

# La “casa de san Juditas”: un acercamiento teórico-metodológico desde la Geografía

Thania S. Álvarez Juárez<sup>1</sup>

## RESUMEN

En el presente artículo se expone un vacío respecto a los estudios de religión y el espacio sagrado, en el campo de la Geografía de México, pues existe una marginación del tema. En este trabajo se manifiestan las limitantes teóricas y metodológicas para el abordaje del espacio sagrado desde la Geografía, y se rescatan algunos estudios de antropología y sociología, para un acercamiento al culto de san Judas Tadeo, el santo de las causas difíciles, en la Ciudad de México. Asimismo, se presenta una propuesta de trabajo de campo, desde la etnografía, pero con perspectiva espacial y territorial.

**Palabras clave:** espacio sagrado, religión, Geografía, metodología y etnografía.

## The “house of san Juditas”: a theoretical-methodological approach from Geography

### ABSTRACT

In this article, a gap is exposed regarding the studies of religion and sacred space, in the field of Geography of Mexico, since there is a marginalization of the subject. In this work the theoretical and methodological limitations for the approach to the sacred space from Geography are manifested, and some studies of anthropology and sociology are rescued, for an approach to the cult of San Judas Tadeo, the saint of difficult causes, in the City from Mexico. Likewise, a field work proposal is presented, from the ethnography, but with a spatial and territorial perspective.

**Keywords:** sacred space, religion, Geography, methodology and ethnography.

## Introducción

En el presente artículo, se exponen algunos antecedentes teórico-investigativos del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito y San Casiano, colonia Guerrero, en el Centro Histórico, alcaldía Cuauhtémoc, de la Ciudad de México, siguiendo la línea de mi tesis de doctorado, *Apropiaciones*

<sup>1</sup> Doctora en Geografía por la Universidad Nacional Autónoma de México y realizando estancia posdoctoral en la Escuela Nacional de Antropología e Historia.

*espaciales y funciones asociadas al culto de san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, Ciudad de México* (Álvarez, 2020). Esto a fin de dar cuenta del vacío académico existente de estudios del culto desde un abordaje propiamente geográfico, y se recuperan algunos trabajos que dan importancia al espacio y al territorio, sin ser investigaciones geográficas.

Para dar paso a la estructura conceptual, se analiza el concepto de espacio sagrado, desde un abordaje latinoamericano; se expone la desigual evangelización por parte de la Iglesia Católica en territorio mexicano, y de la apropiación de sus espacios sagrados en la “Conquista” española, que fueron, en parte, factores configuradores de una religiosidad popular. Respecto a este término, cabe decir que ha sido muy debatido por ser, para muchos académicos, un término excluyente; sin embargo, este artículo la aborda como una creación del pueblo y una aportación al campo religioso.

Aunado a ello, se rescata el análisis de la religión desde la Geografía como apropiaciones del espacio mediante creencias y devociones fundamento de identidades que se territorializan. Así, en Latinoamérica, las peregrinaciones son expresiones de la religiosidad popular creación de un sector social oprimido que, mediante estas, busca impugnar la estructura social, se apropia del espacio y territorializa su fe, al tiempo que se visibiliza. Así, un espacio sagrado o templo, en tanto centro de peregrinaje, si bien tiene una función devocional, también puede representar un espacio de enunciación política y de festividad.

En el templo de San Hipólito y San Casiano, los devotos y peregrinos del culto a san Judas Tadeo (sanjuderos), configurado, “predominantemente”, por subalternos o grupos marginados, encuentran un espacio sagrado al tiempo que un espacio de enunciación política y festividad urbana, lo apropian y lo hacen suyo cada 28 de mes, dentro del caos, el olvido y el despojo que representa la vida en la Ciudad de México, como urbe latinoamericana. Hoy en día, dado el cierre impuesto por la pandemia del COVID-19 en la Ciudad de México, este templo no ha dejado de recibir devotos que rezan extramuros ante la necesidad imperiosa de dar certidumbre a sus condiciones de clase agudizadas por la contingencia.

### **Estado de la cuestión: un vacío en la Geografía de México**

Para Zeny Rosendahl (1996), existen causas de una marginación del estudio de las religiones por la geografía, concentradas en dos grandes matrices del pensamiento

geográfico: el positivismo y la geografía crítica; pero rescatada su importancia en la geografía humanística. El positivismo se caracteriza por un agnosticismo; además, en este pensamiento la geografía se considera una ciencia natural y al ser humano como un elemento más del paisaje. En el caso de la geografía crítica (marxistas), se concibe a la religión como una utopía que mantiene a las clases populares en la ignorancia y les despoja de una conciencia política y les impide reconocer su estado de alienación. Contrariamente, en la geografía humanística, se aborda al ser humano y sus significados, valores y objetivos, pues, tiene un enfoque abstracto. La crítica a la visión reduccionista del ser humano, principalmente después de 1970, favoreció a los geógrafos humanísticos la comprensión de las relaciones de los seres humanos y su mundo; de esta forma, fue posible elaborar una reflexión del fenómeno religioso desde la geografía.

Con estos antecedentes, este artículo analiza brevemente algunas tesis y artículos hallados que, por su abordaje, son referentes obligados para el presente trabajo. Cabe mencionar que, durante la búsqueda sólo se encontró un título de tesis que aborda estrictamente la devoción a san Judas Tadeo desde la Geografía: *Los reggaetoneros y san Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*, investigación terminal para obtener el grado de Licenciada en Geografía Humana, de Paulina Mejía (2012). El trabajo de Mejía aborda la temática desde una perspectiva muy recurrida, tanto de los medios de comunicación como la academia, “jóvenes marginados, su relación con el culto a san Judas Tadeo y el reggaetón”; pero, recupera el objetivo del análisis de la religión desde la geografía, la apropiación del espacio, en este caso, del espacio público circundante al templo de San Hipólito y San Casiano.

A este interés por el papel del espacio y sus múltiples lecturas, para obtener el grado de Maestría en Estudios latinoamericanos, el trabajo de Yolloxochitl Mancillas (2012), *Religiosidad al margen, escenarios, violencias y empatías en los cultos a san Judas Tadeo en la Ciudad de México y espiritismo marialioncero en Caracas*, propone como “espacio de ruptura”, a la relación liminal entre la colonia Guerrero y el Centro Histórico.

En *Significación y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito* (tesis de Licenciatura en Comunicación), Marlene Luna (2016), encuentra tres niveles de utilidad del fenómeno del culto a san Judas Tadeo: a) utilidad simbólica de la creencia; b) utilidad

simbólica del espacio público; y, c) utilidad material de la creencia. Una parte desde la comunicación y de las mediaciones de los procesos sígnicos<sup>2</sup> de los creyentes, pero nuevamente se desarrolla la visión estigmatizante, al reducirlos a grupos de jóvenes (14 a 19 años) con problemas de discriminación que, encuentran en el templo de San Hipólito, un espacio público donde pueden interactuar con otros jóvenes del mismo estrato socioeconómico.

El estudio de tesis (Maestría en historia y etnohistoria) de Rolando Macías (2014), “*San Juditas no me falla*”. *Historia y devoción a san Judas Tadeo (1922-2014)*, ofrece una perspectiva más amplia del culto a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito, ya que, a través de un arduo trabajo de campo, reconoce la existencia de diversos perfiles de devotos: jóvenes asociados a modo de estigma socioeconómico y cultural a la devoción, por ser jóvenes de colonias populares con pocas oportunidades, y que pueden ser guapiteñas, tepichulos (jóvenes de la colonia popular Tepito, con pelo pintado de rubio, piel morena, cadenas y aretes muy grandes, imitación de ropa de marcas de renombre, entre otras), chacas (jóvenes de piel morena, que usan gorras, jeans debajo de la cadera, playeras largas, grandes cadenas y escapularios de san Judas Tadeo, que se les relaciona de manera estigmatizante con la delincuencia), reggaetoneros o chicos banda; pero también, jóvenes profesionistas y jóvenes padres de familia, de estratos bajos y medios; amas de casa; niños y adultos mayores; comerciantes informales y formales; transportistas; funcionarios públicos; narcotraficantes; exconvictos y hasta empresarios. Asimismo, elabora una reconstrucción etnohistórica, histórica y espacial de la Ciudad de México y la devoción para comprender el presente.

Respecto a los artículos relacionados con el tema de estudio, derivado del trabajo de Rolando Macías, un par de trabajos han sido publicados: *Fiesta y devoción a san Judas Tadeo en la Ciudad de México* (2015); y, *Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México* (2016). El primero retoma los procesos históricos y espaciales del templo; y, parte de 1955 como un año clave en la configuración del culto a san Judas en México, ya que, en estas fechas, se dio a conocer al santo mediante los migrantes de retorno provenientes de Estados Unidos, donde el culto ya tenía un anclaje desde la crisis de 1929. El Grupo de Investigación Social *Habitus*, de igual manera, a través de su trabajo *San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción* (2011), identifica a la migración de retorno en ese año como factores de la difusión espacial del culto.

---

2 Procesos mediante los cuales se configura un sentido en torno a una determinada práctica.

En la investigación psicosocial, *El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo* (Ortiz, et.al., 2015), se enfatiza que, se ha creado un estigma social del sanjudero (devoto a san Judas Tadeo) como un devoto consumidor de solventes inhalables. No obstante, al templo de San Hipólito acuden niños, adultos, ancianos y familias enteras. Da cuenta que dicha vinculación con personas consumidoras de solventes y en situación marginal debe considerar la ubicación del templo en un punto neurálgico, es decir, su posición geográfica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, pues tiene una población en situación de calle que lo rodea, y cuya inhalación de solvente está relacionada con su situación y no directamente con el templo o la devoción. De tal suerte, el templo y sus espacios públicos circundantes representan un espacio de encuentro y socialización entre jóvenes que inhalan y son distintos a ellos, en leguaje y vestimenta, inclusive, en la forma de vivir el culto a san Judas Tadeo.

Derivado de la escasa literatura desde la Geografía latinoamericana que aborde el estudio del espacio sagrado, se citan los trabajos de la geógrafa Zeny Rosendahl (1996, 1999 y 2004); asimismo, se traen al texto diversos trabajos de origen antropológico y sociológico que involucran un análisis del espacio, inclusive, se recurrió a autores clásicos de la literatura antropológica. De esta forma se construyó este artículo, el cual presenta parte de la plataforma teórica y metodológica emanada de la tesis, *Apropiaciones espaciales y funciones asociadas al culto de san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito*, Ciudad de México, para obtener el grado de Doctorado en Geografía.

## **La desigual apropiación espacial: el espacio sagrado y la religiosidad popular en México**

Con base en Masferrer (2016) a la llegada de los españoles y del catolicismo ibérico a América Latina, éste ya era un catolicismo plural (producto de versiones portuguesas y españolas de la Contrarreforma e influenciado por las luchas contra los musulmanes), que tuvo —a través de la evangelización a manos de misioneros dominicos, jesuitas, franciscanos y agustinos (política y teológicamente distintos)—, una penetración desigual en la extensa geografía mexicana. Se concentró principalmente en el Norte y Occidente (Aridoamérica) y, en menor medida, en Centro, Sur y Sureste (Mesoamérica), donde habitaba la mayor parte de la población india.

Esto, sería a la postre, una puerta a una inminente pluralidad religiosa, asimismo, aportaría los elementos para la formulación de una religiosidad popular<sup>3</sup>. Resulta que los indios desarrollaron interpretaciones del catolicismo desde sus cosmovisiones étnicas, entre ellas, adoptaron el sistema de santos y vírgenes europeo (de reinos controlados por los Habsburgo), para la configuración de identidades locales, o la coexistieron con deidades prehispánicas de forma velada en un mismo espacio; además, la Corona española impuso los sistemas de cargos políticos-religiosos que le permitían un aparente control social y político, en tanto una legitimación religiosa; no obstante, como ya se dijo, resulta que los indios adaptaron elementos del catolicismo a sus sistemas religiosos y, con estas bases, configurarían espacios sociopolíticos y sus sistemas de liderazgo. De tal suerte, en México y Latinoamérica, templos de ambos tiempos, precolombinos y de la Conquista, pueden ocupar un mismo espacio, como la Basílica de Guadalupe en el cerro del Tepeyac, donde anterior a la Conquista se veneraba a la deidad femenina Tonantzin; otro ejemplo es Chalma, que era un santuario prehispánico. (Masferrer, 2013, 2016)

En *El centro está afuera: La Jornada del peregrino (traducción de The Center out There: Pilgrim's Goal, de Victor Turner, 1973, por Cuellar, 2009)*, halla que, los santuarios más destacados de México se erigieron sobre centros de peregrinaje paganos precolombinos o en la periferia de ellos; santuarios construidos en un tiempo sagrado anterior comparten escena con otros santuarios y edificios más recientes. De esta manera, a través de la sobreposición de tiempos, centros de peregrinaje precolombinos destacados han sobrevivido (Guadalupe, Chalma, Izamal y Ocotlán). Turner dice que, lo nuevo le imprime a la ortodoxia religiosa una nueva vitalidad, no se oponen, sino que se complementan: “lo viejo” debe demostrar todavía su capacidad milagrosa, rescata partes de su pasado y las renueva.

En México, como país latinoamericano, los diferentes grupos se apropian del espacio sagrado desde su ámbito rural o urbano, clase social, espiritualidades, cosmovisiones y prácticas rituales, pero, en los grandes centros de peregrinaje católicos coexisten diversas formas de apropiación, inclusive comparten sacralidad, imprimiendo un carácter complejo. Para este artículo, se configuran como espacios

---

3 Elio Masferrer Kan debate el término religiosidad popular, cuestiona al señalar que la élite también tiene sus propias creaciones simbólicas y lo destaca como un término sociocéntrico que, además, no refleja las diversas cosmovisiones heredadas de los sistemas de creencias prehispánicos de América Latina. Propone el término de “sistemas religiosos”.

donde se encuentran, y a veces hasta se confrontan, lo “institucionalmente correcto” y la resistencia del pueblo mediante la religiosidad popular, el pasado y el presente.

Este artículo considera que, el culto guadalupano —en el pasado sin parangón alguno en México— hoy comparte espacio y escena en la Ciudad de México con el culto a san Judas Tadeo y Santa Muerte (al margen institucional), como cultos representativos de los grupos subalternos, aunque no exclusivos. De hecho, el templo de San Hipólito fue renovado a través de la devoción a san Judas Tadeo, el cual, si bien es el santo de las causas difíciles o desesperadas, hoy en día ha resurgido y se parece más a un santo secular, generador de tensiones con la institución, pero llena el vacío de esperanza en una sociedad cada vez más estratificada urgida de sentidos y, por lo tanto, de creencias y peregrinajes adecuados a la necesidades actuales y urbanas. De acuerdo con datos de la Sociedad Latinoamericana para el Estudio de las Religiones (ALER), es el segundo santo más venerado, después de la Virgen de Guadalupe, en la Ciudad de México (Páramo, 2011).

De tal suerte, el templo de San Hipólito es un centro de peregrinaje, el cual ha sobrevivido en el tiempo. Se ubica en el Centro Histórico de la Ciudad de México, otrora el centro de la gran Tenochtitlan, muy cerca de la Basílica de Guadalupe, en el Tepeyac, pues se encuentran unidos por la avenida principal de Paseo de la Reforma que, a la altura de la glorieta de Peralvillo, se convierte en calzada de los Misterios, y, la cual, en un México prehispánico unió a México-Tenochtitlán con el Tepeyac. Actualmente, el culto a san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, mediante una “hermandad prometedora y renovada” como diría Turner (Cuellar, 2009, p. 63), llena ese vacío que dejó el culto guadalupano cuando pasó a ser parte de los símbolos de identidad nacional, y hoy, es conocido como “la iglesia de san Judas Tadeo” o “la casa de san Judas Tadeo”, pese a que, su advocación oficial se remite al siglo XVI.

Si bien no se pretende hacer una revisión histórica, dado que este artículo pretende rescatar algunas propuestas teórico-metodológicas del análisis de espacio sagrado, el templo de San Hipólito se edificó sobre avenida Hidalgo (otroza calzada Tlacopan), donde, como parte de una apropiación del espacio de la derrota española a manos de los mexicas durante la “noche triste” (30 de junio de 1520), se construyó la ermita de Los Mártires, en honor a los españoles caídos; y otra, bajo la advocación de san Hipólito, ahora para conmemorar la caída de México-Tenochtitlán (13 de agosto de 1521). Si bien el templo se levantó en una suerte de reivindicación del orgullo español y era apropiado por los españoles y criollos mediante el Paseo del Pendón (cuya última celebración tuvo lugar en 1820), hoy en día, cada 28 de mes se resignifica

como un espacio de anunciación política de los perfiles más representativos de los subalternos y configuran una religiosidad popular urbana:

“El catolicismo popular nace y se desarrolla en medio de esta dialéctica que se genera entre la cultura de la élite clerical (teólogos y sacerdotes de diferente rango) y las culturas marginales, todo dentro de la institución eclesiástica tomada en el sentido más amplio y real. Aun reconociendo que los actores de una y otra cultural pueden estar unidos por ciertos lazos simbólicos (religiosos) que se derivan del hecho de compartir esa amplia y, a veces, imprecisa realidad que llamamos catolicismo, las experiencias cristianas de la élite y del pueblo son profundamente distintas.” (González, 1996: 303)

### ¿Cómo acercarse al espacio sagrado y sus apropiaciones desde la Geografía?

Para Rosendahl, (1996, p. 59), la religión puede analizarse mediante la apropiación de determinados segmentos del espacio, los *territorios*; por lo tanto, son espacios apropiados; la territorialidad es el control del territorio por un conjunto de prácticas de instituciones o grupos. La religión, crea y renueva sus propios territorios. De las formas de apropiación del espacio sagrado dependerán las funciones de éste, su especialización. Por ejemplo, un turista no se apropia de la misma forma del espacio que un peregrino o devoto, sus espacialidades o interacciones espaciales son distintas; su escala, temporalidad y comportamiento en el espacio sagrado será distinto. Rosendahl (1999, pp.85-96) encuentra tres funciones o especializaciones, no necesariamente todas desarrolladas o en el mismo nivel, estas son: devocional, política y turística. A esto debe sumarse la función festiva, identificada por Kali Argyriadis<sup>4</sup> para Latinoamérica. Existe una diferencia notable de las funciones espaciales de los centros de peregrinaje la región respecto a los templos de Europa. En Latinoamérica existe una gran festividad relacionada con la devoción, y tal tiene una evidente carga política de visibilización y esparcimiento de clases populares<sup>5</sup>.

**a) Función devocional.** Un paisaje que ofrece una identidad devocional a través del espacio organizado que configura una atmósfera religiosa. Los símbolos están distribuidos en el espacio de tal forma que, el devoto se siente cerca de Dios. Es una identidad espacial (Rosendahl, 1999).

---

4 Asesoría personal el día 11 de julio de 2016.

5 Véase: *San Hipólito, un espacio de devoción y enunciación política para los sanjuderos en la Ciudad de México* (Álvarez, 2019).



**b) Función política.** El espacio sagrado visto también como espacio de enunciación política para los sectores subalternos; es un lugar donde se identifican como un grupo digno. Es la territorialización del poder de los oprimidos (Rosendahl, 1999).

**c) Función turística.** Los peregrinos buscan una satisfacción espiritual, muchas veces vinculado con un sacrificio físico; por su parte, el turista no se siente motivado por la realización espiritual ni es sacrificio físico para llegar al templo. Por ello, las formas de apropiación espacial son distintas en ambos. La función turística del templo está determinada por la historia del lugar y la arquitectura (Rosendahl, 1999).

**d) Función festiva.** En las urbes latinoamericanas, esta función representa un espacio-tiempo liminal del cotidiano. En Latinoamérica, la festividad vinculada a lo religioso es una de las expresiones más características de la religiosidad popular. El ánimo festivo produce al espacio sagrado y su espacio circundante.

En “Repensar el territorio de la expresión religiosa”, también para Cristina Carballo (2009:28) el territorio requiere del espacio; el espacio, es apropiado, ocupado y dominado por un grupo social, en tanto religioso, con el fin de reproducir y satisfacer sus necesidades materiales y simbólicas. Con base en el geógrafo Claude Raffestin (1993)<sup>6</sup>, el trabajo de Carballo propone tres elementos del territorio: apropiación del espacio, poder y frontera. Con el fin de apropiarse de un espacio, debe haber toma del poder, una vez apropiado hay necesidad de establecer fronteras, de esta manera podrá haber identidad. La identidad es, por excelencia, el marcador de la alteridad cultural, territorial y temporal.

Las peregrinaciones a san Judas Tadeo de cada 28 de mes consolidan su objetivo y se apropian a su vez del templo de San Hipólito y San Casiano, lo hacen suyo a su manera (desinstitucionalización), desde su posición social, económica, política y cultural como subalternos en una urbe latinoamericana; permeados por elementos indios (mesoamericanos), coloniales, y, evidentemente, contemporáneos. Recuperan al templo como un espacio que se les ha negado por su condición de oprimidos y le dan una función política, al tiempo que les provee de una identidad en su función devocional, no sin encontrar en él un espacio-tiempo que rompa con sus obligaciones del cotidiano y les permite festejar y convivir. Es un espacio tomado por

---

6 Geógrafo suizo cuya obra referencial se intitula: “Por una geografía del poder”.

un culto popular urbano en la Ciudad de México; aunque, de manera incipiente, tiene una función turística

### **Apropiaciones del espacio sagrado en la Ciudad de México**

Respecto a la tendencia a la desinstitucionalización de espacio sagrado en el contexto urbano, en el caso del área de estudio, Ciudad de México, para Hugo José Suárez (2015), en su obra, *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*, en México, Dios ya no está en la institución ni en el templo, ahora ha salido a las calles mediante altares, grafitis o ermitas, esto no quiere decir que los grandes espacios sagrados dejen de convocar masas de creyentes, pero ahora comparten su sacralidad y popularidad. Para De la Torre (2013), la distribución espacial de la fe refrenda la desinstitucionalización de la religiosidad popular, y más que una nueva tendencia, conlleva el retorno de formas de practicar altares y ritos frente a los vaivenes de la sociedad contemporánea<sup>7</sup>. En la Ciudad de México, grafitis y altares, no sólo a Cristo o la Virgen, también a la Santa Muerte o san Judas Tadeo, han salido al espacio público como diversas materializaciones de la fe.

Parafraseando nuevamente a Suárez (2012), en lo urbano, la disposición de calles, viviendas iglesias, parques, comercios, etcétera, expresan jerarquías, circuitos y prioridades de la estructura espacial, además de los modelos y sistemas de percepción de los agentes sociales. La estructura espacial, precede a quienes hacen uso de ella, pero estos a su vez, se apropian, recrean y reinventan el espacio desde sus modelos culturales, por ello, las estructuras simbólicas no son independientes de las estructuras espaciales.

En la Ciudad de México, Ana María Portal (2009) encuentra en los altares y cruces de la urbe, elementos simbólicos y afectivos que llenan el espacio de significados, en parte, como forma de protección ante una inseguridad urbana creciente desde hace más de 60 años. Es una estrategia para poner orden al espacio de una ciudad caótica, si bien insegura, también carente de espacios “públicos”, al tiempo que, da identidad en el espacio del anonimato urbano (visibilización). Se puede dilucidar así, al espacio público urbano apropiado por relativamente “nuevas” formas,

---

<sup>7</sup> Efectivamente, anterior a la llegada de los españoles, para los grupos amerindios toda la realidad estaba sacralizada, la dicotomía occidental “sagrado y profano” era inexistente; más bien, había espacios a los cuales se les concedía mayor sacralidad.

en tanto estrategias, de manifestación de lo sagrado; los diversos grupos sociales de la urbe disputan o negocian el territorio mediante sus prácticas rituales y elementos culturales; el espacio público será entonces dotado de significados e identidades a partir de lo sagrado, como lo señala Ana María Portal:

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

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

La apropiación del espacio del anonimato mediante la implantación en el territorio de elementos simbólicos, “marca el territorio”. Los cultos a la Santa Muerte y san Judas Tadeo o en la Ciudad de México han sido vinculados mediáticamente con sectores marginados y a la delincuencia, en el caso de san Judas Tadeo, como parte de resignificación de la devoción por algunos devotos de las nuevas generaciones, que ha creado una suerte de estigma socioespacial: “territorio rudo”.

Respecto a la apropiación del espacio público por colectividades, para García Zavala (2010), el nuevo símbolo que ha salido del espacio privado al espacio público, pone en tensión a la comunidad misma y a la institución religiosa. El arraigo de símbolos rituales<sup>8</sup>, por ejemplo, Santa Muerte y san Judas Tadeo en la Ciudad de México, se visibiliza con énfasis en el espacio público urbano dados los cambios configurados por procesos de secularización (*sic.*) y por la constante migración; obstaculizan el arraigo de símbolos mayores, excepto por la Virgen de Guadalupe, presente tanto en el espacio público y privado. Pese a las tensiones, cuando los

---

8 De acuerdo con García (2010), Cristo y la Virgen siguen como figuras centrales o símbolos mayores de la Iglesia Católica; mientras, los santos en el catolicismo popular pueden ser símbolos rituales debido a su especialización por los devotos en la solución de problemas específicos: san Ignacio de Loyola protege contra los espíritus malignos; y, san Benito, ante enfermedades contagiosas.

símbolos rituales que han salido del espacio privado al espacio público, donde los devotos celebran colectivamente el ritual, les permite identificarse como una nueva comunidad. Alfonso Hernández (2011), investigador del centro de estudios tepiteños y cronista del barrio de Tepito, en su artículo, *Devoción a Santa Muerte y San Judas Tadeo en Tepito y anexas*, dice sobre su barrio:

El nicho de la Santa Muerte en Alfarería 12 contiene una emotividad emosignificativa, destacable por la manera en que los devotos escenifican su identidad co-fundiendo hitos cronotópicos con escenarios de dramatización social, donde la imagen de la muerte es adoptada como un tonal destinado a proteger y para protegerse.” (Hernández, 2011: 41)

Las múltiples imágenes religiosas que se ven en las calles de la Ciudad de México, y aquellas que con devoción son cargadas sobre los hombros o espalda de sus creyentes que pasean, en procesión o peregrinación, por esta ciudad que omite, revelan la existencia de una comunidad creyente, de sus miedos, necesidades y demandas, mediante la toma autónoma del espacio y del tiempo. Suárez (2012), concluye que las imágenes sembradas en el espacio, las procesiones<sup>9</sup> y su calendario, que son administrados por sus habitantes, desvelan la reinvencción y la apropiación del espacio y el uso autónomo del tiempo.

Este artículo propone que, en el culto a la Santa Muerte y en el culto a san Judas Tadeo, este último objeto del presente estudio, la autonomía de sus fieles, en el uso del espacio y del tiempo, es la principal característica de la devoción; se trata de un culto popular urbano (no institucional), donde la institución pasa del dominio a la “aceptación”. Colonos, sindicatos, familias y grupos urbanos de jóvenes, mestizos e indios que configuran el culto a san Judas Tadeo, en tanto proyecto político alternativo, decidieron salir de sus casas y sus altares urbanos, en las calles de la Ciudad de México, cada 28 de mes, con su “santo” (imagen) en brazos hacia el templo de San Hipólito. De tal manera, este templo es mejor conocido por ellos como “la casa de san Juditas”, “el de las causas difíciles o imposibles”, en una suerte de cambio extraoficial hasta de la advocación del templo. García Zavala (2010: 56), al respecto, destaca que san Hipólito (símbolo mayor) fue desplazado por un símbolo ritual (san Judas Tadeo), debido a tres motivos: “por la especialidad de san Judas Tadeo de brindar ayuda en las causas difíciles”; “por la falta de difusión, por parte de la Iglesia Católica, de la imagen de san Hipólito”; y, “por la falta de especialización de san Hipólito en la resolución de las necesidades humanas”.

---

9 Existe una diferencia de escala espacial y organización entre la procesión y la peregrinación.

En este sentido, a las “[...] instancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial –aunque sin quebrar totalmente con ella– y que configuran de una manera autónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa.”, Suárez (2008: 119) los denomina “agentes para-eclesiales contemporáneos”. En el caso del culto a san Judas Tadeo, en el templo de San Hipólito, los peregrinos no configuran una estructura paralela a la institución y rompen con la estructura institucional, por lo tanto, no pueden denominarse para-eclesiales. Con base en la experiencia del trabajo de campo correspondiente a este artículo, las autoridades del templo de San Hipólito, los sacerdotes (Misioneros Claretianos), no intervienen en la llegada, organización y comportamiento de los devotos y peregrinos; asimismo, no hay organización de los “sanjuderos” en sistemas de cargos político-religiosos.

### **Un acercamiento etnográfico desde la geografía**

En este artículo de aspiraciones teóricas-metodológicas, resulta imprescindible hablar, brevemente, de la metodología empleada; así como de los autores consultados para su ejecución: Taylor y Bogdan (1994); Ghasarian (2008); Guber (2004; 2011), Ferrándiz (2011), y .K., Denzin, e Y. Lincoln (2011).

A fin de identificar el *metadiscurso* de los sanjuderos y de las autoridades del templo (sacerdotes y administrativos) se llevaron a cabo tres experiencias exploratorias (entre 2015 y 2016) en el templo de San Hipólito, y sus espacios circundantes (avenida Hidalgo, jardín San Fernando, Alameda Central, Paseo de la Reforma, y calle y plaza Zarco), colonia Guerrero, en el Centro Histórico, alcaldía de Cuauhtémoc, Ciudad de México. Posteriormente, se logró un involucramiento al interior del templo a través del trabajo voluntario, a fin de llevar a cabo la observación participante y el contacto más directo con los devotos: de septiembre de 2016 a noviembre de 2017, con una asistencia metódica cada 28 de mes; y, de forma azarosa, de tres a cuatro veces durante los días restantes del mes. Durante estos días, se aplicaron entrevistas semiestructuradas y a profundidad, excepto por el 28 de octubre, fiesta anual de san Judas Tadeo, dado el contexto festivo y su poca pertinencia para la aplicación de entrevistas; en consecuencia, se participó de la fiesta y, también, se aplicaron 63 encuestas para dar profundidad analítica. Se participó de tres fiestas, 2015, 2016 y 2017. No obstante, en 2018 se continuó con tareas específicas para complementar la investigación<sup>10</sup>.

---

10 Entrevistas a sacerdotes del templo de San Hipólito y de San Antonio María Claret; acceso al libro de testimonios del templo, donde los devotos escriben peticiones o agradecimientos; y el reconocimiento

Con el objetivo de profundizar en la metodología, deben traerse al texto algunos conceptos y reflexiones fundamentales, entre ellos, el de observación participante. Al respecto, Rosana Guber (2011: 57) dice que: <<La observación participante consiste en dos actividades principales: observar sistemática y controladamente todo lo que acontece en tomo del investigador, y participar en una o varias actividades de la población. Hablamos de participar” en el sentido de “desempeñarse como lo hacen los nativos”; de aprender a realizar ciertas actividades y a comportarse como uno más.>>

Así pues, el 28 de octubre la participación fue la técnica central. Salía de la estación del Metro (Metropolitano) Bellas Artes o Hidalgo, caminaba sobre Paseo de la Reforma e ingresaba al templo como un devoto más, escuchaba parte de la homilía y también participaba del ambiente festivo del comercio informal de los espacios circundantes del templo de San Hipólito; y, más tarde, procedía a la aplicación de encuestas (triangulación): “La combinación de múltiples prácticas metodológicas [...] como una estrategia que potencia el rigor [...]” (N.K., Denzin, e Y. Lincoln, 2011: 53). En estos días la disponibilidad del devoto suele ser distinta a otros días, es su tiempo totalmente liminal, y no podía ser invasiva, pero sí reflexiva, por ello apliqué encuestas y no entrevistas: “Adoptar una actitud reflexiva implica poner en cuestión la propia presencia en el campo y las decisiones adoptadas en cada una de las instancias del trabajo empírico. De este modo, se comienza a reconocer de qué se compone la situación de campo en la que se accede a los sujetos.” (Guber, 2011: 82). Aunado a ello, en la fiesta del 2017, participé como un peregrino más en la peregrinación de los sanjuderos de la colonia Media Luna, en Ecatepec, estado de México.

Ahora bien, además de las experiencias exploratorias (2015-2016), decidí involucrarme en campo por más de un año (2016 a 2017) y otro tiempo más para complementar la información (2018). El tiempo que estuve en campo, como diría Ghasarian (2008), no fue demasiado para ser una intrusa, de hecho, cuando mi presencia comenzaba a ser intrusiva, me alejaba los días; y, tampoco fue poco, para tener una visión superficial del culto.

No existe un instructivo de campo que ser cumpla por completo, siempre existen imponderables, pero sí existen principios y orientaciones generales, y, para ganarme el rapport, también tomé en cuenta a S.J.Taylor y R. Bogdan (1994: 56-58): reverenciar rutinas, establecer puntos en común con la gente, ayudar a la gente,

---

de altares en las calles de la Ciudad de México y Estado de México (área conurvada del centro del país).

ser humilde e interesarse por las conversaciones de la gente. Creo que cumplí con estas orientaciones, inicialmente fue complejo, al tratarse de una comunidad católica, donde la cotidianidad, frecuentemente, es la “palabra de Dios”, de la cual no soy ajena, al venir de una familia católica, pero no concuerdo con la Institución, y cualquier indiscreción o comentario podía truncar todo mi trabajo doctoral. Interesarme en las pláticas o comportarme con cierta disciplina dentro del templo no fue asunto fácil.

Entré al templo por la vía institucional, dada la peligrosidad de la zona, y, sin negarlo, por el temor que, en un inicio, tenía hacia los sanjuderos, incubado en mí por el estigma mediático y mis sociocentrismos. No es que no exista un perfil delictivo de sanjuderos, pero no son la regla ni los únicos perfiles. Ahora bien, si esto último fue parte de mis prejuicios, no se puede decir lo mismo de esta zona sumamente insegura por las redes de trata y narcomenudeo que operan en la colonia Guerrero. Si hubiera tenido idea de la complejidad de acceso a mis sujetos de estudio por el peligro en campo, como lo reconsidera Francisco Ferrándiz (2011), en “Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro”, probablemente, me hubiera planteado otro tema.

En este sentido, el portero de esta investigación, aquel responsable de la organización o institución que permitió y facilitó la entrada y el *rapport* en campo (S.J.Taylor y R. Bogdan, 1994), fue el sacerdote rector del templo de San Hipólito, Alejandro Cerón Rossainz, quien me pidió, primero, una carta membretada por la UNAM que avalara mis intenciones dentro del templo y la veracidad de mi palabra; posteriormente, me proporcionó una playera y un gafete para identificarme como parte del *staff* (en mi caso voluntariado) del templo de San Hipólito, pues considera muy peligrosa a la zona. Gracias a estas facilidades y al trabajo constante en campo, en cuanto me empezaron a reconocer como parte de la comunidad del interior del templo, las miradas inquisitivas de los comerciantes y de los devotos cambiaron por completo, respecto a las primeras experiencias.

Mi trabajo como voluntaria en los quemadores (mesas de metal donde los devotos ponen las veladoras encendidas) del templo, en la entrega de despensas y en el acomodo de imágenes de bulto en la bodega, me permitió estar cerca de mis compañeros del templo, de los devotos y sus testimonios. No obstante, en un punto de mi investigación perdí mi verdadero objetivo, el trabajo etnográfico; posteriormente, pude dilucidar a tiempo mi desviación y regresar a la observación participante: “Sin embargo, a medida que el estudio progresa el observador perderá en control sobre

él y sufrirá limitaciones en la recolección de datos si se ve confinado a un estrecho rol organizativo” (S.J. Taylor y R. Bogdan, 1994: 54). Con el tiempo, hacer parte del trabajo del templo pasó a segundo plano.

No fue fácil ganarse la confianza de los empleados del templo, respecto a mi presencia en el lugar; no obstante, al entrar como voluntariado, no representé una competencia laboral, me permitió ser amable y tratar de ayudar en todo momento. En esta tarea fue muy importante el apoyo del sacerdote Alejandro Cerón, quien me dio acceso al comedor de los empleados, a quienes, gracias a esa convivencia e interacción, ahora considero mis compañeros y amigos, en tanto en su momento informantes clave o “personas respetadas y concedoras en las primeras etapas de investigación” (S.J. Taylor y R. Bogdan, 1994:61).

Respecto a mi interacción con los sanjuderos (informantes), después mis primeros encuentros como voluntaria del templo y con el paso del tiempo, me sentí en confianza, perdí los miedos y preconcepciones y preferí comenzar a presentarme como estudiante de la universidad e investigadora de la devoción a san Judas Tadeo. El gafete y la camisa del templo, como lo he dicho, permitió que los informantes tuvieran menos desconfianza, ante el conocimiento de que el templo me respaldaba; algunos peregrinos fueron familiarizándose con mi presencia y me saludaban de la manera más casual.

Cuando finalizaba mi observación participante y mis entrevistas, buscaba, lo más pronto posible, elaborar el diario de campo, pero los 28 de mes, era particularmente cansado e imposible vaciar tanta información ese mismo día. La objetividad no existe en cualquier investigación académica, pero haber escrito la información de manera inmediata, bajo el hartazgo o reacciones propias de mi equipaje social, pudo sesgar severamente los resultados de esta investigación. Como una anécdota de 28 de mes, durante una entrevista a profundidad, un peregrino (informante) me confesó haber sido privado legalmente de su libertad, en un pasado, pues se dedicaba a actividades ilícitas (asalto a mano armada); esto me llevó a sentir un terrible enojo y estuve a punto de rebatir sus argumentos. Si hubiera escrito de inmediato el diario de campo, el resto del trabajo tal vez estaría más permeado por mis sociocentrismos. Como bien lo señala Ghasarian (2008: 21): “La historia y cultura del investigador forman y determinan ampliamente su perspectiva”.



A continuación, presento, muy brevemente, parte de los resultados del trabajo de campo. Más allá de ser los jóvenes vulnerables, delincuentes y amantes del reggaetón, fue un acercamiento epistemológico que permitió dar cuenta de diversos perfiles de devotos que buscan subsanar las deficiencias del Estado, como salud, trabajo y dinero, también espacio público, territorio, visibilidad, identidad y encuentro. Cabe decir que, es sólo un acercamiento mediante el método etnográfico, desde una perspectiva geográfica, de ninguna manera pretende hacer una etnografía. Es el análisis espacial desde las dinámicas de los grupos humanos.

### **La función devocional: el paisaje de una religiosidad popular urbana**

En el templo de San Hipólito existe una vida constantemente festiva fuera del calendario sagrado, dada su máxima expresión los 28 de mes, pero a su vez, por su fama como “la casa de san Judas Tadeo”. Los devotos siempre llegan a ver a “san Juditas” o “El patrón”, como lo llaman, para pedirle con fe su ayuda en una causa desesperada o agradecerle un favor o un “paro”<sup>11</sup>, independientemente de los 28 de mes, cuando llegan en masa (20 mil, los 28 de mes y 100 mil, los 28 de octubre), correspondientemente, a este espacio sagrado peregrinos procedentes de la Ciudad de México, su Zona Metropolitana y de los estados del centro y sur del país. Así pues, sea 28 de mes o no, arriban al templo sin importar origen, nivel socioeconómico, edad, actividad laboral o género, pero, prefiere a los desamparados. Esto no le impide tener su feligresía de la colonia Guerrero y otras colonias cercanas, es decir, mantiene su vida parroquial.

Lo anterior, ocurre en el marco de una tensión constante entre lo institucionalmente aceptado y las manifestaciones de un culto popular urbano. Si bien los colores dorado, verde, blanco y amarillo que crean una atmósfera común los 28 de octubre al interior del templo, también es cierto que, ese paisaje religioso, como lo llama Rosendahl (1999), rebasa sus muros mediante una diversificada “oferta” religiosa en torno a la devoción sanjudera, configurada por imágenes de san Judas Tadeo, la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte, Malverde<sup>12</sup>, hadas, duendes, elementos neoesotéricos orientales y afroamericanos, visible en los espacios públicos

---

11 En el lenguaje coloquial de la Ciudad de México, la expresión “paro” significa “favor”.

12 Jesús Malverde es un santo (secular) popular, extendido en territorio mexicano, pero es particularmente venerado en Sinaloa, donde se encuentra una capilla exclusiva para Él; se le vincula, principalmente, a la cultura del narcotráfico, pero de ninguna manera su veneración se reduce a este sector.

alrededor del templo. Además, un día cualquiera, fuera de un 28 de mes y de las fechas “sagradas” (institucionales), afuera del templo de San Hipólito, sobre avenida Hidalgo y plaza Zarco, también es posible ver a la venta imágenes diversas, pero con menor expresión espacial. La imagen más presente durante estos días comunes es de la Santa Muerte, un símbolo ritual censurado por la Iglesia. Esta diversificada oferta religiosa pone en evidencia la pérdida de control institucional y un proyecto de resistencia del pueblo. (Figura 1)

Figura 1



Fuente: Archivo personal, 28/03/2017.

Por otro lado, San Hipólito conserva una vida parroquial importante, pues el templo abre sus puertas los siete días de la semana, de las 7:00 a.m. a 9:00 p.m., pero el domingo oficia misa cada hora y cuenta con asistentes de la colonia Guerrero. En tiempos sagrados, los feligreses de las colonias que rodean al templo celebran Misa de Gallo (24 de diciembre), Día de la Candelaria, Semana Santa, la Ceremonia del Fuego Nuevo (Sábado santo), y 24, 25 y 31 de diciembre, inclusive, 12 de diciembre (Día de la Virgen de Guadalupe), aunque este día también suelen aprovechar la cercanía de la Basílica de Guadalupe. En la Noche Buena (24 de diciembre), el paisaje devocional es como en cualquier otra parroquia, los colonos de la Guerrero asisten a misa; mientras, en plaza Zarco y avenida Hidalgo, la oferta religiosa cambia del resto de los días, la docena de veladoras, borregos y coronas de adviento son la principal oferta. El Día de la Candelaria, los feligreses de las colonias vecinas llevan a bendecir a su Niño Dios vestidos de “El niño de las rosas”, “Cristo Rey”, “Ángeles”, y, no podía faltar, aquellos vestidos como “san Judas Tadeo”, este último, como una promesa hecha a san Judas Tadeo. (Figura 2)

Figura 2



Fuente: Archivo personal, 02/02/2017.

### **La función política y festiva: la toma del espacio por un culto popular urbano**

Respecto a los motivos que impulsan a los sanjuderos para peregrinar al templo de San Hipólito, en las entrevistas a profundidad como semiestructuradas, se pueden enlistar: la salud, principalmente, trabajo, dinero, amor y protección; además, acuden al templo para realizar “juramentos” ante san Judas Tadeo, para dejar el alcohol, las drogas, el juego y la delincuencia.

Es muy posible que la inclusión o la apertura del templo, para sectores vulnerables, sea el principal factor de atracción; así como, su ubicación geográfica estratégica, al encontrarse en un punto neurálgico, entre el “progreso y la modernidad” de Paseo de la Reforma<sup>13</sup> y la marginación visible en la colonia Guerrero. Durante la observación participante, aun cuando el templo de San Hipólito es un espacio de enunciación política y las diferencias tienden a desaparecer, grupos indígenas que ahí se dan cita, particularmente los 28 de mes, presentan una actitud a la defensiva, posiblemente por la discriminación de la que son víctimas en la Ciudad de México, donde han migrado en la búsqueda de mejores oportunidades. Ahora bien, no puede negarse la presencia de devotos que viven al margen de la ley y de aquellos que arriban al templo para implorarle un “paro” y que se haga “justicia”, para librarla en una balacera, salir de la cárcel o regenerarse; aunque tampoco es la mayoría.

---

13 Paseo de la Reforma (otrora Paseo del Emperador), es un corredor turístico- empresarial, el de mayor importancia en la Ciudad de México; es la frontera entre la zona turística del Centro Histórico y algunas colonias populares, como la colonia Guerrero, alcaldía Cuauhtémoc, donde se encuentra el templo de San Hipólito.

Los espacios abiertos circundantes al templo de San Hipólito, plaza Zarco, avenida Hidalgo y Paseo de la Reforma, cada 28 de mes son también apropiados por numerosos puestos ambulantes configuradores de una economía informal creciente. A la oferta de los múltiples objetos religiosos, se suma la variedad de alimentos a bajo precio, como hamburguesas, *hot dogs*, sincronizadas, tacos, quesadillas, pozole, birria, tamales, atole, café, refrescos, algodones de azúcar, pan de nata y muchas otras golosinas, orientada a los bolsillos de los peregrinos, pero no todos pueden comprar. Aquellos peregrinos que no pueden pagar, se forman largas filas para comer un tamal y un atole, una torta o un taco, que otros devotos ofrecen a san Judas Tadeo como gratuidad a un “paro recibido”. A semejanza de san Judas Tadeo, que ayuda sin discriminar, peregrinos, niños y jóvenes en situación de calle saben que los 28 de mes, desayunan y comen calentito. (Figura 3)

Figura 3



Fuente: Archivo personal, 27/10/2016.

### **La función turística: un turismo más cultural que religioso**

Existe una organización de una economía formal (dentro del templo) e informal (Paseo de la Reforma, Alameda Central, avenida Hidalgo y plaza Zarco), como se explicitó. Durante su fiesta (28 de octubre) esta economía tiene una forma de interacción espacial más dinámica y espacialmente extensa, comparada con otros 28 de mes, y otros días relacionados al contexto vacacional, como los son vacaciones de verano (julio-agosto); Semana Santa (abril); o Navidad y Año Nuevo (diciembre-enero). El desarrollo del trabajo permitió reconocer claros patrones espacio-temporales, reveladores de la dinámica turística en el templo de San Hipólito, la cual está vinculada, especialmente, a su cercanía con espacios como el corredor turístico-empresarial de Paseo de la Reforma, Alameda Central y Zócalo; asimismo, existen

marcadas diferencias entre ambos actores al momento de apropiarse de los espacios. Por ejemplo, exploraciones durante el “Viernes santo” de 2016 y “Domingo de ramos” de 2017, permitieron identificar que, posiblemente, en fechas sagradas y vacacionales se configure una dinámica más orientada al turismo religioso (nacional). Fuera de estas fechas, el turismo más que religioso, es cultural y de escala internacional, pero muy incipiente.

## Conclusiones

El templo de San Hipólito, en la Ciudad de México, es conocido como “la casa de san Juditas”, en especial por aquellos que, cada 28 de mes, acuden a este templo para pedir la intercesión del santo, ante alguna dificultad o problema imposible de resolver para una humanidad despojada de todo poder sobrenatural; así pues, san Hipólito, como santo, en ningún momento de su historia en la Ciudad de México tuvo una eficacia simbólica, por ello, fue soterrado por san Judas Tadeo, quien al parecer por su historia en otros países de América Latina (como Chile o Perú), así como en Estados Unidos, también ha dado “prueba” de sus milagros, por lo menos, para quienes son devotos de Él. Existen trabajos desde la antropología de los sistemas religiosos que han estudiado la difusión espacial y anclajes, en tanto territorialidades, del culto a este santo, y han dado cuenta de sus particularidades locales, pues los contextos, pese a que pudieran tener similitudes socioculturales, manifiestan diferencias en su ritualización. Por ello, es fundamental una mayor apertura a estos temas por parte de la Geografía de México, así como geógrafos que quieran adentrarse en ellos, pues se ha soslayado la relación entre los sistemas religiosos y el poder, la frontera y la identidad en segmentos del espacio, y sus múltiples formas de apropiarlo, es decir, de territorializarlo. Si desde la Geografía mexicana se comienzan a hacer esfuerzos teóricos en torno al estudio del espacio y religión, como los aquí rescatados, es posible comenzar a abrir brecha, para después, buscar nuestros propios acercamientos metodológicos.

## Referencias

ÁLVAREZ, T. (2019) San Hipólito, un espacio de devoción y enunciación política para los sanjuderos en la Ciudad de México, *Rev. Ciencias Sociales* 164: pp. 145-163 / (II). Recuperado el 25 de noviembre de 2020, de: <https://revistas.ucr.ac.cr/index.php/sociales/article/view/38522>

CARBALLO, C. (2009) *Repensar el territorio de la expresión religiosa. Cultura, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

CLARETIANOS (1994) *Más de cien años en San Hipólito, desde 1832*. México, Hilmac.

————— (1992) *Iglesia de San Hipólito y San Casiano. Primer centenario de la Comunidad Claretiana en San Hipólito, 1982-1992*. México: IMC Publicaciones.

CUÉLLAR, M. (2009) El centro está afuera. La jornada del peregrino. *Maguaré [En línea]*, no.23., Universidad Nacional de Colombia. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <https://revistas.unal.edu.co/index.php/maguare/article/view/14966/15766>

DE LA TORRE, R. (2013) La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Ponto Urbe [En línea]*, 12, *Núcleo de Antropología Urbana*. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <https://journals.openedition.org/pontourbe/581>

DENZIN, K. y LINCOLN, Y (2011) *El campo de la investigación cualitativa. Manual de investigación cualitativa. Vol.I*. Barcelona: Gedisha.

FERRÁNDIZ, F. (2011) Etnografías contemporáneas. Anclajes, métodos y claves para el futuro, *Anthropos*. México: UAM-I. pp. 41- 193.

GARCÍA, R. (2010) *Religiosidad en el barrio de Tepito: el culto a la Santa Muerte entre lo emergente y lo alternativo*. Tesis Doctor en Antropología social. México: ENAH.

GHASARIAN, C. (2008) (coord.) *De la etnografía a la antropología reflexiva. Nuevos campos, nuevas prácticas, nuevas apuestas*. Buenos Aires: Ediciones del Sol.

GONZÁLEZ, J. (1996) El catolicismo popular mexicano y su proyecto social. Blancarte, R. (comp.), *El pensamiento social de los católicos mexicanos*. México: FCE.

GUBER, R. (2011) *La etnografía. Método, campo y reflexividad*. Argentina: Siglo XXI

————— (2004) *El salvaje metropolitano*. Buenos Aires, Argentina: Paidós.

HABITUS, G. d. (2011) San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Los orígenes de la devoción. *Presencia Apostólica*, núm. 47. Ciudad de México: LNSJT, pp. 6-7.

---

HERNÁNDEZ, A. (2011) Devoción a la Santa Muerte y san Judas Tadeo en Tepito y anexas. *El Cotidiano [En línea]*, núm. 169, septiembre-octubre. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=32519776005>

LUNA, M. (2016) *Significaciones y resignificaciones sobre la celebración de san Judas Tadeo en los creyentes que acuden al templo de San Hipólito*. Tesis de licenciatura en Comunicación. FES-Acatlán.

MACÍAS RODRÍGUEZ, R. (2016) Entre espacio y tiempo. Devoción a san Judas Tadeo en el templo de San Hipólito de la Ciudad de México. *Mitológicas*, vol. XXXI. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.redalyc.org/pdf/146/14649178004.pdf>

————— (2015) Fiesta y devoción a San Judas Tadeo en la Ciudad de México. Bahamondes, L. y A., Vera (eds.), *Representaciones religiosas y devociones al margen*, Chile: CISOC. pp. 59-82.

————— (2014) “*San Juditas no me falla*”. *Historia y devoción a San Judas Tadeo (1922-2014)*. Tesis de Maestría en Historia y Etnohistoria. México, ENAH.

MANCEILLAS, Y. (2012) *Religiosidad al margen. Escenarios, violencias y empatías en los cultos a San Judas Tadeo en la Ciudad de México y Espiritismo Marialioncero en Caracas*. Tesis de Maestría. México, UNAM.

MASFERRER, E. (2016) *¿Es del César o es de Dios? Un modelo antropológico del campo religioso*. México: Plaza y Valdés.

————— (2013) *Religión, poder y cultura. En sayos sobre política y diversidad de creencias*. México: Libros de la Araucaria.

MEJÍA, P. (2012) *Los reggaetoneros y San Judas Tadeo. Espacialidad e identidad juvenil a partir de la devoción, el cuerpo y la música*. Tesis de licenciatura en Geografía Humana. México:UAM-I.

ORTÍZ, A., DOMÍNGUEZ, M. y G. PALOMARES (2015) El consumo de solventes inhalables en la festividad de San Judas Tadeo. *Salud mental*, Vol. 38, No. 6, noviembre-diciembre. México: Instituto Nacional de Psiquiatría Ramón de la Fuente Muñiz. Recuperado el 31 de octubre de 2020, de <http://www.scielo.org.mx/pdf/sm/v38n6/0185-3325-sm-38-06-00427.pdf>



PÁRAMO, A. (2011) ¿Por qué es tan socorrido san Judas Tadeo? *Excelsior*, 28 de octubre. Ciudad de México. Recuperado el 08 de enero de 2021, de <https://www.excelsior.com.mx/2011/10/28/comunidad/778020>

PORTAL, A. (2009) Las creencias en el asfalto. La sacralización como una forma de apropiación del espacio público en la Ciudad de México. *Cuadernos de Antropología Social*, No. 30, México: FFyL-UBA. pp. 59-75.

ROSENDAHL, Z. (2005) *Geografia: Temas sobre cultura e espaço*. Río de Janeiro: EdUERJ

————— (1999) *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Río de Janeiro: EdUERJ.

————— (1996) *Espaço e religião: uma abordagem geográfica*, Río de Janeiro: UERJ, NEPEC.

TAYLOR, S. J., y BOGDAN, R. (1994) *Introducción a los métodos cualitativos*. Barcelona: Ediciones Paidós.

SHADOW, R. y M. RODRÍGUEZ (1994) “La peregrinación religiosa en América Latina: enfoques y perspectivas” en Garma, C. y Shadow, R. (coords.), en *Peregrinaciones religiosas: una aproximación*. México, UAM, Unidad Iztapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades, pp.15-38.

SUÁREZ, H. (2015) *Creyentes urbanos. Sociología de la experiencia religiosa en una colonia popular de la Ciudad de México*. Ciudad de México: PUEC, UNAM

————— (2012) *Ver y creer. Ensayo de sociología visual en la colonia El Ajusco, Ciudad de México*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Sociales/Quinta Chilla Ediciones, UNAM.

————— (2008) Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato. Agentes paraeclesiales. *Archives des Sciences Sociales des Religions*, núm. 142, abril-junio.