

Título ponencia: Actos performativos y construcción corporal de las/os jóvenes devotos de San Judas Tadeo en la Ciudad de México

Eje temático: Conflicto, resistencia y cuerpo en niños, niñas y jóvenes.

Mesa 2: Tendencias emergentes y praxis alternativas: el cuerpo y arte como producción de subjetividades.

Autora: Marlene Guadalupe Vizuet Morales¹.

Introducción

El propósito de este trabajo es exponer algunas reflexiones en torno a la relación de las categorías de análisis: identidad, cuerpo y religiosidad, pues desde una perspectiva sociocultural resulta clave comprender la manera en que se hacen evidentes los signos exteriores de pertenencia; así como la trayectoria que marcan las corporalidades en el espacio, y sobre ellas mismas.

Estas reflexiones surgen como parte de mi proyecto de investigación de tesis de licenciatura en la cual planteo como objetivo principal conocer el significado que tiene la apropiación de los signos religiosos en la producción corporal de las y los jóvenes devotos de San Judas Tadeo como parte de su proceso identitario. Para esto utilicé como herramientas metodológicas la entrevista de corte biográfico, asimismo hice uso de fotografías² como un dispositivo para leer el cuerpo.

¹ Estudiante de Comunicación y Cultura, en la Universidad Autónoma de la Ciudad de México. Fundadora y miembro del Centro de Investigación y Análisis Cultural. Colabora en Liberalia Colectivo Itinerante A.C. en la gestión y promoción de eventos artísticos y culturales. En proceso de titulación con el tema *Construcción corporal de las y los jóvenes devotos de San Judas Tadeo*. Sus temas de interés son las culturas juveniles, las corporalidades, los estudios culturales y el uso de la fotografía como instrumento para la investigación social. Ha participado en cinco exposiciones fotográficas colectivas y tres individuales en espacios culturales del Distrito Federal, Estado de México y Oaxaca. marlene.vizuet@gmail.com

² *El Orgullo Sanjudas* es un proyecto fotográfico documental realizado junto con Óscar Hernández. En él, registramos la manera en que las y los jóvenes construyen su corporalidad en relación a su devoción por San Judas Tadeo. Nuestra intención es mostrarlos como protagonistas del espacio del Templo de San Hipólito en la Ciudad de México, por lo que ponemos énfasis en retratar las posturas, las miradas, los gestos y la indumentaria; con la finalidad de repensándolos fuera de los estigmas mediáticos. Este proyecto lo comenzamos en febrero de 2013 y aún continúa en desarrollo.

La centralidad de los sujetos de mi investigación está situada en las y los jóvenes *sanjudas*, –como se les conoce popularmente– que, en su mayoría provienen de colonias y/o barrios periféricos de la Ciudad de México y la zona Metropolitana como: Cuatepec, Neza, Chalco, Ecatepec e Iztapalapa, entre otras. No necesariamente pertenecen a alguna cultura juvenil, pero se conectan simbólicamente como parte de una adscripción identitaria religiosa por su devoción a San Judas Tadeo los días 28 de cada mes en el Templo de San Hipólito³.

Los anclajes de la devoción

Poco se sabe de quién fue San Judas Tadeo, pero dentro de la historia católica se le ubica como primo y discípulo de Jesús de Nazaret. Sin embargo, esta devoción surge como producto, principalmente de la migración de Italia y España de la Congregación de los Misioneros Hijos del Inmaculado Corazón de María, conocidos como Claretianos.

Los primeros registros que se tienen de la imagen de San Judas en la Ciudad de México se sitúan entre 1955 y 1968, la cual provenía de Estados Unidos y fue albergada en el Templo de San Hipólito en donde los santos principales eran San Hipólito y San Casiano nombrados: Patronos de la muy noble, insigne y muy leal Ciudad de México.

San Judas Tadeo es considerado uno de los muchos «santos salvadores», por lo que la fe que se le tiene está encaminada para las situaciones difíciles que en algún momento de la vida experimentan los individuos. La devoción a dicho santo se enmarca en un contexto de desesperanza social en el que las «causas sin esperanza», por las que le piden y ante las cuales él interviene, son de índole: económico, laboral y de salud. No obstante, persiste en el imaginario social la idea de que San Judas Tadeo es el encargado de proteger negocios ilegales, esto se ha propagado porque entre los devotos se encuentran grupos que socialmente han sido y siguen siendo estigmatizados: prostitutas, presos, migrantes, e incluso adscripciones juveniles como los *reggaetoneros*, etcétera.

La devoción por dicho santo se inscribe como una manifestación religiosa popular, en la que resaltan matices sincréticos que se producen al mezclarse «varios sistemas religiosos: las cosmovisiones indígenas familiarizadas con la magia, el curanderismo, el animismo y el

³ El Templo de San Hipólito fue fundado como insignia de la conquista de la Ciudad de México el 13 de agosto de 1521, de ahí que a San Hipólito se le considerara Patrón de la Ciudad de México. (Tercero, 2010, p.9).

“paganismo”, el catolicismo articulador de la devoción a los santos y vírgenes, el milagro y el ritualismo, pero también la espiritualidad nueva era y la neoesoteria.» (De la Torre, 2013, s/p).

En la actualidad se considera a San Judas Tadeo como el segundo santo más venerado en la Ciudad de México, sólo es superado por la Virgen de Guadalupe. Entre los principales feligreses se encuentra gran cantidad de jóvenes, lo cual no resulta tan sorprendente si tomamos en cuenta que este santo se presenta como un ofertador de sentido ante el panorama desigual, violento e inseguro en el que se desenvuelven cotidianamente millones de jóvenes en México. Las y los jóvenes, reinterpretan los símbolos religiosos con la finalidad de ayudarse a sí mismos, para resolver las «causas difíciles» que se les presentan; en otras palabras, San Judas Tadeo es el elemento que tienen a la mano para obtener de manera simbólica o material una respuesta a sus necesidades –afectivas, económicas, personales, etcétera–.

Son notorias las prácticas devocionales que se instauran dentro y fuera del Templo de San Hipólito, las cuales dejan ver como los creyentes se instalan en un punto paralelo que les permite entrar y salir de la institución religiosa, lo que Berger nombró: *secularización subjetiva*; en el sentido que otorga al sujeto «rangos de libertad sobre la selección de sus marcos creyentes» (Berger citado en De la Torre, 2013, s/p).

De esta manera se visibilizan nuevas práctica y rituales, que escapan del Templo –institución religiosa– para trasladarse al espacio cotidiano de los sujetos creyentes:

En la actualidad lo religioso se práctica constantemente fuera de las iglesias, en lugares de tránsito continuo, algunos cargados de memoria e historia [...] o en espacios de transito, o como los definió Marc Augé “no lugares” (las calles y carreteras, aeropuertos y estaciones de metro). Pero también asociados con prácticas de desterritorialización [...] rutas de emigración, zonas fronterizas, comercios ambulantes, espacios de anonimato, territorios de violencia (De la Torre, 2013, s/p).

En este sentido, considero que el cuerpo –en tanto territorio– es un espacio en el cual las y los jóvenes *sanjudas* exhiben y muestran su adscripción religiosa, lo cual permite ver otra forma en la que la religión sale de las instituciones y se corporeiza. De manera que San Judas Tadeo les

otorga –a las y los jóvenes– un sentimiento de pertenencia así como las certezas para seguir adelante haciéndoles ver que perdidos no están; y por el otro, se vuelve un referente de poder, el cual ejercen a través de símbolos y artefactos que incorporan a su estética corporal, mediante la cual se visibiliza su presencia en el espacio urbano.

Las iconografías identitarias

La construcción de la imagen social de las y los *sanjudas* pasa por el diseño de su estética corporal, en la cual integran como un accesorio de su indumentaria la imagen de San Judas Tadeo que en la puesta en escena de sus corporalidades aparece como un «actor no humano» (Díaz, 2001) que los conecta como parte de una adscripción identitaria religiosa.

Las acciones que realizan los jóvenes *sanjudas* entorno a la devoción a San Judas Tadeo con relación a la construcción de su estética corporal y su forma de convivencia representa una performatividad, entendida como la repetición estilizada de actos que transforman y cargan de sentido la realidad de estos jóvenes (Butler, 1998, p. 297). De ahí que, los jóvenes *sanjudas* mediante su corporalidad se autoafirmen como devotos de San Judas Tadeo, sin olvidar la carga peyorativa que se le ha atribuido al santo.

La función performativa del cuerpo no sólo enuncia cosas sino que habla, comunica y presenta códigos por medio de los cuales actúa. Una de las formas de comunicar es mediante la vestimenta, por lo que en las y los jóvenes *sanjudas* encontramos marcas identitarias en: playeras con la imagen de San Judas Tadeo, pulseras, gorras, bolsas, aretes, escapularios y collares, mochilas, etcétera, e incluso la estatuilla del santo –figura de yeso, resina, hueso, fibra de vidrio– se vuelve una extensión del cuerpo, en el sentido que exponen sobre él elementos que asemejan a los jóvenes con el santo, otorgándoles un grado de pertenencia que desvanece la frontera entre el devoto y el santo, es decir, se lo apropian.

Asimismo, la religiosidad inscrita en el cuerpo aparece por medio de tatuajes en donde resalta la imagen de *sanjudas* pero también en grabados de forma temporal (sellos rellenos de diamantina, tatuajes de *hena*) que se colocan en las mejillas, en sus brazos, con la intención de hacer notoria su devoción, en ocasiones estas imágenes van acompañadas de leyendas de agradecimiento, de arrepentimiento, de amor a la madre; así mismo aparecen simpatías por otros

santos como por ejemplo: Mal Verde, la Santa Muerte, el Señor de Chalma y por supuesto la Virgen de Guadalupe.

Debido a la capacidad comunicativa que posee el cuerpo los elementos expuestos sobre él cobran gran significado en la construcción identitaria de los jóvenes, ya que como señala Alfredo Nateras: « los cuerpos y sus imágenes se dramatizan y ponen en escena y en el escenario de las historias sociales y las vicisitudes de las vidas cotidianas» (Nateras, 2010, p. 233).

En este sentido, se puede decir que a las y los *sanjudas* mostrar su devoción les hace sentirse muy orgullosos; ya que en ningún momento esconden o tapan los símbolos que los identifican como devotos, sino por el contrario los muestran abiertamente en el espacio público del Templo de San Hipólito, en el metro, en los lugares cercanos al templo y también en sus comunidades.

Asimismo, la circulación de las corporalidades deja ver la manera espectacular y ritualizada con la que han construido su presencia; las posturas –a veces encorvada por el peso de la imagen que cargan, otras rectas haciendo énfasis en marcar sus músculos, en el caso de los hombres, mientras que las mujeres se muestran suspicaces–, la manera de caminar – balanceándose, otras con pasos firmes, apresurados, a veces cansados–, la mirada, en ocasiones sostenida, confrontadora, otras inclinada –en el momento de oración–, el uso de ropa y accesorios con emblemas religiosos, el modo de hablar; en sí todo el performance que realizan mes con mes, con la intención de ganar un espacio de visibilidad que les permita comunicar su devoción. De ahí que considero que el mostrarse con orgullo en el espacio público también les provee de respeto ante los otros, sean estos devotos o no.

En la construcción corporal de las y los *sanjudas* destacan dos niveles comunicativos, el primero tiene que ver con el efecto buscado, es decir, con la finalidad de apropiarse de los símbolos religiosos y los exhibirlos en su cuerpo, y el segundo es la intención de obtener algo a través de esa apropiación.

En el efecto buscado encontramos ese «algo» que se quiere decir por medio de su corporalidad. En el caso de las y los *sanjudas* notamos que el uso de la imagen de San Judas Tadeo tiene que ver con el reconocimiento de su adscripción religiosa, por lo que la

incorporación de elementos alusivos a dicho santo logra un efecto garantizado que es el de la clasificación, ya que cada joven imprime en su imagen una etiqueta que lo define ante la mirada de los demás y de sí mismo.

Asimismo, la intención está relacionada con la necesidad de obtener «algo» mediante el uso y la apropiación de los símbolos religiosos. De ahí que por un lado se encuentra la creación de la presencia social por medio de los «atributos *particularizantes*» (Giménez, 2012, p. 197). Por el otro –quizá el más importante– destaca el uso del cuerpo como exvoto, es decir, el cuerpo se vuelve un espacio donde por medio de las inscripciones y apropiaciones religiosas se expresa de manera visual la gratitud y el agradecimiento como una ofrenda en virtud de la ayuda recibida.



1Hernández y Vizuet. (2013). Serie: *El Orgullo Sanjudas*, Ciudad de México.

En la fotografía se puede observar algunas de las formas de uso que se les da a los objetos religiosos y cómo los hacen partícipes de su estética corporal, por ello hay jóvenes que personifican al santo vistiendo a semejanza de él, cargando una imagen de San Judas Tadeo –sea en forma de estatuilla o en cuadro– que según los devotos entre más grande sea ésta se demuestra la fe que se le tiene al «patrón» incluso hay quienes añaden decoran al santo con elementos que los identifican con sus portadores, o bien hay otros que lo llevan plasmado en su piel como un símbolo de protección o con la intención de perpetuar su fervor religioso.

«Me vestí de San Judas, use el manto por un año para agradecerle por la llegada de mi bebé», «Le dije si tú me sigues ayudando, no a darme dinero porque eso yo lo voy a conseguir trabajando, si tú me ayudas a ya no drogarme a ya no actuar mal yo me hago tu tatuaje, tu silueta aquí en mi pie», «Yo le dije: sabe que patrón pues hágame el paro, sáqueme de aquí, [...] por eso me hice el tatuaje porque es lo más grande que me ha dado el jefe».⁴ En estos testimonios, encontramos el sentido que tiene para las y los jóvenes *sanjudas* tanto el «dar» como el «recibir». Ambas acciones se ejercen sobre el cuerpo y es por medio de éste mismo que expresan su agradecimiento.

Por lo anterior, se puede decir que las prácticas corporales que realizan las y los jóvenes *sanjudas* con relación a su devoción giran en torno de exaltar las marcas identitarias que los integra socialmente y que van de acuerdo con la identidad religiosa y juvenil que quieren representar; pero también para obtener una retribución simbólica o material que logre solventar sus necesidades.

La puesta en escena de las corporalidades de las y los *sanjudas*

Quizá el performance de las y los *sanjudas*, da cuenta de la búsqueda de un reconocimiento social en una sociedad que tiende a discriminarlos, a segregarlos por su apariencia, por su condición de clase social, por depositar sus creencias en un santo que supuestamente acoge «delincuentes», pero sobre todo porque la estética que representa a estos jóvenes responde con la imagen de lo que en la lógica moderna no se quiere ser: «ser pobre», de ahí que se desprende una supuesta relación entre pobreza-delincuencia como si ésta fuera un determinante.

Si bien las y los jóvenes *sanjudas* actúan mediante sus corporalidades, encontramos que para ellos resulta atractivo que los otros vean su adscripción religiosa. Sin embargo, no podemos dejar de lado la resonancia gregaria que poseen los atuendos, lo cual se complejiza al relacionarlo con su condición de clase, con la vestimenta, el aspecto e incluso los rasgos físicos, a partir de estos códigos múltireferenciales se han valido las estrategias biopolíticas para crear un supuesto vínculo con la «delincuencia», lo cual coloca a estos cuerpos como «ingobernables» por

⁴ Fragmentos de entrevistas realizadas a jóvenes devotos de San Judas Tadeo durante los meses de marzo, abril, mayo y junio de 2014.

lo que se justifica tanto mediática, institucional y socialmente la vigilancia, el control y la represión hacia estos jóvenes.

Un ejemplo es la ejecución del «el operativo barredora», la cual se llevo a cabo el 28 de enero de 2012, con la intención de desalojar a las y los jóvenes que cada 28 de mes se congregaban en ese espacio –fuera para descansar, convivir con los amigos, y en algunos casos para bailar y generar un ambiente de fiesta–. La presencia policiaca se justificó diciendo que era para evitar que los jóvenes se drogaran en ese lugar, su implementación fue de manera violenta, hubo varios jóvenes detenidos y el espacio quedó a resguardo de las autoridades. Desde esa fecha los días 28 de mes la presencia policiaca es cada vez mayor y se les sigue sometiendo a constantes revisiones, lo que he podido observar es que las detenciones y revisiones son arbitrarias y basadas en la apariencia.

Lo anterior nos habla de las detenciones basadas en lo que se conoce como el delito de «portación de cara» donde la principal sospecha radica en la ropa, el aspecto, el comportamiento pero sobre todo en el color de piel. Dicho delito forma parte de las políticas de la «tolerancia cero», las cuales funcionan como un dispositivo para «criminalizar a la pobreza», en la medida que la vida de los pobres está en la mira de una mayor vigilancia y mayor control, no sólo por la policía sino también por los servicios sociales, incluso se han trazado «tipologías» de las personas y una especie de cartografía de la exclusión basada en la definición de perfiles individuales o familiares de «precariedad» (Wacquant, 2000, p. 126).

Asimismo, los códigos estigmatizantes con los que se ha caracterizado a las y los *sanjudas* se hacen notorios en notas periodísticas donde aparecen como objeto de burla en los que se hace énfasis en su estética corporal y la relación que mantienen con San Judas Tadeo al que describen como “santo de delincuentes”; para muestra el trabajoseudoperiodístico publicado en el sitio web de la revista Chilango:

“Al ser una tribu que tiene poco contacto con el resto de la sociedad, han tenido que buscar la forma de embellecer su cuerpo mediante el uso de accesorios y modas diferentes. [...] ambos sexos comparten el gusto por los collares de colores verde y blanco, y por las cosas brillosas, que en su idioma llaman *bling bling*. [...]

Ellos tienen un ritual ancestral (más o menos de hace unos 10 años para acá) en donde cada día 28 del calendario gregoriano hacen una peregrinación desde sus lugares de origen para llegar a un lugar al que en ese día casi sólo está permitida la entrada para ellos”.⁵

En este discurso encontramos huellas que hablan de desprecio hacia un sector social, ya que no es sólo la nota periodística sino también los comentarios –principalmente de personas jóvenes– que se suscitan a partir de ésta, por medio de los cuales se clasifica e inferioriza a los jóvenes devotos. De acuerdo con Olga Sabido Ramos se trata de un «desprecio hacia abajo» el cual es: «aquél que sienten los que sustentan o creen sustentar una relación de superioridad frente a los inferiores» (Sabido, 2012, p.164).

Dichas representaciones mediáticas y estrategias de control evidencian la disputa por el control del cuerpo de las y los *sanjudas*; pues por un lado –estas instancias– lo conciben como un objeto sobre el cual hablan y han construido una imagen social estigmatizada así mismo se intenta normar y gobernar su cuerpo por medio de la disciplinas. Por el otro, se encuentra el sentido que tiene para las y los jóvenes su cuerpo, el cual es lo único que les pertenece por lo que éste se vuelve un territorio donde inscriben los signos que los identifican y diferencian de otros.

Las y los jóvenes *sanjudas* no son agentes pasivos a las estrategias biopolíticas que intentan controlarlos, sino por el contrario al significar su cuerpo como algo suyo les permite responden mediante tácticas de resistencia planteadas desde el propio cuerpo, entrando así en un proceso de biocultura, el cual, siguiendo a José Manuel Valenzuela comprende por un lado la biopolítica y por el otro la biorresistencia.

La biocultura implica la dimensión biopolítica definida desde el conjunto de dispositivos establecidos por los grupos dominantes para controlar, disciplinar y generar cuerpos disciplinados que actúen de acuerdo con sus intereses [...] también implica la biorresistencia, definida como el conjunto de formas de vivir y significar el cuerpo por parte de personas o actores y grupos sociales en clara

⁵ Cfr. Son varios los medios que se han encargado de desacreditar las prácticas culturales del agrupamiento reggaetonero, un ejemplo claro son las publicaciones del sitio web: <http://www.chilango.com/ciudad/nota/2012/07/19/nuestro-analisis-sobre-el-reggaeton> [Consultado 18 de marzo de 2014].

resistencia, disputa o desafío a las disposiciones biopolíticas (Valenzuela, 2009, p. 27).

Por lo anterior, considero que a través del orgullo –visto como una táctica de biorresistencia– que les provee el sentirse parte de algo, dichos jóvenes significan, tejen y resignifican sus biografías dentro de un contexto que los margina por no cumplir con las expectativas neoliberales que configuran el “ser” y “deber ser” joven y que incluso ha hecho se les califique como irracionales por apostar el sentido de sus vidas al santo de las causas difíciles. De esta manera, el sentirse orgullosos de ser devotos de San Judas Tadeo y al hacerse visibles en el espacio público, les permite sentirse respetados, superiores, íntegros, dignos y poderosos ante los otros.

Con esto quiero decir, que estos jóvenes utilizan su cuerpo como un canal para expresar por medio de intervenciones, inscripciones y signos, su afiliación religiosa pero también con la intención confrontar mediante su imagen a aquellas disposiciones normativas –por ejemplo: el operativo barredora, discurso mediático, discurso religioso–.

Por todo esto puedo decir que ser joven y ser devoto de San Judas Tadeo, no es ser delincuente, conocerlos permite reconocerlos socialmente, no de la manera en que se les ha representado mediáticamente, sino como jóvenes inmersos en circunstancias y estructuras que los han dejado fuera.

Bibliografía

- Butler, J. (1988). “Actos Performativos y Construcción del género: un ensayo sobre la fenomenología y teoría feminista”. En *Debate Feminista*. Núm. 18 (Diciembre 1998). Documento [WWW] Disponible en: <http://www.debatefeminista.com/PDF/Articulos/actosp433.pdf> [consultado 12 de marzo de 2013], pp. 296-314.
- De la Torre, R. (2013). “La religiosidad popular: encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México)”, en revista electrónica, *Ponto Urbe*, Núm. 12, año 7, agosto 2013. Documento [WWW] Disponible en: <http://www.pontourbe.net/> [consultado 25 de junio de 2014].

- Díaz, R. (2002). “La creación de la presencia. Simbolismo y performance en grupos juveniles”. En Alfredo Nateras (coord.). *Jóvenes, culturas e identidades urbanas*. México, UAM-I, Miguel Ángel Porrúa, pp. 19-41.
- Giménez, G. (2012). “Introducción al estudio de las identidades urbanas”. en A. H. Treviño Carrillo (coord.), *Subjetividad y ciudad*, México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México, pp. 181-237.
- Nateras, A. (2010). “Performatividad. Cuerpos juveniles y violencias sociales”. En: Rossana Reguillo (coord.), *Los jóvenes en México*, México: FCE, CONACULTA, pp. 225-261.
- Sabido, O. (2012). “El problema del extraño desde el sentido y el cuerpo”. En *El cuerpo como recurso de sentido en la construcción del extraño. Una perspectiva sociológica*. España: UAM-Azcapotzalco, Sequitur, pp. 127-176.
- Tercero, M. (2010). *San Judas Tadeo, santería y narco*, México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Valenzuela, J. M. (2009). “Introducción. Decálogo para repensar las certezas”. En *El futuro ya fue. Socioantropología de l@s jóvenes en la modernidad*, México: Colegio de la Frontera Norte, Casa Juan Pablos, pp. 19-51.
- Wacquant, L. (2000). *Las cárceles de la miseria*, Traducción: Horacio Pons, Argentina: Manantial.