalidad, de inferioridad estructural, de dominio y desconocimiento por una sociedad o grupo más poderoso. [Y en algunos casos] pueden ser actos de reivindicación y resistencia, de creación e imaginación del futuro deseado.²³⁴

- c) Goce. A decir de Urteaga, “para los jóvenes, las prácticas de interacción y de afectividad asumen un papel muy importante en la construcción de sus nuevos *modos de estar juntos*, en sus formas de agregarse u organizarse y en la construcción de sus identidades individuales y colectivas”.

Este nuevo modo de interactuar, de sentir, experimentar y compartir en grupo nos plantea una forma lúdica de socialización (socialidad), cuya finalidad es “reunirse sin objeto ni proyectos específicos”.²³⁵

- d) Espacio social. Para Urteaga, la historia de la construcción social de la juventud puede entenderse como “la disputa entre los espacios –sociales y físicos– que la sociedad adulta asigna y norma para sus jóvenes y los espacios (simbólicos y físicos) de los que se dotan los propios jóvenes, por medio de sus prácticas culturales y simbólicas, para hacerse reconocer afirmativamente como jóvenes”.²³⁶

Cuando se habla de construcción social de las identidades en los jóvenes y SJT hay que subrayar que ésta es en sí una lucha por ocupar un

²³⁴ Díaz Cruz, *op. cit.*, p. 36.

²³⁵ Urteaga, *op. cit.*, p. 39.

²³⁶ *Ibidem*, pp. 188, 190. “Una lectura de los movimientos de los jóvenes en el espacio urbano revela trazados efímeros de itinerarios y rutas significativas en la ciudad, esto es, territorializaciones o apropiaciones simbólicas de espacios que transforman en lugares con una gran densidad afectiva”.

espacio no sólo en el imaginario colectivo, sino también en el ámbito de lo público. Las identidades suponen la apropiación de un territorio de significación (los días 28 a las afueras del templo de San Hipólito) que los acredite a partir de sus diferencias. Se trata de un espacio marcado por la diferencia, donde la disputa y la negociación simbólicas son la orden del día. Los espacios públicos son lugares de interacción y de conflicto, territorios de “choque entre los deseos adultos de orden y los deseos juveniles de desorden”.

En ese sentido, prácticas juveniles en el espacio público como “besarse, ignorar (o aparentar ignorar) la presencia adulta, hacer ruido, reírse y hablar de manera escandalosa, empujarse, golpearse, mirar a personas del otro sexo de su misma edad sin recato alguno (y hacerlo notorio al resto del grupo)” pueden interpretarse como maneras de marcar presencia y “medir los límites adultos prescritos sobre el uso de ese espacio”.²³⁷

4.10 La devoción juvenil de SJT: un enfoque desde la noción de anomia

Se dice que Jean-Marie Guyau fue quien originalmente acuñó el término anomia para referir al carácter relativo del deber en las sociedades modernas²³⁸. Sin embargo la interpretación que E. Durkheim le dio a los textos de Guyau se popularizó a tal grado que el sentido original quedó en el olvido. A continuación intentaremos actualizar el sentido original del término, a fin trazar una vía de análisis paralelo sobre la devoción juvenil de SJT.

Mientras que para Guyau la anomia refiere a la relatividad del deber moral en nuestras sociedades, y con ello enfatiza la diversidad de concepciones entre las que se debaten los seres humanos; para Durkheim la anomia tiene lugar cuando la sociedad –en tanto poder regulatorio de los sentimientos y actividades

²³⁷ *Ibidem*, p. 194.

²³⁸ Lidia Girola, *Anomia e individualismo, del diagnóstico de la modernidad de Durkheim al pensamiento contemporáneo*, Anthropos Editorial, España, 2005, p. 51: “Según Orru, Durkheim descubre el término anomia en los escritos de Guyau, de los que hace una reseña en la *Revue Philosophique*, en 1887”.

de los individuos en contextos de *efervescencia social*— entra en crisis y deja de ejercer su papel de contención de pasiones y aspiraciones²³⁹.

Siguiendo a Jean-Marie Guyau, la secularización de la moral es producto de una desmitificación del deber, de una duda que separa a lo religioso del dictamen de obligatoriedad moral y, por ende, ésta última se convierte en propiedad exclusiva de la conciencia individual.²⁴⁰ Guyau sienta “las bases para una concepción relativista e histórica de la moral”. Para el filósofo, los hechos y las sanciones morales “son contingentes y dependen de los usos y costumbres de cada sociedad. La moral en tanto principios universales es tan sólo un ideal, que no obliga a las personas de manera coactiva; la moral operante es, cada vez más, plural”.²⁴¹

En cambio, para Durkheim la anomia pone de manifiesto una transformación dolorosa o feliz donde los límites morales son frágiles y las sanciones débiles. Sin límites a los deseos, la *perturbación del orden colectivo* es la orden del día. En esa lógica, la moral es la garantía de la cohesión social. Ésta es fuente de solidaridad y, como tal, sirve de base para controlar los impulsos egoístas de los individuos. La anomia supone un desamparo moral en que los lazos sociales se ven seriamente afectados y reina el individualismo.²⁴²

Esta característica, propia de las sociedades europeas industrializadas, permite a Durkheim subrayar el alto grado de desintegración que afecta fuertemente los nexos que unen entre sí a los individuos, y los conduce a un progresivo aislamiento de la vida comunitaria.²⁴³ Para Durkheim, “la moral está ligada a la solidaridad, a la unión con los demás, y es lo opuesto al egoísmo, porque el egoísmo implica ruptura de los lazos solidarios”.²⁴⁴

Mientras que la visión de Durkheim sobre la anomia indica una falla de orden estructural que debe subsanarse, la de Guyau se asocia con un pluralismo

²³⁹ *Ibidem*.

²⁴⁰ Jean- Marie Guyau, *Esquisse d'une moral sans sanction ni obligation* (1a ed. 1884), Broché, París, 2008.

²⁴¹ Girola, *op. cit.*, p. 51.

²⁴² *Ibidem*, p. 31.

²⁴³ *Ibidem*, p. 30.

²⁴⁴ *Ibidem*, p. 35.

y libertad de elección que reblandece las ataduras del dogma y la tradición, apuntando así hacía la conformación de una sociedad futura:

Para Guyau la anomia no debe ser considerada un mal o una enfermedad de los tiempos modernos, sino su cualidad distintiva. Mientras que muchos pensadores sociales estaban preocupados por restaurar el orden social erosionado por la Revolución Industrial y el advenimiento del positivismo, Guyau presentó el riesgo intelectual de la anomia moral como el desafío de la nueva era. La gente moderna no puede apoyarse ya en la fe religiosa o en verdades trascendentes. Más bien, tienen que encontrar un estándar de conducta dentro de ellos mismos, en su impulso a la vida.²⁴⁵

En ese sentido, la anomia no describe una sociedad sin ley o en decadencia moral, sino una sociedad donde los discursos diferenciadores de las minorías encuentran la forma de hacerse presentes (véase de legitimarse). Hablando sobre el fenómeno religioso, sostiene L. Girola, Guyau nos adelantó que las congregaciones de orden religioso persistirían en el futuro, pero con un carácter menos constrictivo sobre sus miembros: “Habrá asociaciones con propósitos intelectuales, morales y estéticos. Pluralismo asociativo, pluralismo moral, en fin, la modernidad es para Guyau la era de la anomia, a la que ve definitivamente como un proceso progresivo, como un avance en la esfera moral”.²⁴⁶

En ese sentido, la propuesta de Guyau nos remite a la “cuestión de la diferencia” que hemos tratado a lo largo de esta tesis. La diversidad religiosa es un fenómeno que impacta con mayor fuerza que nunca a la región latinoamericana. Muestra de ello es que, durante las últimas décadas, en México hemos “experimentado un descenso constante en el porcentaje de población católica, a la par de un crecimiento exponencial de religiones no católicas (más particularmente

²⁴⁵ *Ibidem*, p. 52.

²⁴⁶ Girola, *op. cit.*, pp. 53-54.

de religiones no cristianas: protestantes, evangélicas y pentecostales), así como el aumento proporcional de quienes se manifiestan sin religión”²⁴⁷.

La pluralidad de credos refleja tanto una gradual pérdida de terreno de las iglesias centrales, como una serie de sincretismos e hibridaciones que nos permiten pensar la noción de identidad como agregación y divergencia. En ese sentido, la devoción de SJT puede ser entendida como una forma de religiosidad que ejerce cierta autonomía ante la institución católica.

A manera de una periferia que circunda la centralidad de la Iglesia, la devoción a SJT se presenta como una comunidad emocional y *desviante* en el seno del catolicismo, que pone de relieve los contrastes en torno a la representación de la religiosidad y la moral en el ámbito social.

Pero más allá de lo propiamente religioso, estamos frente a la emergencia de una forma de *socialidad*, donde la interacción, la afectividad y la experiencia compartida se caracterizan por ser festivas, *transgresoras*. Y es en ese sentido como resignificamos la noción de anomia para interpretar el fenómeno devocional en cuestión.

En esta tesis, hablamos de identidades para subrayar la intención de demarcación que está en juego en las culturas juveniles. A decir de Daniel Gutiérrez-Martínez, en los comportamientos anómicos “no deja de existir un sentido de pertenencia, pactos solidarios, honor, compromisos sentimentales, estrategias grupales y lealtades racionalizadas, todo ello superando la racionalidad supuestamente neutral de los sistemas políticos establecidos”.²⁴⁸

Así pues, hablar de un cambio religioso dentro de una sociedad considerada tradicionalmente católica no es poca cosa. Como hemos sostenido en la tesis, el estudio de las prácticas religiosas de una sociedad constituye la clave para una comprensión de su idiosincrasia. El fenómeno de *recomposición* ante el cual asistimos nos exige, en tanto que investigadores, reorientar la perspectiva de nuestras observaciones y dejar de considerar a lo religioso como un epifenómeno social; los efectos de la religiosidad contemporánea no son marginales a la

²⁴⁷ Reneé de la Torre; Cristina Gutiérrez Zúñiga, *op. cit.*, p. 7.

²⁴⁸ Daniel Gutiérrez-Martínez, *Anomia y tragedia en el mundo hispano*, prefacio de “La tajada del diablo, compendio de subversión posmoderna”, Michel Maffesoli, S. XXI Editores, 2005.

sociedad, sino que éstos constituyen un reacomodo medular de los cimientos sobre los cuales ella se erige.

No sólo somos testigos de una transformación de lo religioso, sino de una *transfiguración* de lo social que se acentúa a través de la metamorfosis de sus devociones. Después de todo, si se habla de nuevas formas de religiosidad, tendrá que hablarse también de nuevas formas de identidad y socialización, de nuevos tipos de moralidad a partir de las necesidades —véase proyecciones— reales y simbólicas de la sociedad contemporánea. Y por lo tanto de nuevos enfoques sociológicos y maneras de entender la trascendencia del hecho religioso.

V. Conclusiones

Cuando conversábamos sobre el desarrollo de esta tesis doctoral con nuestros alumnos, la pregunta en torno las conclusiones a las que hasta ese momento se había llegado estuvo siempre presente. Recuerdo que nuestras evasivas –lejos de aclarar que el trabajo de campo aún estaba inacabado– detonaban cuestionamientos respecto a las prácticas religiosas y profanas de los devotos jóvenes de SJT.

A pesar de nuestros esfuerzos docentes para desmitificar la noción de identidades –por abordarla como un fenómeno de pertenencia y diferenciación que nos permitía comprender los procesos de interacción social en contextos de estigmatización–, las interpelaciones se centraban en el estudio de caso, con temas como: la veracidad de la fe; la legitimidad de las peticiones; la divergencia de las prácticas religiosas; la estereotipación, la moda, los *kombos* y la discriminación.

Esto nos permitió no sólo observar un profundo arraigo en la concepción esencialista y homogeneizante de las identidades en el ámbito universitario, sino también una marcada tendencia a valorar la identidad del *otro* en términos de positivo o negativo. En ese sentido, en esta tesis se subraya una y otra vez los riesgos que corremos en nuestras academias al pensar la identidad de manera estereotipada, y prevenimos sobre los descuidos (véase valoraciones) más comunes que se cometen al estudiarla.

Las identidades no debe entenderse a manera de un *retrato total* de los actores sociales (individuales o colectivos). Banalizar de esa manera la identidad nos encierra en el terreno de los estereotipos y nos impide observar los matices y paradojas que le son propios.

En ese sentido, hablar de identidades para referir a un contingente tan heterogéneo como el de devotos de SJT es subrayar a todas luces la complejidad en las maneras de identificarnos o distinguarnos a partir del *otro* (véase de relacionarnos con). Pero nunca un intento para dibujar de manera única y definitiva su verdadera constitución y esencia.

Lo sostuvimos a lo largo del capitulado: nadie puede definir la *identidad total* de un actor social. En el mejor de los casos, podría proponer aproximaciones. A lo largo de este estudio tal idea se fue reforzando, sobre todo para contrastar testimonios que tendían a hacer tabula rasa del fenómeno en cuestión.

Bajo un categórico: *los devotos son así, de esta u otra manera*, la homogeneización es una constante en la percepción social de la devoción a SJT. Por sentido común reconocemos unidad en los grupos sociales, somos capaces de decodificar estéticas, de entender su diferencia desde lo ideológico y actitudinal, pero nos es difícil pensar la posibilidad de la diversidad dentro de lo que consideramos unitario; aceptar las paradojas propias de nuestra manera de distinguirnos y relacionarnos.

En ciencias sociales corremos el riesgo de seguir –por inercia– el mismo tratamiento de las identidades. De ahí que sea necesario insistir: las identidades son una cuestión virtual, carece de realidad tangible y por ello su entendimiento debe ir en función de tiempos y espacios específicos, ritualizados, pues en éstos donde ésta se hace visible. Pensar a la identidad en términos ontológicos o ideológicos limita los alcances de la noción para ayudarnos a comprender los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento de los devotos de SJT.

Intentar definir las identidades, por lo tanto, equivale a enfrentar un problema imposible de resolver, a engancharse en un objetivo inalcanzable. De ahí que resulte poco fructífero considerarla como un dato estabilizado y no como un proceso activo y complejo, históricamente situado. Si una de las principales tareas de la sociología en las últimas décadas ha sido desacralizar la idea de la identidad, tendríamos que preguntarnos en este momento qué tanto estamos contribuyendo como investigadores para consolidar dicha empresa, o bien –por el contrario– qué tanto hemos participado en la reproducción academizada de estereotipos y estigmas sociales con relación a grupos minoritarios.

Las identidades es un constructo sociológico que nos habilita para analizar los procesos de identificación y diferenciación de los actores sociales (individuales o grupales). Las identidades *unen* y *separan*, y en ese entendido hacen visibles las lógicas de distinguibilidad inherentes a la conformación de los grupos. Además,

se trata de una herramienta que nos brinda la oportunidad de inferir sobre los parámetros de interpretación y de representación que entran en juego durante las interacciones sociales.

Así pues, las identidades sociales se construyen de manera intersubjetiva y dinámica. La interacción con el *otro* es pieza fundamental en el reconocimiento que tenemos de nosotros mismos a través del tiempo. Dicho de otra manera, el *hetero* reconocimiento influye de manera importante en las maneras como eventualmente nos representamos como actores sociales.

En este trabajo observamos que las *hetero* representaciones sobre los devotos jóvenes de SJT tienden a ser negativas. Los adjetivos (*chakas*, *nacos*, *tepiteños*, *reggaetoneros*), las asociaciones (drogadicción, delincuencia, inmoralidad, moda) e incluso las sensaciones (asco, desagrado, repulsión) con que se les relaciona en el ámbito juvenil son instructivas en este sentido.

Esta constatación nos llevó a plantearnos las siguientes preguntas en nuestro estudio de caso: ¿de qué maneras asimilan el estigma social los devotos a SJT?, ¿cómo influye éste en su *auto* reconocimiento? ¿podemos considerar la identidad como reacción simbólica o fáctica ante el estigma?

El estigma es parte esencial en la percepción que tienen de sí mismos los distintos devotos a quienes entrevistamos. En distintos grados, uno a uno reconoce las formas como le afecta la mirada y las agresiones verbales de la gente. Algunos sostienen que no les importa mucho lo que piensen los demás, pero han llegado a caer en las provocaciones y responden con agresiones; otros lamentan que haya devotos violentos entre el contingente, pero defienden la diversidad del mismo (“no todos somos iguales”) y se afianzan a los símbolos que –en común– los distinguen.

En las respuestas de nuestros entrevistados, podemos entrever rastros del estigma y reacción que marca la devoción a Tadeo. La moda y la fiesta, por ejemplo, son dos componentes centrales en la reivindicación discursiva con que se *auto* reconocen. A decir de los testimonios, la figura de SJT es parte cotidiana de su vida; sean o no portadores de símbolos de contraste, consideran que éste

los acompaña en todo momento y que así será por siempre (más allá de las celebraciones del día 28).

La variedad de testimonios nos habla de un sentido de distinguibilidad que opera al interior de contingente de devotos a SJT. Mientras para algunos entrevistados la principal *diferencia* entre los miembros del contingente radica en el no consumo de drogas durante las celebraciones, para otros la *distinción* reposa en la profundidad de su compromiso religioso. En ambos casos, lo que observamos es que las respuestas a nuestra pregunta (sobre cómo se perciben entre sí los devotos) se articulan en el sentido del *hetero* reconocimiento.

Los devotos están al tanto de lo que se dice sobre ellos en la prensa, en las redes sociales, en los comunicados de la Iglesia. Y pareciera que desde esa trinchera responden “no somos iguales”. La generalización del estereotipo parece orientar las palabras con que se describen. La percepción sobre sí mismos contiene –de una u otra forma– una respuesta neutralizadora a la generalización negativa que los envuelve.

En esta tesis argumentamos que las identidades juveniles siempre se entienden en términos de divergencia, y en ese sentido, consideramos que la trascendencia del estigma es un indicador más que nos ayuda a entender los procesos de configuración identitaria en un grupo tan diverso como el de devotos de SJT.

En efecto, la identidad refiere siempre a una lucha simbólica por el reconocimiento, a una gestión del conflicto entre maneras diversificadas de ser y hacer. Y es desde esa perspectiva como quizá podamos entender muchas de las conductas rituales que se ponen en juego cada día 28 en las afueras de San Hipólito.

Si se habla de marginación y estigmatización, las celebraciones de SJT nos invitan a observar un esfuerzo anómico para recuperar el espacio público, para reivindicar la *diferencia*. ¿O cómo entender las peregrinaciones y su cierre impetuoso de avenidas? ¿El desalojo de pasajeros en el metro por parte de *kombos* juveniles? ¿El look temerario que a tantos infunde miedo y respeto? El

estigma señala indeseabilidad y es en ese sentido como entendemos la reacción identitaria de los devotos de SJT.

Durante nuestro trabajo de campo, pudimos constatar que los días 28 constituyen momentos de exaltación identitaria donde las diferencias entre devotos se difuminan, donde los límites entre el templo y la calle se extinguen. Se trata de formas de ritualización festivas que se renuevan cada mes, y en tanto tales evocan un sentido de pertenencia y continuidad en la creencia religiosa, a pesar de que fuera de esos momentos esta sensación pudiera disminuir considerablemente. A manera de intersticio, la fiesta de SJT atenúa las diferencias actitudinales y comportamentales entre los devotos jóvenes y no jóvenes. No importa si se entra al templo a rezar y cumplir con el dogma o si se permanece afuera celebrando de otras maneras (bailando, *cotorreando*), la performatividad religiosa de los días 28 cristaliza un sentido de pertenencia anómico y como tal una manera de asumir (véase enfrentar) en grupo el estigma social que la marca.

VI. Bibliografía

- Abric, Jean-Claude, *Prácticas sociales y representaciones* (1ª ed.1994)., ediciones Coyoacán, México, 2004
- Araya Umaña, Sandra, *Las representaciones sociales: ejes teóricos para su discusión*, FLACSO, San José, Costa Rica (Cuaderno de Ciencias Sociales, 127) 2002.
- Baudrillard, Jean, *Le paroxyste indifférent*, Grasset, París, 1997.
- Bauman, Zygmunt, *Identité*, Éditions de L'Herne « Carnets », París, 2010.
- Bataille, Georges, *Théorie de la religion*, Gallimard, París, 1973.
- Berger, Peter, *Le réenchancement du monde*, Bayard, París, 2001.
- Bobineau, Olivier; Tank-Storper Sébastien, *Sociologie des religions*, Armand Coli, París, 2007.
- Cailliau, Hesna, *L'esprit des religions*, Editions Milan, París, 2003.
- De la Torre, Renée; Gutiérrez Zúñiga, Cristina (coords.), *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Jalisco/El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán/Universidad de Quintana Roo/Secretaría de Gobernación/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, 2007.
- Donnadieu, Gérard, *Les religions au risque des Sciences Humaines*, Parole et Silence, París, 2006.
- Durkheim, Emile, *Les formes élémentaire de la vie religieuse* (1a. ed. 1912), PUF, París,1986.
- Eliade, Mircea, *La nostalgie des origines, Méthodologie et histoire des religions*, Editions Gallimard, París, 1971.
- , *Le sacré et le profane* (1a ed. 1957), Editions Gallimard, París, 1965.
- , *Occultisme, sorcellerie et modes culturelles*, Editions Gallimard, París,1978.
- Entwistle, Joanne, *El cuerpo y la moda, una visión sociológica*, Editorial Paidós, Barcelona, 2002.

Galland, Olivier, *Les jeunes*, Éditions la Découverte, París, 2002

Gaytán, Felipe, “La mirada incierta de los íconos: riesgo, religión y violencia”, en *Religiones y Culturas, Perspectivas Latinoamericanas*, México, Editorial Biblos, 2009, pp. 209-250.

Gauchet, Marcel, *Le désenchantement du monde, Une histoire politique de la religion*, Gallimard, París, 1985.

Giménez, Gilberto, *Identidades sociales*, México, Conaculta, 2009.

----- (coord.), *Identidades sociales y religiosas en México*, UNAM, México, 1996.

Godart, Frédéric, *Sociologie de la mode*, Éditions La Découverte, París 2011.

Goffman, Erving, *La mise en scène de la vie quotidienne, la présentation de soi*, Les éditions de minuit, Paris, 1973.

-----, *Stigmate. Les usages sociaux des handicaps* (1a. ed. 1963), Les Éditions de Minuit, París, 1975.

Gutiérrez-Martínez, Daniel (Coord.), *Epistemología de las identidades, Reflexiones en torno a la pluralidad*, México, UNAM, 2010.

-----, “Multirreligiosidad en la Ciudad de México”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. V, núm. 19, 2005, pp. 617-657.

-----, “Pluralismo religioso en la sociología de Max Weber”, México, Colegio Mexiquense-Documentos de Investigación, 2006.

-----, “La creencia en lo trágico, el culto a la Santa Muerte, en “Imaginario y religión, Caminos de la devoción popular en Brasil y México, Armazem Digital Comunicacao, Brasil, 2008.

-----, “Diversidad, etnicidad e identidades”, en *Anuario de antropología social de Uruguay*, Facultad de humanidades y Ciencias de la Educación, Universidad de la República, 2010.

Guyau, Jean-Marie, *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction*(1884), Paris, Broché, 2008.

Hervieu-Léger, Danièle, *Faut-il définir la religion? Questions préalables à la construction d'une sociologie de la modernité religieuse*, Archives de Sciences Sociales des Religions, Editions du CNRS, París, 1987.

Inegi, La diversidad religiosa en México, XII Censo de Población y vivienda 2000, México.

Jung, C.-G., *L'Homme et ses symboles (?)*, Paris, Ed. Relié, 2006.

Lazarotti, Olivier, *L'identité, entre ineffable et effroyable*, París, Armand Colin-Recherches, 2011.

Le Breton, David, *L'interactionnisme symbolique*, PUF, París, 2004.

Légal, Jean-Baptiste; Delouée, Sylvain, *Stéréotypes, préjugés et discrimination*, Dunond, París, 2008.

Lévi- Strauss, *L'identité*, PUF, París, 1977.

Lipovetsky, Gilles, *El imperio de lo efímero, La moda y su destino en las sociedades modernas* (1a ed. 1987), Anagrama, Barcelona, 1990.

Loza, Eduardo; Padgett, Humberto, *Los muchachos perdidos. Retratos e historias de una generación entregada al crimen*, Debate, México, 2012.

Maffesoli, Michel, *L'ombre de Dionysos, Contribution à une sociologie de l'orgie* (1a ed. 1982), Le Livre de Poche, París, 1991.

-----, *Le temps de tribus ; le déclin de l'individualisme dans les sociétés de masse* (1a ed. 1988), Le Livre de Poche, París, 1991.

-----, *La part du diable*, Champs-Flamarion, París, 2002.

Mannoni, Pierre, *Les représentations sociales*, PUF, París, 1998.

Marchal, Hervé, *L'identité en question*, Editions Ellipses, París, 1996.

Masclat, Olivier, *Sociologie de la diversité et des discriminations*, Armand Colin, París, 2012.

Mauss, Marcel, *Essai sur le don. Forme et raison de l'échange dans les sociétés archaïques* (1a ed. 1902-1903), PUF, París, 1968.

Mendoza Enríquez, Hipólito, "Los estudios sobre la juventud en México", *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. XVIII, núm. 52, septiembre-diciembre 2011, pp. 204-205.

Mucchielli, Alex, *L'identité*, PUF, París, 2002.

Nateras, Alfredo, *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*, Universidad Autónoma Metropolitana-Unidad Iztapalapa, México, 2002.

Palacios, Ana V, *Los estudios de representaciones en las Ciencias Sociales en México: 1994-2007, Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*. Época II. Vol. XV. Núm. 29, Colima, 2009, pp. 91-109

Reidl, Lucy M.; González, Alejandro (Coordinadores) *Juventud, cultura y consumo de sustancias en contextos escolares*, Porrúa Editores-UNAM, México, 2011.

Rivière, Claude, *Socio-anthropologie des religions*, Armand Colin, París, 2005.

Sen, Amartya, *Identité et violence*, Odile Jacob, París, 2006.

Simmel, Georg, *Le conflit*, Circé/Poche, París, 2003.

Trejo, José Antonio; Arzate Salgado, Jorge; Palermo Alicia I., (coords.), *Desigualdades sociales y ciudadanía desde las culturas juveniles en América latina*, UAEM, México, 2010.

Urteaga, Maritza, *La construcción juvenil de la realidad: Jóvenes mexicanos contemporáneos*, UAM-Juan Pablos Editor, México, 2011.

Revistas y periódicos

Acosta, Anasela, "San Judas está de moda", *Cuarto Oscuro*, núm. 93, México, 2008.

Donkers, Annick, "Identidad, un apunte para lo ambiguo", *Cuarto Oscuro*, núm. 93. México, 2008.

Dortier, J.-F. ; Testot, L, « Le retour du religieux, un phénomène mondial » in *Sciences Humaines : Dieu ressuscité, les religions face à la modernité*, no. 160, 2005, p. 30.

Gaulliau, Catherine, "L'identité dans l'ethnologie", en *Comprendre l'autre*, Le Point, París, 2011.

La Jornada, "La Santa de los desesperados", Reportaje especial, Mexico 2005.

Libros y fanzines religiosos

Velasco Piña, Antonio, *San Judas Tadeo: apóstol de las causas perdidas*, Grijalbo, México, 2009.

Devocionario al apóstol San Judas Tadeo, texto editado por Misioneros claretianos de México, México s/f.

“Glorioso Apóstol San Judas Tadeo”, texto editado por Misioneros claretianos de México, México, s/f.

“Más de 100 años en San Hipólito, desde 1892”, texto editado por Misioneros claretianos de México, México s/f.

Presencia apostólica, revista bimestral no. 50, *Conoce más a San Judas Tadeo*, Liga Nacional de San Judas Tadeo A.C. nov-dic de 2011.

Relación de hallazgos principales:

- La noción de identidades nos habilita para analizar los procesos de identificación y diferenciación de los actores sociales (individuales o grupales). Las identidades *unen* y *separan*, y en ese entendido hacen visibles las lógicas de distinguibilidad inherentes a la conformación de los grupos. Se trata de una herramienta que nos brinda la oportunidad de inferir sobre los parámetros de interpretación y de representación que entran en juego durante las interacciones sociales.
- Las identidades son una cuestión virtual, carece de realidad tangible y por ello su entendimiento debe ir en función de tiempos y espacios específicamente ritualizados. Pensar a la identidad en términos ontológicos o ideológicos limita los alcances de la noción para ayudarnos a comprender los procesos de *auto* y *hetero* reconocimiento.
- Las identidades sociales se construyen de manera intersubjetiva y dinámica. La interacción con el *otro* es pieza fundamental en el reconocimiento que tenemos de nosotros mismos a través del tiempo. Dicho de otra manera, el *hetero* reconocimiento influye de manera importante en las maneras como eventualmente nos representamos como actores sociales.
- El cruce de los términos identidad y estigma abre contribuye a la reflexión teórica en torno a las lógicas de pertenencia y demarcación que utilizan los actores sociales en el ejercicio de sus interacciones cotidianas. En tanto que las identidades estigmatizadas constituyen casos paroxísticos a partir de los cuales podemos abonar el estudio de los procesos de configuración identitaria.
- Durante nuestro trabajo de campo, pudimos constatar que los días 28 constituyen momentos de exaltación identitaria donde las diferencias entre devotos se difuminan, donde los límites entre el templo y la calle se extinguen. Se trata de formas de ritualización festivas que se renuevan cada mes, y en tanto tales evocan un sentido de pertenencia y continuidad en la creencia religiosa, a pesar de que fuera de esos momentos esta sensación pudiera disminuir considerablemente. A manera de intersticio, la fiesta de SJT atenúa las diferencias actitudinales y comportamentales entre los devotos jóvenes y no jóvenes. No importa si se entra al templo a rezar y cumplir con el dogma o si se permanece afuera celebrando de otras maneras (bailando, *cotorreando*), la performatividad religiosa de los días 28 cristaliza un sentido de pertenencia anómico y como tal una manera de asumir (véase enfrentar) en grupo el estigma social que la marca.