





Religiosidades trasplantadas

Recomposiciones religiosas  
en nuevos escenarios transnacionales



Renée de la Torre  
Patricia Arias  
(coordinadoras)

# Religiosidades trasplantadas

## Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios transnacionales



El Colegio  
de la Frontera  
Norte



El Colegio de la Frontera Norte  
Juan Pablos Editor

México, 2017

Primera edición, 2017

D. R. © 2017, El Colegio de la Frontera Norte, A. C.  
Carretera escénica Tijuana-Ensenada km 18.5  
San Antonio del Mar, 22560, Tijuana, B. C., México  
<[www.colef.mx](http://www.colef.mx)>

ISBN EN TRÁMITE

D. R. © 2013, Juan Pablos Editor, S. A.  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19,  
Col. del Carmen, Coyoacán, 04100, México, D. F.  
<[juanpabloseditor@gmail.com](mailto:juanpabloseditor@gmail.com)>

ISBN EN TRÁMITE

Diseño editorial, formación y corrección: Juan Pablos Editor

Diseño de portada: Daniel Domínguez Michael

Impreso en México/*Printed in Mexico*  
Reservados los derechos

Juan Pablos Editor es miembro de la Alianza  
de Editoriales Mexicanas Independientes (AEMI)  
Distribución: TintaRoja <[www.tintaroja.com.mx](http://www.tintaroja.com.mx)>

# ÍNDICE

Prefacio	
<i>Olga Odgers</i>	11
Introducción	
<i>Renée de la Torre y Patricia Arias</i>	15
 PRIMERA PARTE LOS RECURSOS DE LA RELIGIOSIDAD POPULAR Y LAS DINÁMICAS TRANSNACIONALES  	
Peregrinos viajeros. Actores, territorios y tránsitos de una imagen católica	
<i>Patricia Arias</i>	41
La fiesta patronal de Juanchorrey, Zacatecas. Referente de una comunidad en diáspora	
<i>Kenia B. Ortiz Cadena</i>	71
Epifanía guadalupana en Passaic, Nueva Jersey: el milagro del territorio mexicano en Estados Unidos	
<i>Renée de la Torre</i>	101

SEGUNDA PARTE  
RECONFIGURACIONES DE ETNICIDAD  
Y NACIONES IMAGINADAS

¿Es la comunidad transnacional mixteca una diáspora? <i>Mary I. O'Connor</i>	139
Danza azteca y nación imaginada en la frontera <i>Olga Lidia Olivas Hernández</i>	161
Memoria islámica latina en Los Ángeles <i>Arely Medina</i>	191
La patrimonialización de San Simón en Los Ángeles <i>Sylvie Pédrón Colombani</i>	221

TERCERA PARTE  
MIGRACIÓN Y CAMBIO RELIGIOSO

Migrantes centroamericanos en tránsito: salud, medicina y religiosidad <i>Maya Cervantes Martínez</i>	253
Genealogía del pentecostalismo en la frontera norte <i>Alberto Hernández y Carlos S. Ibarra</i>	279
Conclusiones <i>Renée de la Torre y Patricia Arias</i>	307
Acerca de los autores	319
Listado de cuadro, mapas, gráficos y fotografías	323



## PREFACIO

*Olga Odgers*

1996. Ángela vive en California, donde nacieron sus tres hijos. Explica orgullosa que participa en la parroquia local organizando el catecismo en español. Como si se tratara de una evidencia, alude a la necesidad de que los hijos de mexicanos puedan rezar en el idioma de sus padres, aunque en la escuela hablen solo en inglés: al menos “eso”, dice Ángela, nadie se los podrá quitar.

La estrategia de Ángela, que construye una trinchera identitaria en la comunicación con Dios *en español*, como único patrimonio inalienable para sus hijos, da cuenta de la relevancia de las creencias, prácticas y comunidades religiosas en los procesos de integración de quienes se desplazan, ya sea como repliegue intracomunitario —rezar en español- o como vínculo con la sociedad amplia —participar en la parroquia local-. También pone en evidencia la necesidad afectiva de mantener un “hilo de memoria”<sup>1</sup> con los ancestros, permite atisbar una vía de transformación en los campos religiosos de las sociedades de destino —crecientemente multiculturales- , y da cuenta de la formación de un tejido transnacional<sup>2</sup> que une a quienes rezan —en español- de uno y otro lado de la frontera. Pero además, el ánimo aguerrido de Ángela hace palpable la tensión que se produce en

<sup>1</sup> Cf. Hervieu, Danièle (2005) *La religión: hilo de memoria*. París: Herder, 300 pp.

<sup>2</sup> Cf. Levitt, Peggy (2001) *The Transnational Villagers*, University of California Press, 294 pp.

las nuevas configuraciones de la alteridad que derivan de los flujos migratorios: la fe como frontera identitaria, como trincheira, como tejido transnacional, como ocasión para interactuar y -quizá- vincularse con “los otros”.

En el campo migratorio<sup>3</sup> México- Estados Unidos, desde el último cuarto del siglo XX, investigadores de uno y otro lado de la frontera señalaron la necesidad de comprender la forma en que el ámbito religioso se transformaba, y daba forma a la organización social que se estructura en torno a la migración internacional: remesas colectivas destinadas a celebraciones sacras, redes migratorias construidas en torno a identidades religiosas, defensa de derechos humanos de personas migrantes abanderadas por líderes espirituales de Iglesias diversas. Simultáneamente, especialistas en el análisis de las expresiones de las religiosidades contemporáneas, señalaron la imposibilidad de comprender su campo sin introducir como variable fundamental la movilidad. Así, contrariamente a los postulados clásicos, la intersección de los estudios migratorios y de las religiones pusieron en evidencia la constante recomposición de los campos religiosos<sup>4</sup> por el efecto de la movilidad. Como muestra, baste con mirar la desbordante creatividad de los sujetos-creyentes que producen nuevas formas de relación con el espacio —desterritorializando, transportando, trasplantando formas de creer y practicar- a través de sus desplazamientos temporales o permanentes. Esta necesidad de innovar alcanza también a las instituciones religiosas que enfrentan el reto de pastorear a una grey en constante movimiento,. Instituciones que aprenden, ante el reto, a hacer un recurso material y simbólico de dichos movimientos y nuevas interconexiones.

Remesas devotas, objetos rituales y líderes religiosos se desplazan por los mismos caminos por los que circula migrantes laborales, refugiados y desplazados por catástrofes ambientales,

<sup>3</sup> Cf. Simon, Gildas (2008) *La planète migratoire dans la mondialisation*, Armand Colin, 256 pp

<sup>4</sup> Cf. Bourdieu, Pierre (1971) « Genèse et structure du champs religieux » en *Revue Française de Sociologie*, Vol. 12, No. 3, pp. 295-334

llevando consigo formas de creer, practicar y pertenecer en el ámbito religioso. Desplazamientos que no van únicamente de sur a norte, sino que transitan en también desde los nuevos sitios de implantación hacia las comunidades de origen, o se redirigen vinculándose con nuevas redes migratorias y/o religiosas.

Desde los estudios migratorios tanto como desde los estudios de las religiosidades contemporáneas, se ha señalado con diferentes dosis de temor y de esperanza, que las identidades religiosas ocupan un lugar cada vez más visible en el ámbito político, tanto en la construcción de conflictos como en la búsqueda de estrategias de conciliación.

Discursos belicistas —xenófobos y fundamentalistas- impregnados de retórica religiosa son cada vez más visibles en la política internacional. Paralelamente también son crecientemente visibles —aunque su alcance sea limitado- las acciones de protección a los migrantes desde las Iglesias (Casas del Migrante, organizaciones de defensa de derechos humanos con vocación religiosa), el posicionamiento de líderes religiosos en oposición a políticas discriminatorias, o aún la inspiración religiosa que subyace a las declaraciones de ciudades santuario como refugio ante políticas antiinmigrantes. Creencias, prácticas, comunidades, líderes religiosos son cada vez más visibles en esta complicada ecuación.

En la estrategia de Ángela y el catolicismo en español, podía percibirse ya esa tensión, pese a que aún no había llegado el 11 de septiembre con su estela xenofóbica; recién comenzaban los procesos de *securitización* de la frontera México-Estados Unidos con el incremento exponencial de vidas perdidas en el desierto; todavía no existía “el ICE”<sup>5</sup> y las deportaciones masivas parecían una amenaza distante. Ángela buscaba una trinchera cuando aún

<sup>5</sup> El ICE *Immigration and Customs Enforcement*, como parte del Department of Homeland Security, -que surge tras la reorganización de la defensa nacional tras los atentados del 11 de septiembre- es conocido y temido entre la población por su rol activo en la deportación (*removal*) de inmigrantes irregulares establecidos en los Estados Unidos por largos periodos. Cf. Campos, A y O. Odgers (2014) « Figés dans le mouvement : périodes et es-

parecía imposible que la demonización del otro, el miedo y el odio, pudieran llevar a un candidato delirante a la presidencia de los Estados Unidos.

En dicho contexto, desde las ciencias sociales, el estudio de la intersección entre migración y religión, se ha convertido en un tema ineludible e impostergable. El análisis de las prácticas, estrategias y comunidades religiosas que son movilizadas por los migrantes para hacer frente a sus necesidades de arraigo, recrudescidas en esta renovada ola de odio donde se ha racializado y criminalizado a los mexicanos, representa un reto y una gran responsabilidad para los estudiosos de las religiosidades vividas en el presente.

La reunión de académicos de uno y otro lado de la frontera, en torno a este desafío, constituye un estímulo intelectual formidable. Desde diferentes enfoques, con distintos objetos analíticos, con metodologías diversas, todos los capítulos que aquí se presentan asumen este reto sin ambages y ofrecen al lector una instantánea de lo que es, en realidad, un campo de estudios en movimiento, y que sin duda seguirá desarrollándose en los próximos años, fortaleciendo los lazos de colaboración transfronteriza que existen ya. El contenido de este libro es entonces una aportación relevante para pensar de manera colectiva las relaciones entre religiosidades contemporáneas y movilidad, y es también, por su existencia misma, y un dato esperanzador.

## INTRODUCCIÓN

*Renée de la Torre y Patricia Arias*

### PRESENTACIÓN

Año con año, desde 1998, la Red de Investigadores del Fenómeno religioso en México celebra un encuentro de investigadores en diferentes regiones del país. En 2017 este encuentro tuvo lugar en Claremont, California. El tema principal de este evento fue “Religión y migración en México y en México de afuera/ *religion and migration in greater mexico*.<sup>1</sup> La celebración de este encuentro académico mexicano en una universidad estadounidense tenía como telón de fondo ser el año en el que el Sr. Donald Trump se había convertido en el presidente de ese país, gracias a una campaña de odio contra los mexicanos y a prometer la construcción de un muro capaz de contener el paso fronterizo de los mexicanos indocumentados a ese país. Para los académicos esta coyuntura era el escenario para mostrar y legitimar la fortaleza y riqueza de los vínculos académicos entre las redes de investigadores y entre las universidades de México y Estados Unidos, pero a la vez el estudio de la dimensión transnacional de lo religioso nos daba la oportunidad de mostrar los nexos profundos y trascendentales que constantemente constru-

<sup>1</sup> El Encuentro fue organizado por el Daniel Ramírez, profesor de la Universidad de Claremont. Se llevó a cabo los días 2 al 4 de mayo del 2017.

yen puentes invisibles para unir lo que los estados naciones procuran separar mediante muros y fronteras.

El encuentro se convirtió en un evento binacional, al que asistieron más de 250 ponentes, varios provenientes de México,<sup>2</sup> también de Estados Unidos y muchos de ellos además de ser ciudadanos estadounidenses eran miembros de la comunidad chicana y Latina de California. El encuentro fue una ocasión de estrechar y hacer visibles vínculos transnacionales que desde lo académico venían realizándose desde hace más de una década. En el encuentro hubo un panel titulado: “Religiosidades transfronterizas: vectores de articulación entre México y Estados Unidos” del cual se incluyen en este libro tres de las presentaciones. Además, se llevaron a cabo diferentes sesiones especializadas donde se presentaron y discutieron ponencias en torno a la relación entre religión y las conexiones y prácticas transfronterizas entre México y los Estados Unidos. La mayoría de los trabajos que aquí se incluyen fueron presentados en el Encuentro, con excepción del capítulo de Sylvie Pédrón Colombani. No obstante, este libro no es una memoria del encuentro, sino el resultado de la selección de algunos de los mejores trabajos que fueron presentados en diferentes paneles y sesiones temáticas durante el encuentro. Los trabajos fueron reelaborados varias veces para atender sugerencias y comentarios de las coordinadoras antes de ser incluidos en este libro.

## EL COMÚN DENOMINADOR

El énfasis central de este volumen colectivo está en atender el hecho transfronterizo o transnacional de diferentes modalidades religiosas que articulan en diferentes grados y desde distintos lugares a México y a Estados Unidos. Se convocó a diferentes

<sup>2</sup> Gracias al financiamiento de CONACYT para la consolidación de la Red temática de Investigadores del Fenómeno Religioso en México, y a la gestión de Alberto Hernández Hernández, se pudo ofrecer apoyos para la asistencia de profesores y becas a estudiantes para asistir al encuentro.

estudiosos de religiosidades transfronterizas que abordan grupos y congregaciones religiosas disímiles (que contemplan desde las congregaciones evangélicas o pentecostales, los grupos ceremoniales nativo-americanos —por ejemplo Camino Rojo y los danzantes aztecas o prehispánicos—, las asociaciones latinas musulmanas y las asociaciones y cofradías católicas. La idea central compartida por los capítulos gira en responder a ¿cómo las religiosidades pueden ser un recurso importante para generar idea de comunidad e identidad étnica transnacional? A los autores se les invitó a desarrollar ¿cómo es que los grupos estudiados contribuyen a crear lazos efectivos y representaciones étnico-nacionales como alternativas para practicar comunidades transfronterizas? Se optó por este tema pues ha cobrado importancia en el momento actual donde las políticas migratorias implementadas en años recientes acechan a las poblaciones de mexicanos o latinoamericanos residentes (con papeles y sin ellos) en Estados Unidos.

Este volumen compila nueve capítulos que abordan la manera en que las dinámicas migratorias (con sus variantes según los contextos y patrones migratorios) impactan en las reconfiguraciones religiosas que experimentan los mexicanos. A diferencia de otros esfuerzos colectivos publicados con anterioridad, atenderemos de manera amplia el espectro posible de reconfiguraciones religiosas, tomando en cuenta tanto los esfuerzos por movilizar y trasplantar raíces que van de la mano de las tradiciones religiosas, como aquellas transformaciones que provocan mudanzas en las pertenencias y en las formas de creer. También atenderemos las resignificaciones y resimbolicaciones que las tradiciones vernáculas retomadas desde los lugares de origen experimentan desregulaciones institucionales en los intentos de ser trasplantadas en contextos ajenos y multiculturales (Argyriadis y De la Torre, 2018).

Jean-Pierre Bastian planteaba que la migración pone en circulación transicional a las creencias y las prácticas religiosas, generando un fenómeno que dinamiza una recomposición religiosa puesta en juego por tres polos principales del campo reli-

gioso: mágico-religioso, burocrático y carismático (Bastian, 2011). Desde hace algunas décadas los sociólogos y antropólogos mexicanos han descrito y analizado las diversas maneras en que la migración afecta las formas y contenidos de las religiones contemporáneas (véase los capítulos que integran el volumen compilado por Odgers Ortiz y Ruiz Guadalajara, 2009; Rivera, Odgers y Hernández, 2017). En este volumen quisiéramos continuar con esta empresa de atender los cambios religiosos provocados por las dinámicas, pero añadiendo un tema que ha sido poco tratado: la relevancia que adquiere lo religioso en la producción de lazos, vínculos, y nuevas apropiaciones territoriales e identitarias de las comunidades de mexicanos que se experimentan como comunidades o redes multisituadas a raíz de los efectos de las dinámicas migratorias. Por ello, las coordinadoras de esta obra nos propusimos conjuntar estudios etnográficos que muestren una variedad de actores, contextos y movimientos religiosos que nos permitan analizar el papel que ocupan las creencias, prácticas y narrativas religiosas en los procesos de cambio social provocados por los diferentes impactos derivados de la migración.

Ello implica considerar a las manifestaciones religiosas como insumos culturales para hacer frente a las nuevas situaciones generadas por la migración: flujos y redes multilocales, comunidades binacionales, naciones espirituales, reformulación de identidades étnicas, emergencia de reclamos de pueblos originarios, entre-lugares fronterizos. Los casos etnográficos que componen este libro aportan diferentes sentidos de apropiación cultural para la recomposición de identidades inéditas, resultado de los contactos, interacciones e intercambios entre distintas, nuevas y dispares realidades culturales que tienen lugar de manera simultánea o entreverada en escenarios de alteridad contratantes entre sí (por ejemplo los escenarios urbanos de Estados Unidos y los escenarios campesinos o indígenas de México).

Hablamos de religiosidad, y no de religiones, pues incluimos diferentes expresiones de lo sagrado que van desde la religiosidad católica popular, sus fiestas, peregrinaciones, apariciones maría-



nas y cultos a santos; el islam latino, los rituales de danza ritual azteca y denominaciones evangélicas y pentecostales. Todas estas expresiones, con diferentes grados de institucionalización, experimentan en común recomposiciones geográficas y culturales mediadas por las dinámicas transnacionales.

### APORTES A LA DISCUSIÓN SOBRE LAS RECOMPOSICIONES RELIGIOSAS EN LA MIGRACIÓN

Habrá que considerar además que: “el cambio religioso derivado de la experiencia migratoria hacia Estados Unidos no necesariamente cristaliza en procesos de conversión y puede encontrar expresiones concretas dentro del propio catolicismo, que sigue siendo preferencia religiosa mayoritaria entre los mexicanos que viven dentro y fuera del territorio nacional” (Odgers y Rivera, 2007: 228-229). Antes bien, las transformaciones que provoca la interacción entre migración y religión no tienen un sólo efecto, debido principalmente a que éstas ocurren en múltiples direcciones, produciendo tanto estrategias de asimilación que permiten a los migrantes insertarse e integrarse al nuevo ambiente (como pueden ser las conversiones a las religiones dominantes en los nuevos contextos) o bien estrategias de resistencia para recuperar o mantener su tradiciones y sus arraigos (como son las maneras de conservación de sus tradiciones religiosas), o como dinámicas donde los actores son capaces de negociar cambios con continuidades generando inéditos híbridos o logrando conservar algunos rasgos tradicionales, a la vez que impulsando modificaciones y adecuaciones de cambio religioso que les habilitan identidades más globales o asimilables en contextos multiculturales. Para atender estas tres tácticas, decidimos dividir el contenido en tres grandes partes, que funcionan a su vez como ejes analíticos de dichas recomposiciones.

Cuando hablamos de migración pensamos en individuos que viajan de un lugar a otro. Que dejan sus hogares para aventurarse a trabajar, residir y vivir en nuevos y lejanos territorios. Pero

los efectos de la migración van más allá del flujo de poblaciones. La migración es mucho más que el traslado de un lugar a otro, conlleva circularidades, retornos, redes, comunidades transnacionales. Los efectos no van en una sola dirección. Son multidireccionales. Afectan a los que se van, a los que se quedan, a los que regresan, a los que sin regresar mantienen lazos con sus comunidades más allá de las distancias, a los que sin viajar comparten memorias con los que se fueron, a los que se asentaron en otros lugares y no regresarán. La migración genera la necesidad de re-ligar tiempos y distancias entre dos hogares: el de origen y el de destino. Lo que se dejó y a lo que se arribó. Y es aquí donde la religiosidad se convierte en un recurso importantísimo de la migración, un recurso para religar territorios dispersos, religar identidades multiculturales, religar redes de paisanaje y familias dispersas en el espacio, religar memorias con experiencia del presente y utopías.

En el caso de los mexicanos, el viaje va acompañado de las imágenes protectoras que forman parte del sistema devocional católico. Cada ciudad, pueblo o rancharía mantiene un sistema ritual en torno a imágenes a las cuales se les atribuyen facultades milagrosas. Cristos, vírgenes y santos son transportados por los migrantes para protegerse de los peligros y de las carencias que saben vivirán en el trayecto migratorio. Estas imágenes son usadas como una especie de talismán protector. De ahí que muchas de estas imágenes hayan después ganado fama de vírgenes peregrinas, santos polleros, o cristos migrantes. Pero como alguna vez señaló Rodolfo Morán, con las imágenes a cuesta, los migrantes no sólo llevan su fe, sino también una extensión de su terruño, y al colocarlas y practicarlas en los nuevos lugares logran extender sus prácticas rituales a sus lugares de destino en Norteamérica (Morán 2000). Estas mismas figuras, gracias a su materialidad son recolocadas en los lugares de destino, donde se le acondicionan pequeños altares domésticos que permiten darle continuidad a la tradición y a la fe practicada en su lugar de origen. Olga Odgers centró su atención en la dinámica cultural migratoria en torno a estas imágenes y concluyó que su centra-

lidad protagónica: “Tiene que ver con la posibilidad de renegociar las identidades en torno a estas figuras de protección, una vez que la referencia al espacio local, compartido cotidianamente, ya no permite integrar a los “hijos ausentes”. La segunda se relaciona con la necesidad de construir una solución de continuidad entre los distintos niveles escalares —lo personal, lo local, lo regional, lo transnacional— en los que transcurre la vida cotidiana de los creyentes (Odgers 2008: 18).

Thomas Csordas (2009) sugiere que la transportabilidad es la clave del éxito para que una religiosidad pueda viajar y circular bien en los flujos globales. Efectivamente la religiosidad popular católica es un recurso de la migración porque es transportable, incluso como lo desarrolló Odgers (2008) las imágenes son cada vez más portátiles y ligeras mediante estampas, figuras, medallas, novenarios que permiten movilizar a los santos, vírgenes y cristos. Levitt (2012) coincide con Csordas (2009) en que las religiosidades transportables deben ofrecer cualidades de “ensamblaje”, es decir debe proveer elemento de reconocimiento universal o intercambiables para establecer puentes con otras culturas.

No obstante, en este libro deseamos proponer que la religiosidad óptima para los flujos globales no depende solamente de su transportabilidad y de su portabilidad, sino también de su espesor histórico y tradicional que permita recrear localidad, movilizar raíces y trasplantar culturas en contexto multiculturales (Argyriadis y De la Torre 2008). En distintos estudios sobre migrantes y comunidades en diáspora se ha visto cómo la decisión de llevar acuestas un objeto que representa un sistema cultural con arraigo étnico y nacional está ligada con la necesidad de refundar la localidad de origen y de no perder los lazos con la localidad. Mediante la reproducción de prácticas que involucran objetos y remembranzas, imágenes y asociaciones, conocimientos viejos y nuevos de su trayectoria, los migrantes entretejen los sitios dispersos que habitan para crear un contexto social singular, sobre todo porque estas imágenes están cargadas de sentimientos de arraigo, con ellas va la memoria fundacional de los

pueblos, en torno a ellas se práctica la tradición (música, danza, comida, trajes típicos, cantos) y las costumbres de cada pueblo, de cada etnia, de cada nación. Por ello las imágenes religiosas del catolicismo mexicano ofrecen una doble competencia: la de su transportabilidad pues efectivamente son ligeras y su materialidad permite que puedan ser transportadas y montadas fácilmente en otros territorios, donde se pueden celebrar, sin necesidad de tener templos ni estructuras eclesiásticas. Pero sobre todo son transportadas por su capacidad de arraigo, pues no son sólo bultos huecos, sino cargados de sentidos que permiten trasplantar culturas y generar territorios en nuevos lugares y en medio de contextos multiculturales y transnacionales.

Respecto a la capacidad de arraigo también entorno a los santos se genera la economía de la nostalgia que posibilita culturalmente la diáspora. Shinji Hirai (2009), estudió el caso de Santo Toribio, un santo recientemente canonizado por el Papa Juan Pablo II por morir como mártir de la Guerra cristera, pero que ha sido reconocido por los migrantes como un santo protector del paso de frontera. Hirai detectó que entorno a su culto profesado por la comunidad transnacional de jalostotitlenses se genera una economía política de la nostalgia por el lugar de origen. Esta economía de la nostalgia no solamente atrae al regreso anual de los “ausentes”, sino también a que inviertan remodelando sus pueblos en lugares recreados con base en un pasado idealizado por los ranchos y viejas haciendas. También atiende cómo en los lugares a donde se llevan el santo y los productos que recrean Jalostotitlán se logran transformar paisajes texanos o californianos en paisajes mexicanizados. En suma, Hirai ve en el santo no solo una expresión de fe sino el dispositivo económico que permite mantener vigente el deseo del regreso diaspórico a su pueblo natal.

Efectivamente, los sociólogos y antropólogos estudiosos de la migración primero se dieron cuenta de que los migrantes mandaban remesas económicas para sostener la fiestas patronales de sus pueblos. Espinosa señaló que en la década de los noventa el regreso masivo de migrantes a las fiestas patronales, conde in-

cluso se introdujo la celebración de la misa especial para los hijos ausentes se había convertido en una tradición (Espinosa, 1999). Pero más tarde, Liliana Rivera Sánchez (2011) hizo notar que lo que circulaba no eran solo remesas económicas, sino también remesas religiosas mediante las cuales circulan bienes religiosos en los circuitos transnacionales, como por ejemplo figuras devocionales (Santos patronos, santos protectores de migrantes, estampitas o estatuas de imágenes veneradas), objetos rituales (novenarios, misales, veladoras, escapularios, medallas, agua bendecida), agentes especializados en lo religioso (pastores o sacerdotes), servicios religiosos (celebraciones, rosarios, oraciones, exvotos, peticiones, mandas, misas, etcétera.

Diferentes estudios enfocados en las estrategias de la migración han encontrado que la fiesta patronal y las peregrinaciones a los santuarios católicos han sido reconvertidos por el uso popular en un recurso performativo ritual estratégico en la composición del campo transnacional migratorio en el eje México-Estados Unidos.

Las comunidades de migrantes hicieron de su tradición religiosa un recurso social de la migración, empezaron usando la remesas financieras para pagar la fiesta, después regresaban anualmente a su terruño en ocasión de los festejos religiosos de sus pueblos, más tarde, cuando el regreso se volvió más complicado por el endurecimiento de las leyes migratorias, se llevaron réplicas de imágenes veneradas e impulsaron la práctica simultánea y transnacional de su fiesta a fin de domesticar el lugar de destino como un territorio apropiado y con la simultaneidad para establecer puentes temporales en lugares distantes. La clonación de imágenes peregrinas, viajeras o migrantes permite abarcar tres articulaciones transnacionales: el arraigo al territorio de origen contribuyendo a fomentar la devoción que mantenga el deseo del retorno a la fiesta patronal; el desplazamiento de las imágenes indocumentadas a través de las fronteras (D'Aubeterre, 2005; Hirai, 2009 y Truax, 2011); y finalmente su reterritorialización en el lugar de destino (Durand, 2003). Esta estrategia fue nominada por Mary Louise Pratt como 'desdoblamiento' y señala esta autora que en el contexto de la diáspora global repre-

senta una “estrategia [que] hace eco de las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores y los movimientos sociales de todo el planeta” (Pratt, 2006: 29).

Como lo han desarrollado Levitt y Glick-Schiller (2004): las celebraciones religiosas tradicionales han contribuido a generar y practicar comunidades binacionales o incluso transnacionales, creando geografías alternativas que permiten reconectar lugares distantes y reescalar territorios más allá de las fronteras nacionales. Caglar and Glick Schiller (2011: 7) introdujeron el estudio de los efectos de la migración en las escalas socio-espaciales para entender cómo los enlaces entre comunidades distantes van sobreponiendo jerarquías de poder y jerarquía. El concepto de escalas contribuye a concebir la intersección entre dos procesos: la reestructuración de diferentes formas de capital (que incluye el capital económico, social y cultural) y la reorganización de las relaciones de poder entre unidades de gobernanza socio-espaciales. Ello también afecta a los campos religiosos. Las celebraciones y prácticas religiosas que tras haber tenido reconocimiento e influencia acotada en una localidad o región determinada, al ser transportadas para ser practicadas de manera simultánea en dos o más localidades transnacionales, van ampliando sus ámbitos de influencia y van conquistando reconocimiento de nuevos grupos sociales, hasta convertirse en símbolos claves, santuarios nodales o celebraciones claves en una amplia red transnacional, global o cosmopolita (Levitt y De la Torre, 2016).

## CARTOGRAFÍA DEL CONTENIDO

La primera parte reúne tres colaboraciones en torno a los recursos de la religiosidad popular y las dinámicas transnacionales provocadas fundamentalmente por las dinámicas migratorias.

En este apartado deseamos proponer que las prácticas religiosas pueden ser consideradas tácticas culturales migratorias frente a las cambiantes estrategias de las políticas fronterizas, y en

este sentido consideramos que es necesario atender la manera en que las tácticas religiosas han ido variando y se han ido adaptando a los vaivenes de las políticas migratorias que afectan a los migrantes y a las comunidades transnacionales en su conjunto.

Dos capítulos de este apartado permiten apreciar el reescalamiento de dos fiestas patronales hoy convertidos en lugares de encuentro de comunidades transnacionales: la fiesta del Señor de la Misericordia en Tepatitlán (en los altos de Jalisco) y la fiesta anual de Juanchorey (en Zacatecas).

La presencia económica de los migrantes en la organización de las fiestas patronales de sus pueblos de origen ha sido fundamental para la continuidad de las tradiciones populares, pero también es cierto —aunque se aborda con menos frecuencia—, que la migración y la globalización también renueva las tradiciones. Pero como lo muestra Patricia Arias con el caso de la fiesta del Señor de la Misericordia, en el presente, las tradiciones son espacio de negociaciones identitarias, su permanencia depende de su vigencia. Y su vigencia está relacionada no sólo con las negociaciones entre los locales y sus maneras de gestionar el patrimonio cultural, sino también con quienes migraron y requieren construir un nuevo sentido de pertenencia y referencia cosmopolita en un mundo habitado por redes, circuitos, y circulación de significados transnacionales. Patricia Arias señala que esta población ha experimentado un cambio drástico en su patrón migratorio, donde se ha cancelado la migración circular entre Estados Unidos y la región. Ello ha contribuido a hacer de la antigua celebración un escenario para la renovación de actores y prácticas socioculturales donde se cristalizan tanto los proyectos e imaginarios locales y regionales como la necesidad de articularse con los nuevos vínculos de actores prósperos que se relacionan con los mundos urbanos, con la nueva adscripción identitaria de latinos o hispanos en Estados Unidos, o con modalidades identitarias que les permiten recrearse como agentes modernos y globales. De esta manera las rutas de la peregrinación amplían geografías que los reconectan con la ciudad de Guadalajara, con los aeropuertos, con rutas de motociclistas que

viajan desde Los ángeles, con parajes turísticos, hoteles y restaurantes de cadenas internacionales. En el acto de peregrinar aparecen nuevas maneras de andar, sea en camionetas, bicicletas de montaña, a manera de cabalgatas, o en relucientes motocicletas montadas por los Cristeros Moto Club Tepatitlán. La devoción se entremezcla con el turismo o con el deporte. Los peregrinos provienen de distintos lugares del mundo que tienen que ver con las relaciones ampliadas que viven los paisanos alteños en California. La renovación de la peregrinación al Señor de la Misericordia transforma a Tepatitlán como un *hot spot* dentro del circuito de ciudades y pobladores globales practicado por los paisanos. Al igual que las transformaciones estudiadas por Levitt y De la Torre (2016) en el caso del poblado vecino de Santa Ana Jalostotitlán donde se aloja el santuario a Santo Toribio, en este caso la combinación de religión y de la migración permite el reescalamiento global de la localidad de Tepatitlán, epicentro de la tradición alteña, en una nueva cartografía de redes cosmopolitas.

El caso de la fiesta religiosa de Juanchorey, Zacatecas es desarrollado por Kenia Ortiz Cadena. En su capítulo describe cómo la fiesta religiosa se ha tornado en un escenario donde se producen, recrean, reproducen y transforman los sentidos, emblemas y escenarios de la identificación cultural de una red de pobladores juanchoreyenses en diáspora. Esta fiesta anual recibe diez veces más de la población que habita el poblado. Es de las más populares en la región de Zacatecas, porque traen a las mejores bandas, a los obispos, peleas de gallos, exhibición de charros. Pero la principal razón por la cual la fiesta prospera en un pueblo abandonado (casi fantasma) desde mediados del siglo XX, se debe paradójicamente a la emigración de sus pobladores que en el presente residen en distintos destinos. La autora explica que es gracias a la fiesta que los juanchoreyenses, líderes en el ramo de la industria nacional de la tortilla, han podido mantener una red social transnacional y multilocal de una población de paisanos dispersa en diversos puntos del país y del extranjero. En sus conclusiones, la autora enfatiza tres dinámicas propicia-



das por la fiesta de Juanchorey: “reactivar sentimientos comunitarios, ensanchar sus vínculos incluso transnacionalmente y mantener contacto con la cultura de origen” (Ortiz Cadena en este volumen).

El tercer capítulo que incluye este apartado corresponde a Renée de la Torre quien aborda el desdoblamiento de las imágenes guadalupanas en la diáspora global, pero no recurriendo a la clonación de imágenes migrantes, sino atendiendo el sentido social de la epifanía de la virgen de Guadalupe en el poblado de Passaic, Nueva Jersey. Este poblado es reconocido como la Puebla de Nueva York en donde la aparición de la virgen en un tronquito dinamizó la conquista del territorio como un paisaje étnico de los mexicanos y la población hispana. La aparición guadalupana remite a un mito fundacional de la nación mestiza mexicana, su actualización activa una mitopraxis capaz de generar sentidos de arraigo y protección en un lugar que les es ajeno y adverso. La epifanía y el fervor que dinamiza la imagen guadalupana permite apropiarse del territorio, domesticar los miedos y las inseguridades reconvirtiendo en espacio amenazante en un territorio sagrado, su culto habilita practicar una comunidad de fe que por un lado se distingue y valoriza como mexicanos, manteniendo sus tradiciones étnicas, pero que a la vez les permite ampliar vínculos con la comunidad latina en Estados Unidos. construir identidad y territorio glocal en nuevos contextos transnacionales.

La segunda parte de este libro está dedicada a atender el tema de las reconfiguraciones de etnicidad y naciones imaginadas que operan desde la producción de novedosas narrativas, rituales e identidades religiosas en contextos de transnacionalismo. Diferentes religiones están cargadas de sentidos ligados con los valores y las tradiciones étnicas y nacionales. Las religiones constituyen narrativas que permiten reivindicar o reinventar orígenes, naciones espirituales, o linajes ancestrales.

Cuando los antropólogos empezaron a estudiar el efecto de las conversiones de los indígenas mexicanos a las religiones protestantes denunciaban que estas religiones, debido a su origen

estadounidense, estaban infiltrando una cultura yanqui que amenazaba con la pérdida del patrimonio cultural de los pueblos y grupos étnicos del país (Casillas, 1996). Lo mismo se pensaba que iba a pasar como efecto de la emigración de los indígenas a los Estados Unidos, que se convertirían a las sociedades protestantes, y con ello perderían sus tradiciones y sus raíces étnicas. No obstante, la antropología a partir de la década de los 90 ha evidenciado los procesos de apropiación cultural a partir de los cuales nacían nuevas versiones nacionales y étnicas del protestantismo y del pentecostalismo.

Dentro de esta línea podemos ubicar la contribución de Mary I. O'Connor, quien tituló su capítulo interrogando: ¿Es la comunidad transnacional mixteca una diáspora? O'Connor describe como la migración de los mixtecos favoreció a que cambiaran de fe y ello inicialmente provocó tensiones y rupturas con la comunidad de origen, sobre todo porque su nuevo credo no les permitía participar en la religión tradicional o costumbre, sincretismo católico, donde se estila beber alcohol y adorar imágenes. Durante la década de los ochenta, este rechazo ocasionó reacciones violentas y la expulsión de los no católicos. Pero actualmente los conversos han establecido negociaciones culturales con los guardianes de las costumbres para practicar solo las partes tradicionales o civiles de la fiesta y no las que tienen que ver con lo católico. El argumento de O'Connor es que la comunidad mixteca es hoy en día una comunidad dispersa en diferentes lugares (Oaxaca, Sonora, Sinaloa, Baja California, California, Oregon, Washington, Arizona y Florida), es a su vez una comunidad diversa en términos religiosos, pues gran parte su población migrante ha experimentado el cambio religioso en término de conversión a sociedades evangélicas no católicas. No obstante, la autora busca demostrar que la comunidad sigue manteniendo un sentido de colectividad que, si bien busca decantar la organización holística de la fiesta, se mantiene vigente en la continuidad que los mixtecos migrantes mantienen con su pueblo de origen, sobre todo en proyectos de cooperación para impulsar servicios y mejorías materiales en sus pueblos.

Uno de los reacomodos de las diásporas y las migraciones es también el resurgimiento de naciones imaginadas que se proyectan, desde lugares alternativos a los Estados, nuevas geografías para expandir los nacionalismos y linajes étnicos en horizontes transnacionales o globales (Capone y Mary, 2012). La globalización no sólo debilita los esencialismos, los orígenes y las naciones, sino que las reconfigura. Si bien es cierto que la globalización, al conjuntar culturas antes distantes y ajenas entre sí, contribuye a generar hibridaciones inéditas, también es cierto que la movilización de poblaciones y la transnacionalización de religiones también tiende a multiplicar raíces (Capone, 2004). Olga Olivas introduce el estudio de la producción de naciones espirituales que realizan los danzantes de la tradición prehispánica azteca en tres poblaciones ubicadas en ambos lados de la Frontera Oeste de México-Estados Unidos. Las narrativas de Aztlán, el Anáhuac van acompañadas de prácticas de restauración de tradiciones y linajes ancestrales que reclaman el reconocimiento de pueblos originales y de protonaciones (el imperio azteca) cuyos territorios desconocen las actuales fronteras nacionales. Las danzas son parte de sistemas rituales de los hoy llamados neoindios (pueden ser mexicanos mestizos que viven en Tijuana o chicanos que viven en California y que han establecido alianzas con los nativoamericanos y con los miembros de comunidades étnicas de la frontera) que recrean rituales prehispánicos mediante los cuales incorporan y reafirman narrativas, símbolos y rituales mediante los cuales reconstituyen linajes irrupidos para constituir una nueva identidad postnacional que reclama el reconocimiento de un origen étnico ancestral de una nación “original”.

Por su parte Arely Medina aporta un capítulo sobre el islam latino en California, una novedosa identidad religiosa híbrida que, al contrario que el caso de la astequización, se autonomiza del mundo árabe y de sus tradiciones culturales para abrirse paso a incluir la identidad latina (categoría étnica propia del régimen de la diferencia de la multiculturalidad que existe en los Estados Unidos y que comprende y amalgama en una unidad a las po-

blaciones hispánicas de origen latinoamericano). Su estudio rastrea los elementos de identificación que buscan incluir en el islam latino sobre todo en el que se ofrece a los mexicanos. A diferencia del islam de los puertorriqueños que se identifica con la genealogía africana, en el caso de los mexicanos se encuentra anclaje en la presencia de vocablos árabes que están presentes en el actual idioma español. Algunos conversos no perciben su cambio como un cambio de cultura, sino como una manera de redescubrir sus raíces negadas por el colonialismo hispánico católico. Por su parte, el islam para globalizarse se reformula y flexibiliza en una novedosa oferta de un islam desarabizado.

Ambos capítulos coinciden en mostrar la importancia de la religión en la reconstrucción de naciones imaginadas, que no solamente tienen como fuente al Estado, sino también desde actores situados en los márgenes que crean “contranarrativas de origen de naciones primeras. La primera conduce a una esencialización de la tradición prehispánica y la segunda por el contrario conduce a una desesencialización de la tradición árabe. No obstante, ambas reconfiguraciones de naciones espirituales imaginadas se dan como respuesta adaptativa en el mismo contexto multicultural del estado de California en Estados Unidos. Ambas contribuyen a construir un emergente “transnacionalismo desde abajo” (Smith y Guarnido, 1998; citados en Capone y Mary, 2010) y no aluden a la globalización de la religión desde el centro hacia la periferia pasiva (Csordas, 2009), sino a su transnacionalización en el sentido contrario del colonialismo y el imperialismo (Argyriadis y De la Torre, 2012).

En este apartado también se incluye una contribución de Sylvie Pédrón Colombani sobre las dinámicas de resemantización y resimbolización en torno a San Simón. Éste es un santo que, aunque no es autorizado por la institución católica, goza de un arraigo étnico entre la población maya de Guatemala que lo práctica mediante los sistemas de cofradías. Su estudio centra su atención en lo que los migrantes guatemaltecos seleccionaron como patrimonio, destacando que descartaron identificarse con la figura maya auténtica del Maximón, y seleccionaron la imagen

mestiza del San Simón (similar a la de los santos mexicanos protectores de los migrantes). San Simón fue transportado por los guatemaltecos migrantes a California, y como lo señaló Michel de Certau su traslado produjo “la posibilidad de crear “relatos de viaje”, que atraviesan y organizan lugares produciendo una nueva geografía, un nuevo orden a partir de experiencias en principio dispersas o bien no asimilables dentro de las demarcaciones preexistentes” (De Certau, 1984: 125). De esta manera San Simón se convirtió en un santo protector de los migrantes. En esta nueva geografía, San Simón ocupó un nuevo lugar en las botánicas, lugares donde los latinos de Estados Unidos compran diferentes objetos rituales para realizar múltiples trabajos relacionados con la santería, la magia y el esoterismo popular. San Simón fue reconvertido a un talismán. Una de las prácticas que realizan en la festividad a San Simón que se celebra de manera simultánea a la fiesta en Guatemala. Pero a diferencia de su tradición de origen integra nuevos actores (como son los centroamericanos y elementos de la tradición popular mexicana), incorpora la procesión al sistema de desfiles (*parades*) etno-nacionales que contribuyen a demarcar la diferenciación y visibilización de un grupo de migrantes guatemaltecos. Este capítulo contribuye a comprender la complejidad de las recomposiciones que dan lugar a una re-etnización que busca rescatar sus raíces culturales en el culto a San Simón, pero que paradójicamente se hibrida, para ampliar su identidad nacional en una alteridad que incluye a centroamericanos y que busca semejanzas con los emblemas y expresiones culturales de los mexicanos. Su trabajo permite atender las negociaciones culturales con que un grupo etno-nacional instrumenta su relocalización en California.

La tercera parte de este libro aborda los efectos de la migración en el cambio religioso. Incluye dos capítulos que centran sus estudios en la frontera México Estados Unidos, un espacio que a la vez que contribuye a dividir y demarcar las diferencias y desniveles de dos regímenes nacionales, se convierte también en un espacio de experiencias liminales, donde se construyen zonas de contacto entre ambos territorios y culturas nacionales (Kear-

ny 1999). La frontera se vive de distinta manera desde el lugar fenomenológico en que se posiciona el individuo, pero esta practicada constantemente por los flujos migratorios que generan distintas experiencias de multiculturalidad y transforman sus espacios en escenarios de diversidad religiosa (Hernández, 2013). Por tanto, la frontera representa un interesante laboratorio para observar los efectos de la migración en la diversificación del campo religioso. Al respecto, Néstor García Canclini describió a Tijuana como uno de los mayores laboratorios de la posmodernidad donde tienen lugar “Las búsquedas más radicales acerca de lo que significa estar entrando y saliendo de la modernidad [...] de quienes asumen las tensiones entre desterritorialización y reterritorialización” (García Canclini, 1990: 288).

La frontera puede ser vista como un espacio que descentra el poder hegemónico y monopólico que ha tenido la Iglesia católica en México, y que se abre al juego de las leyes competitivas del mercado religioso (Berger y Luckman, 1997), protagonizadas por diferentes congregaciones protestantes, evangélicas, pentecostales, neopentecostales y católicas. La frontera es también un lugar de oportunidades para la obra evangélica y el proselitismo de diferentes denominaciones, que buscan responder a las necesidades espirituales y materiales de los migrantes, una población que sufre de la vulnerabilidad de su condición de indocumentados, es decir de no ser reconocidos como ciudadanos con derechos civiles. En la frontera, y en específico en la ciudad de Tijuana se han asentado diferentes congregaciones religiosas que ofrecen servicios de apoyo a los migrantes (Casa de migrantes, clínicas de desintoxicación, servicios de salud, apoyo jurídico para indocumentados, etcétera).

El capítulo de Maya Cervantes Martínez aborda a los transmigrantes centroamericanos que en su intento por pasar la frontera encuentran asilo temporal en albergues o casas de migrantes. Su enfoque se centra en el tema de la salud. Los migrantes, debido a su situación de vulnerabilidad y precariedad, se enfrentan a enfermedad y malestares constantes. En búsqueda de soluciones a sus padecimientos, acuden tanto a la medicina alópata o aca-

démica como también a la oración, valorada como una manera individual de encontrar protección y sanación divina a través de la fe. Uno de los elementos importantes que destaca su estudio es que la migración refuerza una religiosidad individual, al margen de las iglesias e instituciones religiosas, no obstante, los riesgos y malestares que experimentan contribuyen a reforzar la fe. De esta manera la religiosidad (sea protestante, católica o pentecostal) se convierte en un medio importante para lograr la curación o prevenir las enfermedades.

Alberto Hernández y Carlos Ibarra ofrecen una revisión histórica de la genealogía del movimiento evangélico en Tijuana. Este capítulo muestra que la historia del pentecostalismo en México no se puede estudiar desde México, o como se solía hacer señalando que proviene de misiones extranjeras. Es necesario atenderlo desde una perspectiva transfronteriza y vinculada a los momentos claves de la historia migratoria. Su mirada diacrónica permite atender las adaptaciones que este movimiento ha impulsado, sobre todo señalando que al inicio las sociedades pentecostales tenían un fuerte acento en el ascetismo ultramundano que conminaba a los conversos a alejarse del mundo y a rechazar el materialismo como oposición a la vida espiritual. La salvación eterna dependía del esfuerzo por contraponerse a las tentaciones de los placeres y el materialismo de este mundo. A ese pentecostalismo inicial se les caracterizaba como una religión de los pobres. En el presente han surgido y muestran un mayor crecimiento las tendencias neopentecostales que abrazan el modernismo tecnológico (los medios de comunicación y el formato de espectáculo en una liturgia renovada) y que se adapta a las modas y a la ideología neoliberal predicando una teología de la prosperidad. Una de las aportaciones importantes de este capítulo es que muestra que en la actualidad el estudio del pentecostalismo debe atender las prácticas y no centrarse en las afiliaciones. Ello porque cada vez hay más modalidades que son transversales a las diferentes congregaciones (como son la música, los mega eventos interdenominacionales, y las prácticas religiosas que se difunden en las tecnologías de la Información, que

incluyen principalmente la televisión y el internet) y porque el campo pentecostal tiene una dinámica de movilidad a causa de las fundaciones y contantes rupturas y refundaciones, pero también de las alianzas interdenominacionales. Por eso los autores proponen que hay que transformar las unidades de análisis, pues la idea de congregación ya no es suficiente para atender los flujos, intercambios y alianzas que ocurren en un campo neopentecostal transformterizo. Para ello se requiere atenderlo como nodos.

A partir de los aportes de los diferentes capítulos contenidos en este libro proponemos que las prácticas religiosas puestas en acción por las sociedades migrantes pueden ser consideradas tácticas para trasplantar culturas de arraigo, etnicidades, naciones y linajes imaginados que ofrecen novedosos marcadores de la diferenciación en nuevos contextos geográficos, nacionales y culturales. En este sentido consideramos que este libro tiene como principal aporte el mostrar que que las tácticas religiosas, si bien se han diversificado y han experimentado una recomposición, también se han ido adaptando a los vaivenes de las políticas migratorias que afectan la capacidad de diáspora y de movilidad de los migrantes y de las comunidades transnacionales en su conjunto.

## BIBLIOGRAFÍA

- Argyriadis, K. y De la Torre, R.  
 2008 .Introducción. En *Raíces en movimiento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales* (pp.11-44). Guadalajara: El Colegio de Jalisco/CEMCA/CIESAS/IRD/ITESO.
- Argyriadis A. y De la Torre, R.  
 2012 .Introducción. Del objeto al método: los desafíos de la movilidad. En Argyriadis, K. *et al.* (eds.). *En sentido contrario: Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp.13-26). Ciudad de México: Publicaciones de la Casa Chata.



- Bastian, J. P.  
 2011 Las dinámicas contemporáneas de pluralización. En Odgers, O. (ed.). *Pluralización religiosa de América Latina* (pp. 19-38). Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/CIESAS.
- Berger, P. y Luckman, T.  
 1997 *Modernidad, pluralismo y crisis de sentido. La orientación del hombre moderno*. Barcelona: Paidós.
- Caglar, A. y Glick Schiller, N.  
 2011 Introduction: Migrants and cities. En Caglar, A. y Glick Schiller, N. (eds.). *Locating Migration: Rescaling Cities and Migrants* (pp.1-22). Cornell: Cornell University Press.
- Capone, S.  
 2004 A propos des notions de globalisation et de transnationalisation. *Civilisations, Religions transnationales*, LI(1-2), 9-21.
- Capone, S. y Mary, A.  
 2012 Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa. En Argyriadis, K. et al. (eds.). *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 27-48). Ciudad de México: CIESAS.
- Casillas, R.  
 1996 La pluralidad religiosa en México. En Giménez, G., (coord.). *Identidades religiosas y sociales en México*. Ciudad de México: IFAL/Instituto de Investigaciones Sociales UNAM.
- Csordas, T. (2009). Modalities of Transnational Transcendence. En Thomas Csordas (ed.). *Transnational Transcendence. Essays on Religion and Globalization* (pp. 1-29). Berkeley: University of California Press.
- D'Aubeterre, M. E. (2005). San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla. *Relaciones*, XXVI(103), 18-50.
- De Certau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Las artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana.

- Durand, J. (2003). El talibán americano y la Virgen de San Juan de Los Lagos. En Hernández, M. y Juárez Cerdi, E. (eds.). *Religión y cultura* (pp. 165-180). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Espinosa, V. M. (1999). El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco. *Estudios Sociológicos*, XVII(50), 375-418.
- García Canclini, N.  
1990 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.
- Hernández, A.  
2013 *Frontera Norte de México. Escenarios de diversidad religiosa*. Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/ El Colegio de Michoacán.
- Hirai, S.  
2009 Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje en la migración transnacional entre México y Estados Unidos. Ciudad de México: UAM/Casa Juan Pablos.
- Kearny, M.  
1999 *Fronteras fragmentadas, fronteras reforzadas*. En Mummert, G. (ed.). *Fronteras Fragmentadas*. Ciudad de México: El Colegio de Michoacán.
- Levitt, P.  
2012 What's wrong with migration scholarship? A critique and a way forward. *Identities: Global Studies in Culture and Power*. Doi.org/10.1080/1070289X.2012.676255
- Levitt, P. y Glick-Schiller, N.  
2004 Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society. *International Migration Review*, 39(3), 1002-1039.
- Levitt, P. y De la Torre, R.  
2016 Remapping and rescaling the religious world from below: The Case of Santo Toribio and Santa Ana de Guadalupe in Mexico. *Current Sociology*. Recuperado de <http://journals.sagepub.com/doi/pdf/10.1177/0011392116670696>

- Morán, R.  
2000 Representación religiosa de los mexicanos exiliados. *Estudios Jaliscienses* (39), 5-17.
- Odgers, O.  
2008 Construcción del espacio y la religión en la experiencia de movilidad. Los Santos patronos como vínculos espaciales en la migración México. Estados Unidos. *Migraciones internacionales*, IV(3), 5-26. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/migra/v4n3/v4n3a1.pdf>
- Odgers, O. y Rivera, C.  
2007 Movilidad y adscripciones religiosas. En De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C. (coords.). *Atlas de la diversidad religiosa en México* (pp.227-246). Ciudad de México: CIESAS.
- Odgers Ortiz, O. y Ruiz Guadalajara, J. C.  
2009 *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. México: El COLEF/ELCOLSAN/Porrúa.
- Pratt, M. L.  
2006 ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. *A contracorriente*, 3(2), 1-33.
- Rivera, L.  
2011 Las lógicas del involucramiento transnacional. El engranaje de un circuito migratorio. En Ibarra, M. y Rivera, L. (coords.). *Entre contextos locales y ciudades globales. La configuración de circuitos migratorios Puebla Nueva York* (pp. 33-78). Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Rivera, L., Odgers, O. y Hernández, A.  
2017 *Mudar de credo en tiempos de movilidad*. Ciudad de México: El Colegio de México/El Colegio de la Frontera Norte.
- Truax, E. M.  
2011 *El Señor del Calvario, Cristo de los migrantes, en California: La construcción de la identidad tras el ritual religioso* (Tesis de Comunicación). Ciudad de México: UAM Xochimilco.



PRIMERA PARTE

LOS RECURSOS DE LA RELIGIOSIDAD  
POPULAR Y LAS DINÁMICAS  
TRANSNACIONALES



PEREGRINOS VIAJEROS.  
ACTORES, TERRITORIOS Y TRÁNSITOS DE UNA  
IMAGEN CATÓLICA

*Patricia Arias<sup>1</sup>*

INTRODUCCIÓN

El objeto de este artículo es presentar y discutir algunos de los cambios recientes que se han suscitado en la peregrinación a la imagen del Señor de la Misericordia en la ciudad de Tepatitlán, epicentro de una región del estado de Jalisco estrechamente vinculada con la migración hacia Estados Unidos. Se trata de una peregrinación antigua asociada a las preocupaciones de los vecinos que durante décadas migraron entre México y Estados Unidos.

Sin embargo, con el cambio drástico en el patrón migratorio, que ha supuesto la cancelación de la migración circular entre ambos países y regiones, las peregrinaciones se han convertido en un escenario para la renovación de actores y prácticas socio-culturales donde se cristalizan los proyectos e imaginarios locales, regionales e internacionales que han cobrado protagonismo frente a la cancelación de la migración internacional. La peregrinación, en este sentido, sigue apareciendo como un recurso

<sup>1</sup> Agradezco la colaboración de Roberto Carlos Carranza Esquivias, alumno del doctorado en Geografía y Ordenación Territorial del CUCSH de la Universidad de Guadalajara. Roberto me ayudó a concertar entrevistas en Tepatitlán y Guadalajara, me acompañó en algunas de ellas, así como en los recorridos de campo y se hizo cargo de la toma de fotografías durante la fiesta en 2017.

que permite renovar los sentidos y prácticas culturales de sociedades cambiantes que buscan nuevas inserciones e identidades en la globalización.

La información proviene de recorridos y entrevistas realizadas en 2016 y 2017 a peregrinos, vecinos, migrantes y exmigrantes, a organizadores de la peregrinación en Capilla de Guadalupe, Pegueros, Tepatitlán, Valle de Guadalupe, Guadalajara, Jalisco y, otras realizadas vía telefónica, con el organizador de la peregrinación en Los Ángeles, California.

### SOBRE PEREGRINACIONES

Las fiestas patronales, los santuarios y las peregrinaciones han sido ventanas propicias para conocer y entender el sentido y las prácticas religiosas de las sociedades. Desde la década de 1990 se asociaron a los grandes cambios que experimentaban las sociedades, en especial uno: las migraciones, sobre todo las migraciones internacionales, que modificaban de manera imprevisible los escenarios de vida, especialmente en mundos que habían permanecido durante mucho tiempo como tradicionales.

Como ha señalado Renée De la Torre (2016) los santuarios y peregrinaciones pueden ser entendidos como palimpsestos donde se han acumulado y sobrepuesto temporalidades, sentidos y memorias. En los Altos de Jalisco, una región de tradición católica muy enraizada, arraigada y apegada a los cánones eclesíásticos, es posible distinguir distintas capas de ese palimpsesto. En primer lugar, la peregrinación forma parte indisoluble de la cultura católica, es decir, es un dispositivo cuyas claves de organización y sentido han sido aprendidas, entendidas, utilizadas y transformadas por las sociedades desde hace mucho tiempo.

En segundo lugar, la peregrinación está estrechamente asociada a la petición y el agradecimiento por favores solicitados ante algún infortunio y, por lo tanto, con el cumplimiento de mandas cuando el favor —el “milagro” como dicen los exvotos—



es concedido. En la tradición popular la persona que pospone el cumplimiento de la manda queda a expensas de cualquier desgracia como un castigo por parte de la imagen.

La peregrinación por favores concedidos es una tradición muy antigua. Pinturas de exvotos europeos del siglo XVI muestran peregrinaciones colectivas en las cuales pueblos enteros peregrinaban para dar gracias por la conclusión de alguna de las pestes que tanto asolaban a las poblaciones (Creux, 1979). La tradición de la peregrinación colectiva no cruzó el océano y dejó de practicarse en México. La peregrinación por favores concedidos se restringió a las mandas por motivos personales o familiares. Sólo hemos encontrado un ejemplo de lo que parece haber sido una peregrinación colectiva. En el santuario del Señor de los Rayos de Temastlán, en el norte de Jalisco, se conserva un exvoto que da cuenta de la peregrinación que realizaron el sacerdote y los vecinos del pueblo de Tlaltenango, Zacatecas, para agradecerle al Señor de los Rayos por la conclusión de la guerra cristera que tanto impacto tuvo en esa micro-región.

De la Torre (2016) ha señalado que las peregrinaciones han servido también para inscribir y legitimar espacios, territorialidades y tránsitos emergentes. Estos recursos de sentidos y memoria han estado presentes en las comunidades católicas desde hace mucho tiempo. A lo largo del siglo XIX la espacialidad heredada del tiempo y las necesidades coloniales empezó a ser cuestionada por poblamientos y desplazamientos acordes a nuevos poblamientos y tránsitos (Arias y Durand, 2004).

En tercer lugar, se puede decir que la legitimación de nuevos lugares corrió a cargo de imágenes, en muchos casos, de nuevas imágenes. El surgimiento de devociones inesperadas en sitios imprevisibles contó, en algunos casos, con el beneplácito de la Iglesia; en otros, fue un proceso de la sociedad que, finalmente, fue aceptado por las autoridades eclesiásticas y políticas. La voluntad de las imágenes —cristos, vírgenes, santos y santas— era indiscutible: ¿cuántas veces no hemos oído de la imagen que se volvió tan pesada que no la pudieron sacar de un lugar, trasladar

a otro, que se regresó al lugar donde quería permanecer, del Cristo al que le crecieron los brazos y no fue posible sacarlo de un lugar específico? (Arias y Durand, 2004).

Así se describe el “hallazgo” del Señor de la Misericordia. Un vecino de un rancho observó durante varias noches, en el campo, una lumbre especial que fue, a fin de cuentas, el lugar del “hallazgo”, es decir, donde se encontró la rama de encino con la imagen del Cristo crucificado que muy pronto se convirtió en sitio de peregrinación y, poco después, fue trasladada a Tepetitlán, la principal localidad emergente de esa micro-región alteña (Gallegos Franco, 2001).

Desde el punto de vista de los devotos, una característica compartida de esas imágenes, es que tenían agencia, es decir, mostraban capacidad y voluntad para decidir su ubicación y de esa manera legitimar su localización en nuevos territorios. Con ese apoyo, los vecinos negociaban su derecho a ocupar espacios inéditos con autoridades eclesiásticas y civiles. Una manera de exaltar y promover la devoción a esas imágenes que decidían aparecerse o anclarse en determinados lugares fue considerarlas, desde el inicio, como milagrosas.

Se puede decir entonces que la devoción se nutre y a la vez retroalimenta una memoria social que ha permitido a los grupos sociales emergentes -de diferentes épocas y con distintos propósitos- recurrir a la creación o reinención de imágenes, peregrinaciones y milagros para legitimar nuevos territorios de vida y tránsito. Con una característica que hay que destacar: en el siglo XIX las imágenes religiosas contribuyeron al anclaje de las comunidades en nuevos territorios.

Poner a las imágenes a decidir donde establecerse, afincarse en un territorio y dotarlas de poderes milagrosos que se manifestaban en milagros, peregrinaciones y expresiones votivas eran maneras bien conocidas y practicadas por la grey católica para legitimar y sacralizar el asentamiento de un grupo social para el cual los viejos ámbitos habían dejado de tener sentido, de responder a los usos -tránsitos, intereses, significados- que los po-

bladores requerían. Tránsitos donde intereses económicos, en especial, rutas comerciales emergentes y la posibilidad de desarrollar nuevas actividades, estaban, sin duda, muy presentes.

Esa manera de crear nuevas espacialidades y catapultar devociones fue utilizada con gran éxito por la gente del campo en el siglo XIX, muy especialmente en el estado de Jalisco. En general, se trataba, de poblaciones rurales con tradiciones y recursos, saberes y prácticas católicas más o menos homogéneas, más o menos compartidas en cuanto a las expresiones y las posibilidades de recreación de la experiencia religiosa (Arias y Durand, 2004).

Esto cambió en el siglo XX. En otro texto relacioné las fases de la migración México-Estados Unidos con las maneras en que se organizaban y celebraban las fiestas patronales en las comunidades migrantes (Arias, 2016). La última fase, desde 2006, marcada por el endurecimiento de la política migratoria por parte de Estados Unidos, ha cancelado una característica central de la migración entre ambos países: la circularidad.

En 2007 se constató, a nivel estadístico, que el saldo de la migración irregular mexicana había llegado a cero o menos, es decir, que la salida de nuevos migrantes indocumentados se había reducido de manera significativa (Passel, J., D'Vera Cohn y Ana González, 2012). El endurecimiento de la política migratoria por parte de Estados Unidos ha acarreado el incremento de los costos y riesgos del cruce fronterizo y la esperanza de una ley migratoria que les permita legalizarse en Estados Unidos, han tenido como efecto la prolongación indefinida de la estancia de los migrantes irregulares (Durand, 2013). En 2010 el flujo migratorio de comunidades de los Altos se había reducido hasta ser similar al de los inicios de la migración (Durand y Arias, 2014).

La cancelación de la circularidad migratoria ha tenido tres efectos drásticos en los Altos de Jalisco; entidad donde los vecinos llevaban más de un siglo de ires y venires entre ambos países. Por una parte, la imposibilidad de migrar de manera indocumentada, lo cual significa que la población ha tenido que buscar opciones laborales sin contar con la posibilidad de migrar al país

vecino. En segundo lugar, la prolongación, incierta pero indefinida, de la estancia en Estados Unidos de los migrantes indocumentados. Hoy por hoy hay migrantes y familias migrantes que llevan más de veinte años sin regresar a México. En tercer lugar, un cambio de calendario y sentido del retorno de los migrantes legales, residentes e indocumentados. Sus regresos ya no se rigen, como antes, por los calendarios festivos de sus comunidades de origen, son de corta duración, regresan solos y por asuntos familiares o lo hacen de manera definitiva, con lo cual dejan de ser migrantes. El cambio en el patrón migratorio ha hecho decrecer, de manera quizá indeseada pero inevitable, las inversiones, gastos y remesas de los migrantes en la región.

El no retorno afectó un evento que se había vuelto clave en las fiestas patronales: el día del emigrante o migrante. En la década de 1990, que fue cuando se popularizó, sirvió para mostrar tanto el interés de los migrantes por regresar y reinsertarse en sus comunidades, así como la fuerza de las comunidades para promover su retorno (Espinosa, 1998). Con el correr del 2000 la constatación del no retorno convirtió el día del migrante en el Día de los Hijos Ausentes, cambio semántico con el que la Iglesia católica, que fue la que lo promovió, buscó insistir en que los migrantes, aunque no regresaran, seguían siendo hijos de los pueblos y miembros de las parroquias (Arias, 2016).

En verdad, el cambio semántico encubría una transformación muy complicada. El migrante legal, que era el que podía regresar, se había convertido en un personaje incómodo en sus familias y comunidades. Fue la etapa de la tensión entre el arraigo y el desarraigo. Se había perdido la conexión entre el regreso del migrante y una serie de eventos centrales de la vida social de cualquier comunidad: la búsqueda de novia, la celebración del matrimonio, la compra de tierras, animales o casas, el inicio de construcciones de vivienda, la compra, renta o venta de ranchos. Esos eran indicadores del arraigo y la voluntad de retorno de los migrantes, además de las celebraciones, fiestas y paseos que financiaban. Pero los intereses de los migrantes legales, que eran los que podían volver, habían cambiado y no cumplían las ex-

pectativas de las comunidades y familias: regresaban menos, no hacían inversiones ni gastos como antes, ni a nivel familiar ni comunitario.

Los migrantes percibían que el cambio había resentido el trato familiar y social en sus comunidades. Por esa razón, preferían no salir ni participar en las festividades. O regresar en otras fechas. En los últimos años, los migrantes en Estados Unidos han perdido la centralidad y el protagonismo que habían adquirido en las comunidades, las fiestas patronales, las peregrinaciones.

Así, se ha llegado a la actual fase de redefinición de la relación entre la región y su diáspora. El espacio que han dejado los hijos ausentes ha empezado a ser ocupado por otros actores, sentidos y prácticas. Y, a pesar de los profundos cambios que implica, la experiencia ha sido positiva tanto para los que llegan como para la sociedad regional. Esto tiene que ver con dos procesos: la identidad y la globalización. Pero de una manera diferente a la de otras sociedades de México.

Por lo regular, las investigaciones han llamado la atención acerca del papel que juegan la religión y las fiestas para el reforzamiento de las identidades locales, tan agredidas por las fuerzas de la globalización. En las sociedades de raigambre indígena la creación, recreación o invención de identidades se ha vinculado a la ancestralidad, es decir, al pasado, en especial al pasado indígena que se reivindica en los discursos, deslindes con otros grupos sociales, representaciones y expresiones festivas (De la Torre, 2016; Portal, 1997).

Sin embargo, las sociedades rancheras, como la alteña, no se reconocen en la cronología, imaginarios ni en la organización social indígenas. En ese sentido, para la gente de los Altos de Jalisco que reivindica su origen español, por decir lo menos, no existe la posibilidad de construir la identidad con base en la ancestralidad indígena. Pero hay que decir que tampoco les ha sido sencillo identificarse con la imagen que tanto se ha difundido de ellos como cristeros; es decir, como protagonistas de una guerra religiosa (1927-1929) de gran intensidad en los estados del centro occidente de México: Aguascalientes, Guanajuato,

Jalisco, Michoacán, Zacatecas. Para la gente de la región la guerra cristera fue un evento más traumático que la revolución de 1910. En infinidad de hogares hubo muertes y divisiones perdurables que separaron a las familias para siempre; las comunidades fueron obligadas a concentrarse en lugares desconocidos o la gente tuvo que migrar a las ciudades. Perdieron bienes — animales y cosechas— de los que tardaron mucho tiempo en recuperarse. Debido a esa memoria, los vecinos han tenido que aprender a convivir, negociar y utilizar la identidad cristera; identidad de cualquier modo, más cercana a su autoimagen que la de la identidad indígena.

El historiador John Tutino en una conferencia en San Miguel Allende afirmó en 2014 que la identidad podía ser entendida como un proceso de imaginar oportunidades para enfrentar los contextos y situaciones del presente. Sus estudios sobre los padrones coloniales en poblaciones del Bajío, lo ha llevado a plantear que las diferencias de adscripción étnica de las personas en los distintos padrones de una parroquia no eran errores, sino que correspondían a la lectura del contexto social que definía derechos y obligaciones diferentes, pero cambiantes, para los diversos pueblos y grupos étnicos que convivían en un territorio. En ese sentido, la identidad cristera ha resultado movilizadora y conveniente para la región en este tiempo, con los actores sociales actuales, en especial, los jóvenes.

Desde esa plataforma identitaria que elude sucesos y selecciona memorias, pero ensalza imágenes y estéticas cristeras, los jóvenes de la región han reivindicado una nueva interlocución con diferentes sectores sociales de fuera de la región, en especial, de Estados Unidos. La peregrinación al Señor de la Misericordia, como dispositivo cultural flexible que siempre ha sido, ha permitido incorporar las relaciones, identidades, intereses, movi- lidades, desplazamientos actuales de la población.

Hay que decir que los Altos de Jalisco, uno de cuyos centros neurálgicos es Tepatitlán, es una región muy dinámica y próspera del estado de Jalisco. Las economías agro-ganadera y agroindustrial incluyen la producción de vacunos y leche, la

porcicultura y avicultura a gran escala, que han dado pie al desarrollo de un sinfín de negocios y servicios relacionados, además de manufacturas diversas. Todos los establecimientos fueron iniciados y siguen en manos de empresarios de la localidad. En la región existen burguesías locales, ampliamente reconocidas en toda la región, con fuertes intereses en la economía, la religión y la política, en ese orden. En la actualidad, ha entrado a participar y hacerse cargo de los negocios la segunda generación, es decir, los hijos de los empresarios originales, muchos de ellos y ellas, profesionales formados dentro y fuera de la región.

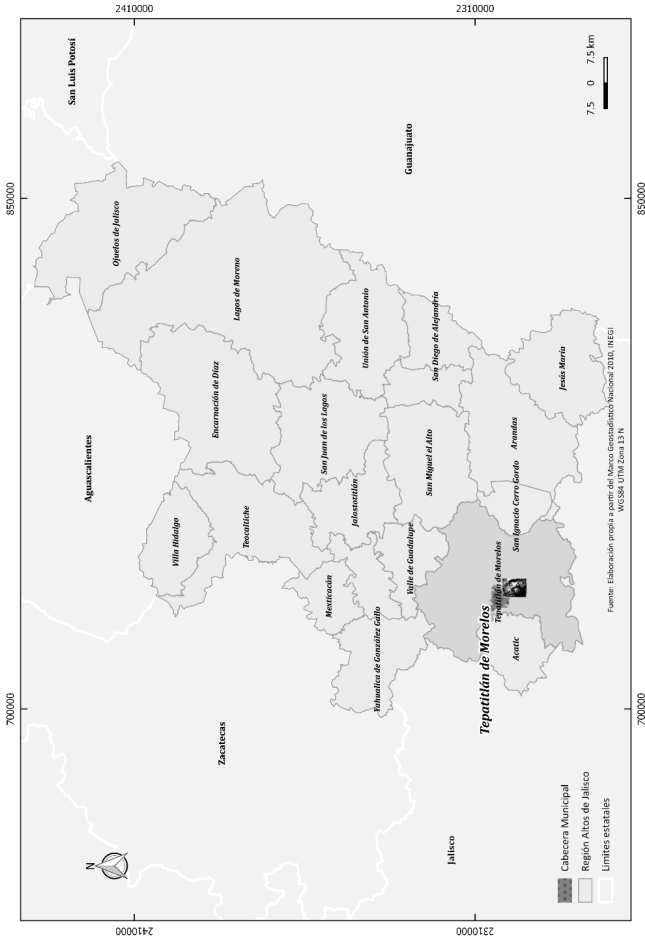
En esas condiciones, los jóvenes de Tepatitlán y en general de los Altos de Jalisco, buscan desprenderse de las adherencias e identidades campesinas, rurales, “rancheras”, migrantes, asociadas a los imaginarios de los anclajes rurales tradicionales.

Los jóvenes, muchos de ellos, prósperos y educados, buscan relacionarse y ser interlocutores de jóvenes de otros lugares con gustos, intereses, recursos y movilidades similares como parte de una gran cambio: la construcción de una sociabilidad cosmopolita, entendida como un modo de manejar significados en la diversidad cultural (Hannerz, 1992), en un proceso que diluye fronteras y crea espacios comunes de prácticas relacionales entre semejantes aunque sean de diferentes lugares (Glick Schiller, Tsypylma Darieva y Sandra Gruner-Domic, 2011).

## EL SEÑOR DE LA MISERICORDIA

La devoción al Señor de la Misericordia está muy relacionada con esos dos sentidos, dos memorias, de fe católica características del siglo XIX, cuando se inició la advocación: la peregrinación y los exvotos. La imagen de Cristo fue trasladada del rancho donde se le daba devoción a una casa de Tepatitlán, la cabecera municipal (Gallegos Franco, 2001), a 75 kilómetros de Guadalajara, la capital del estado de Jalisco. Allí, el 30 de abril de 1852, se celebró la primera misa solemne y dio inicio a la feria del Señor de la Mi-

# MAPA I TEPATITLÁN DE MORELOS, JALISCO



FUENTE: Elaboración propia a partir del Marco Geoestadístico Nacional 2010, INEGI, WGS84 UTM Zona 13 N.



sericordia como santo patrono, celebración que dura quince días, periodo en el cual se llevan a cabo numerosas peregrinaciones que dan cuenta de los diferentes actores sociales que a lo largo de más de un siglo han participado activamente en la festividad.

Desde su aparición la imagen comenzó a recibir exvotos, es decir pinturas votivas de agradecimiento por favores concedidos, que fue otra manera característica de promoción de imágenes emergentes en el siglo XIX (Arias y Durand, 2004). Los exvotos dan cuenta de la rápida ampliación geográfica de la devoción: desde la década de 1840 se aludía no sólo a Tepatitlán y ranchos cercanos, sino también a otros municipios de los Altos de Jalisco y a las ciudades de México y Guadalajara. El primer exvoto que se refiere a la migración a Estados Unidos está fechado en marzo de 1920 (Gallegos Franco, 2001).

Aunque el Señor de la Misericordia se ubica en el corazón de una de las regiones más antiguas y consolidadas de la migración México-Estados Unidos no se le reconoce como una advocación específicamente migrante, como Santo Toribio Romo (De la Torre y Guzmán Mundo, 2010). Existen incluso otras imágenes, en ámbitos muy locales, que se han asociado a la migración a Estados Unidos, como el Señor del Encino, localizado en un rancho del municipio de Yahualica, Jalisco, que ha sido llevado muchas veces a Estados Unidos. El Señor de la Misericordia no.

De cualquier manera, el Señor de la Misericordia ha mantenido una fuerte vinculación con la migración internacional. Antes de irse a Estados Unidos o a la frontera norte, los migrantes pasaban a despedirse y hacerle solicitudes y promesas a la imagen y de regreso, sin demora, lo visitaban para agradecerle el buen desenlace de la travesía y la estancia migratoria. Durante años y años se acumularon los exvotos de migrantes que se habían quedado en la frontera norte —Mexicali, Tijuana— y de los que habían cruzado la frontera para trabajar en Los Ángeles, San Francisco y Chicago (Gallegos Franco, 2001), los principales destinos norteamericanos de la gente de la región.

La fiesta del Señor de la Misericordia se lleva a cabo entre el 16 y el 30 de abril de cada año en la ciudad de Tepatitlán. Aunque

los eventos de cada día son coordinados por laicos y sacerdotes, las autoridades de la Iglesia católica, del Santuario, como le llaman, tienen una fuerte injerencia en la celebración. Todos los días hay peregrinaciones que corresponden a congregaciones religiosas, colegios, grupos de servicio, gremios, empresas, familias y localidades. Por lo regular, cada grupo lleva la cuenta del número de años que han peregrinado. En 2017, por ejemplo, llegó la 12 Peregrinación de San Juan Bautista de Acatic, Jal. Y llegó también la 1º Peregrinación de la cuasi-parroquia Nuestra Señora de los Dolores, Jal. (Programa de actividades, 2017). Una revisión a los programas de actividades de años anteriores revela la plasticidad de la festividad para incorporar peregrinos y peregrinaciones.

Hasta 2015 hubo, como parte del programa oficial, una peregrinación especial, es decir, con día y hora, de los hijos ausentes en Estados Unidos, a la que seguía una comida. Desde ese año la señora que la organizaba, desde Chicago, dejó de hacerlo, aunque ella sigue viajando a Tepatitlán para la fiesta. Y no hubo mayores comentarios sobre la pérdida de esa peregrinación. En verdad, la gente ha estado mucho más atenta hacia lo que sucede con las viejas y sobre todo con nuevas peregrinaciones.

Lo que modela la peregrinación al Señor de la Misericordia hoy son tres fenómenos en disputa que apelan, de nueva cuenta, a capas de sentidos y memorias entrelazadas: la unicidad de la peregrinación de Guadalajara, los lugares sagrados y la emergencia de nuevos actores. Todos los actores apelan a las diferentes capas de sentido y memoria, pero sus prácticas se descubren sus intereses en disputa.

## LA PEREGRINACIÓN HOY: ESPACIOS, ACTORES Y SENTIDOS EN DISPUTA

### *1. La peregrinación de Guadalajara.*

Es la peregrinación más antigua y concurrida. Es, en sentido estricto, una peregrinación, es decir, de personas a pie, que se

desplazan al lugar donde se encuentra la imagen y luego retornan a sus lugares de residencia. Se inició en 1967, es decir, cumplió 50 años de celebrarse de manera ininterrumpida. No es propiamente una peregrinación de migrantes, sino organizada por personas de Guadalajara y algunas de Tepatlán que llevan muchos años como peregrinos y ya son de la tercera edad. Los organizadores difunden, cada año, la peregrinación en Radio María y mediante la distribución de volantes en las parroquias de barrios y colonias populares, antiguas y recientes, de la Zona Metropolitana de Guadalajara (ZMG). Y cada vez acuden más peregrinos. En 2017 se calcula que peregrinaron alrededor de 15.000 personas. Los organizadores se encargan de conseguir los patrocinios para todos los gastos de la peregrinación y la alimentación de los peregrinos.

Llevan una imagen peregrina del Señor de la Misericordia, confeccionada y pagada por ellos para la ocasión. La salida de la peregrinación es el día 25 de abril a las 17:00 horas del restaurant El Rodeo, en el municipio de Tlaquepaque, para llegar a las instalaciones de la Coca-Cola en Tepatlán el día 27 de abril. A las 7:00 am se preparan para entrar en formación: le cambian las flores al Señor y lo acomodan en andas que cargan los organizadores. Llegan entre las 8:00 u 8:30 am al santuario y la misa es a las 11:00 am. La peregrinación lleva cohetes y a veces, banda de música. La peregrinación de Guadalajara convive con otras peregrinaciones que han sido promovidas por diferentes actores sociales en los últimos años.

Esta es la principal peregrinación que todos reconocían. Sin embargo, en los últimos años han surgido dos peregrinaciones que ahora, desde Tepatlán, buscan modificar trayectos e imágenes de los peregrinos.

## *2. Nuevas peregrinaciones: de Tepatlán a Guadalajara y al Santuario*

La gente de Tepatlán, vinculada a las autoridades del Santuario y a los negocios de la microregión, que forman parte de la élite

local, lleva a cabo una peregrinación peculiar: el 25 de abril, el mismo día de salida de la peregrinación de Guadalajara, los de Tepatitlán se van a Guadalajara en camionetas para desde ahí regresar caminando al Santuario. Antes de salir de Tepatitlán se hace la bendición de los “peregrinos que parten a Guadalajara para integrarse a la 51 peregrinación del Señor de la Misericordia” (Programa de actividades, 2017). En verdad, no hay mucha integración con los peregrinos de Guadalajara. Hacen esa peregrinación unas 150 o 200 personas de Tepatitlán que dejan sus cosas en las camionetas que los acompañan durante todo el recorrido.

Pero además, desde 2005, el 22 de abril, se desplazan a Guadalajara otros vecinos de Tepatitlán que llevan caballos en camionetas para hacer la peregrinación al Santuario como jinetes por otra ruta. En 2017 alrededor de 70 jinetes salieron desde Matatlán, en el municipio de Tonalá e iniciaron la peregrinación con un recorrido a caballo por el Fraccionamiento Urbi, “dentro del rancho de la familia Leño”, un importante fraccionador de la Zona Metropolitana de Guadalajara. Al día siguiente, 23 de abril, a las 14:00 horas se celebra una misa en el Lienzo Charro La Alteña, lugar donde llega “la peregrinación de la cabalgata en honor al Señor de la Misericordia” (Programa de actividades, 2017). Los dos lugares —el fraccionamiento y el Lienzo Charro— carecen de instalaciones religiosas y son evidentemente negocios de gente de Guadalajara y de los Altos.

Además de esas dos nuevas peregrinaciones, esos y otros actores han promovido la emergencia de tres nuevos lugares sagrados.

### *3. Los nuevos lugares sagrados*

Los organizadores de la peregrinación de Guadalajara han creado un nuevo lugar sagrado a la mitad de la carretera en la ruta peregrina entre Guadalajara y Tepatitlán. En 2015 concluyeron con sus propios recursos la construcción de una ermita, a pie de carretera, en un lugar conocido como El Colomo, en el municipio de Zapotlanejo, en un terreno concedido por el propietario

de un rancho, tío de uno de los organizadores de la peregrinación. La ermita se ha convertido en parada obligatoria de la peregrinación de Guadalajara y en un lugar bien identificado y respetado por los devotos del Señor de la Misericordia. Para los organizadores se ha convertido en un lugar sagrado de encuentro. Ellos acuden con regularidad a limpiar y cuidar la ermita y allí se celebran misas los segundos martes de cada mes.

## Foto 1

LA ERMITA DE EL COLOMO, MUNICIPIO DE ZAPOTLANEJO, JALISCO



FUENTE: Fotografía de Jorge Durand, 2017.

Por su parte, la elite local ha promovido de manera consistente la peregrinación a un nuevo lugar sagrado: lo que llaman el “lugar del hallazgo”. En 2014 se concluyó la construcción de un obelisco-ermita en lo alto de la barranca de Las Varas, porque fue ahí donde, se dice, apareció el madero con la imagen del Señor de la Misericordia. De ese modo se busca sustituir la devoción al rancho de donde era la persona que encontró al Cristo. La construcción del obelisco-ermita fue financiada con rifas de carros.

FOTO 2  
EL OBELISCO-ERMITA DE LAS VARAS, MUNICIPIO  
DE TEPATITLÁN, JALISCO



FUENTE: Fotografía de Jorge Durand, 2017.

Desde 2014 se han realizado trece peregrinaciones, porque se organizan dos peregrinaciones al año, una en abril y otra en septiembre. De hecho, se ha convertido en la actividad que inicia las festividades del Señor de la Misericordia: el día 16 de abril a las 6:00 am salen infinidad de camiones y cuatrimotos a la ermita. Los peregrinos regresan a pie para asistir a la misa de las 13:15 horas en el Santuario.

Hay que decir que para llegar al obelisco hay que atravesar —y pedir permiso— por una propiedad rural que ha sido convertida en una especie de hacienda, donde hay corrales de toros de lidia, que ofrece servicios de banquete para todo tipo de eventos. Cuenta con capilla para que allí mismo se celebren las bodas. En este caso es evidente la asociación entre la promoción de este nuevo lugar sagrado y la oferta de servicios religioso-comerciales.

Finalmente, también la iglesia ha empezado a promover un nuevo espacio sagrado de peregrinación. Desde 2015 las autoridades del Santuario han trasladado la misa tradicional de la Alameda al templo, en construcción, de un mártir cristero, San Tranquilino Ubiarco —sacerdote asesinado en 1928 y canonizado en 2000—, en un esfuerzo por promover la devoción a una imagen cristera que no ha sido tan exitosa como otras. El éxito de Santo Toribio Mártir en Santa Ana de Guadalupe y de San Cristóbal Magallanes en Totatiche, ambos en Jalisco, son ejemplos que se quieren emular. El traslado de la misa a un espacio inconcluso y cerrado ha creado tensión con la peregrinación de Guadalajara, acostumbrada a tener su misa al aire libre en la Alameda.

Así las cosas, al reinventar lugares y tránsitos y dotarlos de sacralidad, los devotos de la región y de Guadalajara han modelado la peregrinación al Señor de la Misericordia de manera que corresponda a intereses y sentidos actuales, donde también se expresan profundas divergencias entre los actores sociales.

#### *4. Los nuevos peregrinos*

Se trata de dos peregrinaciones de origen reciente relacionadas con la migración a Estados Unidos, aunque no aluden a ese fenómeno como un elemento especial y específico de su participación. Ambas se iniciaron en los últimos diez años y han sido muy bien recibidas por la población, las autoridades eclesásticas y políticas de Tepatlán. De hecho, ambas cuentan con fecha especial de acogida en el Santuario.



Foto 3  
EL TEMPLO EN CONSTRUCCIÓN A SAN TRANQUILINO UBIARCO



FUENTE: Fotografía de Jorge Durand, 2017.

#### 4.1 Los ciclistas

Comenzó en 2009 y desde entonces se ha llevado a cabo de manera ininterrumpida. En 2017 se realizó la “Eucaristía y peregrinación de la 8° vuelta ciclismo de montaña”. La misa se celebra el 23 de abril a las 15:00 horas (Programa de actividades, 2017).

Aunque no se hace explícita, la peregrinación está relacionada con la migración, de distintas maneras y con distintos sentidos. El iniciador fue un joven, hijo de un migrante de Tepatitlán que vive en Guadalajara y forma parte del grupo de organizadores de la peregrinación de esa ciudad. Ese joven migró a Estados Unidos y trabaja en el aeropuerto de Houston, Texas. Devoto del Señor de la Misericordia, como sus padres, promovió entre sus compañeros de trabajo, jóvenes urbanos y católicos como él, la idea de peregrinar a Tepatitlán. La propuesta fue bien acogida pero rediseñada de acuerdo a otro de sus intereses y el de sus



Foto 4  
PEREGRINOS DE CICLISMO DE MONTAÑA



FUENTE: Fotografía de Roberto Carlos Carranza Esquivias, 2017.

compañeros: el ciclismo de montaña que practican regularmente en Estados Unidos. Cada año se han sumado migrantes, legales y católicos como él, de países como Colombia, Ecuador, Haití, Perú, Puerto Rico y también norteamericanos. Por lo regular, hacen coincidir los periodos vacacionales con las fechas de la peregrinación.

Como varios de los que hacen la peregrinación trabajan en el aeropuerto de Houston, se ha facilitado el traslado en avión de las bicicletas y los equipos de todos los peregrinos. Han escogido la gasolinera de la Central Camionera Nueva, en el municipio de Tonalá, para congregarse y reunirse con los ciclistas de Guadalajara, que también se han sumado, para iniciar desde ahí la peregrinación al Santuario. Ellos se hacen cargo de todos sus gastos.

Para los que vienen de Estados Unidos, peregrinar a Tepatitlán tiene varios sentidos muy arraigados en sus memorias cató-

licas tradicionales. En el caso de los latinoamericanos resulta más viable peregrinar a México que a sus respectivos países, como una manera de mantener su fe católica, hacer un sacrificio, regresar a un espacio culturalmente afín con los de sus orígenes y creencias y donde han sido muy bien acogidos. Antes o después de la peregrinación hay quienes aprovechan para visitar otros lugares de México y la región en calidad de turistas.

Los ciclistas han sido y son muy bien recibidos en las casas de familiares y amigos en Guadalajara y Tepatitlán. Como se trata de jóvenes de Estados Unidos y otros países no se espera que se queden en Tepatitlán ni que hagan gastos especiales durante su estancia. Para los y las jóvenes de la región su visita tiene dos sentidos. Su llegada representa una continuación de la tarea de evangelización, una misión muy presente en la región, porque significa expandir el conocimiento y la devoción del Señor de la Misericordia entre jóvenes de otros países. Además, les resulta interesante recibir, conocer, interactuar con jóvenes católicos de otros lugares del mundo en plan igualitario, como parte de un mundo sociocultural y económico similar, es decir, no como “rancheros”.

#### *4.2 Los peregrinos en moto*

Comenzó en 2014. En 2017 se llevó a cabo la “4ta peregrinación de motociclistas del Moto Club Cristeros. Devotos del Señor de la Misericordia procedente de Los Ángeles, Cal., Fresno, Cal., y Las Vegas, Nevada” (Programa de actividades 2017). En este caso, tampoco se dice que son migrantes, sino que son de Estados Unidos. Ese año hubo entre 70 y 80 peregrinos, de diferentes edades, migrantes residentes y naturalizados, hijos que nacieron en Estados Unidos y norteamericanos, urbanos, educados, con trabajos técnicos estables y bien pagados. La compra y arreglo de las motos y los viajes son caros. La peregrinación a Tepatitlán dura, a lo menos, tres días y ellos se hacen cargo de todos sus gastos.

El iniciador es un migrante de Tepatitlán, naturalizado norteamericano, que desde hace 23 años trabaja como mecánico en

Foto 5  
EL ORGANIZADOR DE LA PEREGRINACIÓN



FUENTE: Fotografía de Roberto Carlos Carranza Esquivias, 2017.

el aeropuerto de Los Ángeles, California. El empezó a participar en el Club Cristeros de Tepatitlán y desde ahí se vinculó con el Club en Los Ángeles. Como parte de sus actividades el club angelino organiza paseos a diferentes lugares y él les propuso hacer el viaje y la peregrinación a Tepatitlán. Y les gustó la idea. Además, se han formado clubs en Las Vegas y San Francisco, California, que se han sumado a la peregrinación y han comenzado a motivar a otros clubs de Estados Unidos para que también se incorporen. Tienen una página de *Facebook*: Cristeros Moto Club Tepatitlán. Se han integrado personas de otros lu-

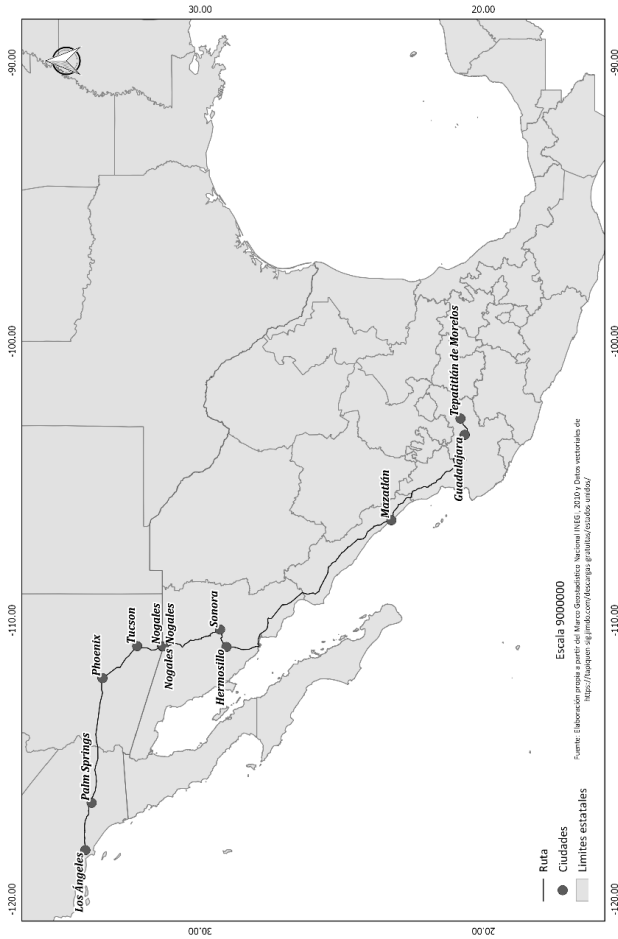
gares de la región que viven en Estados Unidos: además de Tepatitlán, hay peregrinos de Capilla de Guadalupe, Jalostotitlán, San Juan de los Lagos. Aunque el atuendo, la estética, la corporeidad corresponden a la de los *choppers* —los adornos de las motos, la vestimenta de piel con el nombre del club, las botas—, ellos prefieren llamarse “peregrinos en moto”.

De la Torre (comunicación personal, 10 de agosto de 2017) ha encontrado que esa nueva modalidad de peregrinación la realizan también los del Motoclub Unidos de Jalisco que, desde hace algunos años, desde 2014 al menos, participan en la Romería a la Virgen de Zapopan. Acuden además a la Caravana a Chapala que acompaña la visita de la Virgen de Zapopan a bendecir el lago de Chapala y viajan anualmente a Hostotipaquillo a recibir la bendición de la Virgen del Favor. A esta rodada, que llevan a cabo desde hace 17 años —desde el año 2000— se le llama el Encuentro Fraternal de Motociclistas.

Viajan en las motos desde Los Ángeles. El lugar inicial de reunión es un restaurant McDonald's en la carretera 105, a la salida de esa ciudad. En cada lugar de la ruta donde se detienen —Palm Spring, Phoenix, Tucson, Nogales, Arizona— son recibidos por los clubes locales. En Estados Unidos y en México hacen paradas en determinadas gasolineras, restaurantes y hoteles. Antes de partir cada mañana hacen una oración colectiva. En la ruta se conocen mejor entre ellos, con nuevos peregrinos, crean vínculos entre los clubes y se cuidan mucho unos a otros. Está muy presente la idea de sacrificio: en las carreteras hay riesgo de accidentes, hace mucho calor, suceden tormentas, aironazos, hay ataques de abejas. Con su tránsito, su estancia temporal y sus oraciones, crean y legitiman lugares y territorios en lugares nuevos e inesperados que, año con año, cobran sentido para los que se suman a la peregrinación. Pero se trata de lugares no para establecerse, sino para transitar.

Están presentes también el descanso y la vacación. La ruta recorre paisajes hermosos. En Mazatlán y Guadalajara visitan a familiares o amigos, se encuentran en un bar con los del club de Guadalajara. El día 23 se reúnen los de Estados Unidos y los de

MAPA 2  
RUTA DE LOS PEREGRINOS EN MOTO



FUENTE: elaboración propia a partir del Marco Geoespacial Nacional INEGI 2010 y datos vectoriales recuperados de <https://mapagen-sig.jumdo.com/descargas-gratuitas/estados-unidos/>

Guadalajara en la gasolinera de la Central Camionera Nueva de Guadalajara, para iniciar la peregrinación al Santuario.

Entran a la alameda con acompañamiento de cohetes, porque eso “es lo tradicional” y tienen planeado incluir estandartes, como los que tienen los peregrinos a caballo. El organizador afirma que siempre han tenido apoyo de las autoridades civiles y eclesiásticas. La policía los escolta desde su llegada a la ciudad, tienen misa especial. Ellos seleccionan las lecturas, no les cobran, pero siempre dejan limosna. Aunque al principio sólo hubo hombres, ya se han integrado mujeres, en especial, mujeres jóvenes, que han llamado mucho la atención pero que, curiosamente, no han sido mal vistas, como hubiera sucedido en otros momentos.

En verdad, la gente de la región recibe con entusiasmo a estos peregrinos viajeros que llegan con una agenda similar a la de los ciclistas: van y vienen, no permanecerán, pero traen amigos —devotos— de lugares distintos y distantes, con los que han comenzado a crear vínculos menos conflictivos, con menos expectativas que las que tenían con los migrantes. En 2017, al día siguiente de la peregrinación, el organizador recibió un reconocimiento público por parte del Ayuntamiento de Tepatitlán.

## CONCLUSIONES

Con base en esa matriz cultural de religiosidad católica que es la peregrinación al Señor de la Misericordia, se han creado lugares, relaciones, experiencias, identidades en los lugares de origen y de destino donde se han podido manifestar a través del tiempo los acuerdos, así como las divergencias y tensiones, entre viejos y nuevos actores, viejas y nuevas prácticas que dan cuenta de la relación actual entre las comunidades y sus diásporas.

En la peregrinación al Señor de la Misericordia, con sus códigos compartidos, pero maleables, de sentido y memoria, se han plasmado tanto la divergencia como la confluencia de intereses, proyectos e identidades. En el siglo XIX, la imagen y la peregrinación

nación apoyaron el surgimiento de nuevas espacialidades y el arraigo de pobladores que se convirtieron en vecinos. En el siglo XXI, en cambio, ha permitido incorporar la movilidad, los desplazamientos incesantes de la población.

La peregrinación puede ser estudiada, como ha señalado De la Torre (2016) como un palimpsesto donde conviven muchas temporalidades sociales. El ejemplo del Señor de la Misericordia permite vislumbrar la posibilidad de que el palimpsesto pueda estar hecho también de diversidades culturales adheridas de diferentes maneras a determinados territorios. La memoria y los sentidos en los Altos de Jalisco, por más remotas que sean, aluden y refieren a la religión católica tradicional, no a otras memorias, como puede ser la tradición indígena. Los alteños tienen y mantienen una cultura católica arraigada y estructurada que guía sus creencias, ordena sus prácticas, impone sus sentidos religiosos y enmarca su comportamiento moral. La devoción a las imágenes sagradas, el sacrificio, la propagación de la fe, la preocupación por la evangelización, están presentes hasta la fecha entre la población alteña.

La peregrinación ha sido un dispositivo clave y eficaz para reconocer e integrar fenómenos que empezaban a ser centrales en la vida social, como las movildades de la población, en especial, la migración a Estados Unidos. En una primera fase, la peregrinación permitió mostrar la fuerza del arraigo, a pesar de la separación; en una segunda fase, manifestó la tensión entre el arraigo y el desarraigo; y en una tercera fase, la actual, la peregrinación se ha convertido en el escenario activo de una redefinición profunda de la relación entre la región y su diáspora, redefinición que ha supuesto el reconocimiento y la aceptación de grupos e identidades emergentes (De la Torre, 2016).

El cambio drástico en el patrón migratorio entre México y Estados Unidos, flujo predominante en la región, ha hecho posible la emergencia o creciente visibilidad de nuevos fenómenos, actores y dinámicas sociales. En el contexto actual de pérdida de centralidad de la migración internacional y de los migrantes en Estados Unidos, se advierte la emergencia, ascendencia y la cre-

ciente importancia de nuevos grupos asociados o no, nuevas maneras del fenómeno migratorio. La migración de Guadalajara, las autoridades eclesiásticas, la élite local y los peregrinos-viajeros están construyendo y sacralizando nuevos espacios que responden a sus tránsitos e intereses actuales: lugares de paso en las carreteras —hoteles, restaurantes, gasolineras— que se han convertido en lugares de encuentro, reunión y descanso. Sin olvidar la construcción de ermitas en la carretera o espacios religioso-comerciales.

Para los peregrinos que llegan de Estados Unidos el elemento movilizador y aglutinador es la cristiada, no la migración. Ellos no son migrantes, son ciclistas de montaña o peregrinos en moto. Los peregrinos-viajeros llevan imágenes impresas en sus atuendos y equipos que, además de la alusión a la cristiada, evidencian las estética y gestualidad ciclista y *chopper*. Su estadía temporal ha reivindicado el derecho a la no permanencia, al no retorno, al ir y venir entre los dos países. Ellos son móviles, están en tránsito, van y vienen, pero con sus desplazamientos están rediseñando las rutas de peregrinaje, visibilizando, sacralizando y dándole sentido religioso a lugares que responden a nuevos intereses y a lugares de tránsito anónimos, casi no lugares: aeropuertos, gasolineras, hoteles, restaurantes, salones de eventos.

Llama la atención que los organizadores de la peregrinación ciclista y la de los peregrinos en moto trabajen en aeropuertos en Estados Unidos. Y llama la atención que sea desde ese “no lugar” por excelencia que son los aeropuertos (Augé, 1993) que se hayan creado nuevas formas y sentidos de devoción y nuevos devotos al Señor de la Misericordia.

Al sentimiento religioso —visitar a la imagen de su devoción, cumplir mandas, hacer sacrificio— los peregrinos-viajeros han sumado nuevos sentidos: compartir con amigos con la misma devoción, pero también con intereses comunes como son vacacionar, hacer actividades deportivas, reunirse con amigos con intereses similares en la ruta. Visitar Tepatlán sin obligaciones familiares ni sociales, pero con la posibilidad de crear relaciones basadas en la identidad de peregrinos-viajeros. Gracias a la pe-



regiración han establecido nuevas relaciones sociales en los lugares de origen, de tránsito y destino, y experimentan, con emoción, ser aceptados, recibidos y reconocidos en Tepatitlán.

Por su parte, los vecinos han terminado por aceptar que la referencia cristera es un elemento identificador y movilizador con capacidad para atraer a gente, en especial, jóvenes de otros países a Tepatitlán. Los pobladores de la región valoran mucho que los peregrinos-viajeros den a conocer y contribuyan a fomentar y expandir la devoción al Señor de la Misericordia entre extranjeros y de esa manera conozcan Tepatitlán, una ciudad que se proyecta, se hace cosmopolita a través de su potente y vigente imagen religiosa.

En ese sentido, la peregrinación ha sumado nuevos sentidos como la búsqueda de una sociabilidad cosmopolita (Glick Schiller et al., 2011) entre grupos afines, de gente móvil, gracias a la devoción compartida, de diferentes lugares y de articulación entre diferentes generaciones de gente de Estados Unidos y de la región.

## BIBLIOGRAFÍA

- Arias, P.  
2016 La fiesta patronal en el mundo rural. Escenarios de ayer, dilemas de hoy. En Florescano, E. y Santana Rocha, B (coords.). *La fiesta mexicana* (Tomo I) (pp.276-318). Ciudad de México: FCE.
- Arias, P. y Durand, J.  
2004 Exvotos y espacialidad en el siglo XIX. La apropiación social de una práctica misionera. En Hernández Madrid, M. y Juárez Cerdi, E. (eds.) *Religión y cultura* (pp. 89-106). Zamora: El Colegio de Michoacán.
- Augé, M.  
1993 *Los "no lugares". Espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.
- Creux, R.  
1979 *Les ex-voto racontent*. Florence: Fontainemore-Flammarion.

De la Torre, R.

- 2016 Peregrinaciones: modos populares de trazar el territorio y escribir la memoria. En Florescano, E. y Santana Rocha, B. (coords.). *La fiesta mexicana* (Tomo I) (pp.348-409). Ciudad de México: FCE.

De la Torre, R. y Guzmán Mundo, F.

- 2010 Santo Toribio. De mártir de los Altos a santo de los emigrantes. En Rodríguez Shadow, M. J. y Ávila, R. (comps.). *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular* (pp. 107-128). Guadalajara: Universidad de Guadalajara/ Estudios del Hombre.

Durand, J.

- 2013 Nueva fase migratoria. *Papeles de Población*, 19 (77), 83-113.

Durand, J. y Arias, A.

- 2014 Escenarios locales del colapso migratorio. Indicios desde los Altos de Jalisco. *Papeles de Población*, 20 (81), 165-192.

Espinosa, V. M.

- 1998 *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*. Zamora: El Colegio de Michoacán.

Gallegos Franco, F.

- 2001 *Los retablos del Señor de la Misericordia de Tepatitlán*. Guadalajara: Secretaría de Cultura Gobierno de Jalisco/CONACULTA.

Glick Schiller, N., Darieva, T y Gruner-Domic, S.

- 2011 Defining Cosmopolitan Sociability in a Transnational Age. An Introduction. En *Ethnic and Racial Studies*, 34 (3), 399-418.

Hannerz, U.

- 1992 Cosmopolitas y locales en la cultural global. En *Alteridades* (3), 107-115.

Passel J., D'Vera, C. y González, A.

- 2012 "Net migration from Mexico falls to Zero-and Perhaps Less. Washington, D.C.: Pew Hispanic Center. Recuperado de [http://www.pewhispanic.org/files/2012/04/Mexican-migrants-report\\_final.pdf](http://www.pewhispanic.org/files/2012/04/Mexican-migrants-report_final.pdf)

Portal, A. M.

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec*. Tlalpan, México: CONACULTA/UAM-I.

Señor de la Misericordia. Peregrinos de Fe

2017 Programa de las solemnes festividades en honor al Señor de la Misericordia. Tepatitlán, Jalisco.



## LA FIESTA PATRONAL DE JUANCHORREY, ZACATECAS. REFERENTE DE UNA COMUNIDAD EN DIÁSPORA

*Kenia B. Ortiz Cadena*

En este trabajo se mostrará cómo la fiesta patronal de Juanchorrey ha sido un vehículo de conexión entre los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de esta localidad, así como de circulación a nivel transnacional y nacional. Juanchorrey está ubicado en la zona suroccidental de Zacatecas, y como la mayoría de los poblados de esa región, se caracteriza por su paulatino desdoblamiento. Las primeras migraciones se registraron durante la Revolución Mexicana (1910-1920) y la Guerra Cristera (1926-1929), sin embargo, en ambos casos una vez pasado el clima de inseguridad, la mayoría de las personas regresaron a su terruño. Desde finales de los años veinte y hasta la década de los cincuenta varios juanchorreyenses salieron a Estados Unidos, y a partir de los sesenta emigraron para establecerse principalmente dentro de México, dedicándose al desarrollo de tortillerías en todo el país. Incluso, muchos de los que se habían ido a Estados Unidos, regresaron para incorporarse a esta actividad económica.

No obstante, la dispersión de los juanchorreyenses, ellos han creado un nuevo sentido de pertenencia a una comunidad en diáspora que se extiende por todo el país y trasciende sus fronteras. Este tipo de comunidad se caracteriza por el hecho de que las personas que la integran se han distribuido de un lugar hacia diversos puntos (Bordes Benayoun, 2000; Clifford, 1997; Kokot, Tölölyan y Alfonso, 2004; López, 2003; Safran, 2004). Sin em-

bargo, los migrantes mantienen una fuerte conexión con su localidad de origen (Clifford, 1997; Kokot et al., 2004; Safran, 2004). Los miembros de esta colectividad suelen establecer circuitos de negocios a través de los cuales obtienen una ventaja laboral (Clifford, 1997; Cohen, 2008). Las relaciones de parentesco son centrales para el mantenimiento de la comunidad (Clifford, 1997). Hay una fuerte solidaridad e intercambio entre sus miembros (Cohen, 2008; Kokot et al., 2004; Safran, 2004), así como una comunicación cotidiana (Kokot et al., 2004). Además, en muchos casos comparten las prácticas religiosas (Bordes Benayoun, 2000; Clifford, 1997; Kokot et al., 2004).

Aunque la propagación espacial de un lugar hacia diversos puntos es un elemento definitorio de la diáspora, de acuerdo a Bordes Benayoun (2000) es necesario ver en las conformaciones diaspóricas lo que se siembra y cosecha y no sólo su configuración espacial. En la diáspora se comparten experiencias, se crean lazos sociales, se establecen relaciones económicas y políticas, y se construyen identificaciones colectivas. Además, cada diáspora tiene sus respectivas particularidades. Para los juanchorreyenses, la creación de circuitos de negocios —a través de los cuales han mejorado su posición económica— ha tenido un papel muy importante para la construcción de la diáspora. Y las relaciones de parentesco entre los migrantes, sus descendientes y los pobladores de Juanchorrey, así como la fuerte solidaridad e intercambio entre ellos, han posibilitado la existencia de esta comunidad. En esta colectividad, aunque los juanchorreyenses se han diseminado hacia diversos puntos, mantienen una fuerte conexión con su localidad de origen. Para hacer posible todo esto los migrantes han desarrollado diversos mecanismos, entre los más importantes, la participación activa en su fiesta patronal.

Las fiestas patronales en contextos de migración han sido estudiadas por varios autores, quienes enfatizan la relevancia que este fenómeno tiene para construir sentimientos comunitarios mediante anclajes sociales e identitarios entre los migrantes, así como para la vida política de la comunidad. Odgers (2008) muestra como la devoción a los santos locales se acentúa con la

movilidad dada la posibilidad de renegociar las identidades en torno a la figura de éstos, y por la necesidad de construir una solución de continuidad dentro de los distintos niveles escalares en los que transcurre la vida cotidiana de los creyentes migrantes: lo personal, lo local, lo regional y lo transnacional. Pratt (2006) considera que la devoción a las vírgenes en un contexto global hace eco en las nuevas formas de identidad, pertenencia y ciudadanía que están construyendo los trabajadores migrantes y los movimientos sociales de todo el planeta. Por su parte, D'Aubeterre (2005) considera que a través de la fiesta patronal los migrantes que han salido de su poblado crean formas de organización mediante las cuales negocian sus vínculos políticos y sociales con la localidad de origen y financian proyectos comunitarios; mientras que para Rivera (2006) la celebración del santo patrono no es sólo una arena religiosa de contención, sino sobre todo un espacio social donde se visualizan los conflictos y se plantean dilemas comunitarios.

Como dan cuenta los anteriores estudios, entre los juanchorreyenses la fiesta patronal ha mantenido activos los sentimientos comunitarios a través de las conexiones sociales que propicia y las construcciones identitarias que surgen en su contexto, y además, ha sido un importante escenario de negociación política para decidir el rumbo de una comunidad en diáspora integrada mayormente por migrantes. También ha sido un vehículo de conexión y circulación en la diáspora, entre la migración internacional, la migración interna y la localidad de origen, siendo ésta una de las características que la distinguen.

En este capítulo se analizará cómo la fiesta patronal ha sido un articulador de las relaciones sociales, económicas, políticas e identitarias entre los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de Juanchorrey, y cómo ha favorecido el tránsito de ellos, de objetos y manifestaciones culturales a nivel transnacional y nacional en la diáspora, debido a que, entre otras cosas, algunos migrantes internacionales han regresado al país pues han contraído matrimonio con migrantes internos que han conocido en la fiesta, o se han incorporado al negocio de las tortillerías,

actividad económica que tiene una importante difusión en la festividad.

Para el desarrollo del trabajo, en primer lugar, se relata la historia de migración en Juanchorrey, situando los momentos más importantes que llevaron a su paulatino despoblamiento. Posteriormente, se muestra la relación entre la migración y la fiesta patronal, identificando la relevancia que ha tenido ésta en la vida de los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de Juanchorrey. Finalmente, se analiza cómo la fiesta ha sido un vehículo de conexión en la diáspora entre los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de Juanchorrey, así como de circulación a nivel transnacional y nacional.<sup>1</sup>

## DESPOBLAMIENTO Y DISEMINACIÓN DE LOS MIGRANTES A NIVEL NACIONAL E INTERNACIONAL

Juanchorrey se ubica en una región conocida históricamente por su carácter migratorio, un fenómeno que data de principios del siglo XX, y en el que además predomina el desplazamiento fa-

<sup>1</sup> Este trabajo forma parte de la tesis de doctorado *Redes sociales y representaciones interculturales en la diáspora: la translocalidad de los sujetos y de los contextos socioculturales. Estudio de caso en Juanchorrey, Zacatecas* (Ortiz, 2013). El estudio se llevó a cabo de 2009 a 2013, teniendo como unidad de análisis las prácticas o estrategias desarrolladas por un conjunto de personas que, aunque dispersas en distintos puntos geográficos, las implementan en pro de la creación, mantenimiento o reconfiguración de lazos sociales, intercambios, sentimientos y representaciones de pertenencia a una comunidad en diáspora, las cuales les permiten mantener o ensanchar las fronteras de ésta. La unidad de observación fue la fiesta patronal, con el objetivo de ver las diversas estrategias que el grupo construye para mantener o ensanchar sus fronteras colectivas y crear sentimientos comunitarios. Durante el trabajo de campo, además del registro detallado de diarios, apliqué 39 entrevistas a migrantes, así como a los hijos y nietos de ellos y los pobladores de Juanchorrey, recabé datos procedentes de diversas fuentes documentales (revistas y trípticos vinculados con la industria de la tortilla, revistas de la Federación de Clubes Zacatecanos en el Sur de California, notas de periódico, sitios en Internet, etc.), y tomé cerca de un millar de fotos y vídeos relacionados con la fiesta patronal.



miliar. Por su parte, Zacatecas ha sido uno de los estados con mayores índices de emigración del país. Mientras de 1940 a 1980 se da un crecimiento poblacional en las ciudades del centro de México y algunas del norte, muchos municipios de Zacatecas quedan despoblados (Garza, 2003).

A inicios del siglo XX en Juanchorrey había 1, 012 personas, número que se mantuvo estable hasta 1910, registrándose 1, 002 habitantes. Sin embargo, en 1921 la población se redujo a 505, debido al destierro que muchos pobladores se impusieron por la Revolución y las hambrunas que sufrían (INEGI, 2017). Después de la Revolución, la gente que se había ido de Juanchorrey para establecerse en la mayoría de los casos en lugares cercanos al poblado, empezó a regresar y encontró un pueblo destrozado.

A partir de los años veinte los juanchorreyenses lucharon por mejorar las condiciones de su localidad. Pero entre 1926 y 1929 tiene lugar la Guerra Cristera, que trajo consigo nuevamente un clima de inseguridad y desasosiego. En este lapso de tiempo la mayoría de las personas se fueron a vivir temporalmente a localidades vecinas o a esconderse en la sierra, pero también salieron hacia Estados Unidos. La Guerra Cristera tuvo una fuerte presencia en el estado de Zacatecas, forzó a muchos campesinos a migrar a Estados Unidos, atraídos además por el auge económico norteamericano de esa década que mantuvo una fuerte demanda de mano de obra (Mestries, 2002).

A pesar de lo señalado, en el periodo comprendido de 1920 a 1940 hubo una reducción de los flujos migratorios en Zacatecas, debido a la bonanza minera y la deportación de ilegales de Estados Unidos posterior al conflicto (Mestries, 2002). Es así que de forma gradual se fueron reactivando las actividades agrícolas en Juanchorrey, lo cual también se explica por el primer reparto de tierras establecido en la Constitución mexicana de 1917, y el de 1934 a 1940, incentivado por la reforma agraria del presidente Lázaro Cárdenas (Mestries, 2002). En consecuencia, de 1921 a 1940 la población aumenta de 505 en 1921, a 742 en 1930, hasta llegar a 812 en 1940 (INEGI, 2017).

De 1940 a 1950 hubo un pequeño descenso poblacional, los habitantes de Juanchorrey disminuyeron a 760 (INEGI, 2017). Las personas que salieron en este periodo emigraron hacia Estados Unidos y otros estados del país. Lo cual se puede corroborar cuando a principios de 1940 se llevó a cabo una colecta entre los juanchorreyenses para el decorado interior del templo vicarial, en la cual participaron los residentes de Monterrey, aportando la cantidad de 50 pesos, los de Jerez con una donación de 97 pesos, los de San Miguel con 15 pesos y los de Estados Unidos con 44 pesos (Nepobuceno, 1958). Además, el 15 de agosto de 1951 se instala la primera oficina de correos en Juanchorrey, debido a que “se mandaban muchas cartas a distintas partes del país y del extranjero, pues era la época en que se iban muchas personas de braceros a E.U” (De la Torre, 2006: 19).

Algunos de los motivos que incentivaron esta migración fue la presencia de una fuerte sequía en el poblado en 1947, perdiéndose prácticamente toda la cosecha que se requería para el alimento de las personas y el desarrollo de las actividades ganaderas. Otro hecho importante sucedió en 1942 cuando los gobiernos de México y Estados Unidos firmaron un convenio de trabajadores temporales para este país denominado “Programa Bracero”. Muchos contratistas chicanos llegaron a Zacatecas a reclutar a braceros para la construcción del ferrocarril o para trabajar en el campo, y el gobierno local negoció y reunió altas cuotas de braceros: 25 mil en promedio cada año, sumando 390,000 entre 1951 y 1964 (Mestries, 2002).

Para 1960 se registró un aumento de 519 personas en Juanchorrey con respecto a la década anterior, la población ascendió a 1,279 habitantes (INEGI, 2017). De hecho, en 1950 se empezó a construir al oriente del pueblo un barrio denominado Nueva Colonia, y para 1958 se encontraba totalmente poblado (Nepobuceno, 1958). Sin embargo, a partir de 1960 la población de Juanchorrey comienza a descender drásticamente, como se muestra en el cuadro 1.

Esta última ola de migración registrada a partir de 1960 se inscribe en el fuerte proceso de urbanización que tiene lugar en

CUADRO I  
POBLACIÓN DE JUANCHORREY

<i>Año</i>	<i>Total de habitantes</i>	<i>Hombres</i>	<i>Mujeres</i>
1960	1279	646	633
1970	749	-	-
1980	582	-	-
1990	591	281	310
2000	321	154	167
2010	322	168	154

FUENTE: elaboración propia con datos del INEGI, 2017. Recuperado de <http://geoweb2.inegi.org.mx/ahl/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=320460025>

México en el segundo lustro del siglo XX. El país sufrió una transformación social, económica y espacial que lo hizo emerger en 1980 como una nación “hegemónicamente urbana” (Garza, 2003: 46). En 1970 el 45 % de la población vivía en localidades de 15 mil o más habitantes, y para 1990 era el 71.3 % (Meyer, 2004). Sólo de 1980 a 1990 hubo un período de derrumbe económico y desaceleración metropolitana, presentándose un aumento del Producto Interno Bruto agropecuario y de la población rural (Garza, 2003). Como se puede observar en el cuadro 1, es justo éste el único decenio (comprendido entre 1960 y 2000) cuando no desciende la población en Juanchorrey.

Los migrantes que salieron a Estados Unidos, particularmente en la década de los cincuenta, se establecieron en este país o cambiaron su condición de migrantes internacionales a internos, dedicándose al oficio de las tortillerías. Los juanchorreyenses se distribuyeron en el país vecino principalmente en el estado de California, en las ciudades de Los Ángeles, El Monte, Pico Rivera, San Francisco, Vacaville, Modesto, Oxnard, Fresno y Fontana; y en menor medida en Chicago, Texas y Missouri.

Respecto a los migrantes internos que salieron a partir de 1960 para dedicarse en la mayoría de los casos a las tortillerías, se establecieron en dos puntos principalmente: en la zona cono-

cida como la Comarca Lagunera, que integra las ciudades de Torreón y Matamoros en el estado de Coahuila; Gómez Palacio y Lerdo en Durango, así como a sus alrededores, en San Pedro y La Rosita. El segundo punto importante hacia donde se difundieron con sus respectivos negocios de tortillerías fue en la zona del Bajío y sus alrededores, en los estados de Guanajuato, Michoacán, Jalisco y Querétaro.

Los juanchorreyenses llegaron también a Zacatecas, Aguascalientes, Baja California Sur, Chihuahua, Sinaloa, Nuevo León, San Luis Potosí y Tamaulipas, entre otros estados. Finalmente, muchas otras personas de Juanchorrey y de los poblados vecinos, como La Estancia, La Lechuguilla, El Aguichote, El Maresito, El Salitrillo, Tepetongo, Víboras y San Pascual, empezaron a salir para dedicarse a las tortillerías, algunos de ellos abrieron negocios en el sureste de México, en estados como Veracruz, Tabasco, Campeche, Yucatán y Chiapas.

Así los circuitos de negocios entre los juanchorreyenses se expandieron por casi todo el país, y en algunos estados ocuparon la primacía en el mercado de las tortillas, tales como Coahuila, Durango, Guanajuato y Querétaro, donde más del 50 % de las tortillerías todavía son de Juanchorreyenses. Aunque en menor medida, estos circuitos comerciales se propagaron fuera de México. A partir de 1950 algunos migrantes abrieron negocios asociados a la producción de alimentos derivados del maíz en Estados Unidos. Y cuando comenzó a saturarse el mercado de las tortillerías en México, hacia 1990, los migrantes idearon formas innovadoras para seguir ampliando sus negocios, al incorporar la fabricación de nuevos productos como las tortillas de harina y los nachos, para exportarlos al extranjero en países como Estados Unidos y Japón.

A la par de la expansión de los negocios entre los migrantes juanchorreyenses, éstos desarrollaron un liderazgo político en el ramo de la producción de las tortillas en México. Los migrantes crearon asociaciones locales o nacionales, tales como la Unión de Molineros constituida hacia 1960 en Torreón, y la Unión Nacional de Industriales de la Masa y la Tortilla fundada en

2006. Mediante la Unión de Molineros los migrantes consolidaron el primer punto de su circuito de negocios, mientras que la segunda asociación, que ha tenido presencia en 14 estados del país, les ha dado visibilidad ante el gobierno federal. Además, los migrantes juanchorreyenses han tenido una participación relevante en las Federaciones de Industriales de la Masa y la Tortilla en la mayoría de los estados del país, donde han ocupado puestos importantes en los comités directivos.

#### LA FIESTA Y SU PATRONA, COMPAÑERA EN EL DESTIERRO Y EN EL RETORNO

La fiesta patronal de Juanchorrey, dedicada a la Inmaculada Concepción, tiene su origen en 1833, momento en que llega la efigie al poblado y se le dedica el templo. Inicialmente la celebración tenía lugar el 8 de diciembre, sin embargo, debido al incremento de las actividades asociadas a la agricultura, se cambió al 2 de febrero. No existen datos precisos que aclaren el cambio, pero se sabe que a inicios de 1900 ya se había verificado (Nepobuceno, 1958).

Durante la Revolución mexicana, al igual que los habitantes de Juanchorrey, la santa patrona sale de su poblado permaneciendo en Tepetongo, incluso en 1918 y 1919 los juanchorreyenses organizan su festejo allí. Esto, debido a que para ellos el 2 de febrero era “una fecha de gratísimo recuerdo, añoraban encontrarse fuera del solar amado y con él del Templo de sus mayores; pero en vista de las especiales circunstancias por las cuales se atravesaba habían acordado celebrar su fiesta titular” (Nepobuceno, 1958: 546). Es así que se lleva a cabo el novenario ante la presencia de la imagen de la Inmaculada Concepción, que de acuerdo al relato de Carlos J. Nepobuceno, “con su dulce semblante radiante de hermosura inyectaba valor a sus hijos para soportar la dura prueba del destierro forzoso a que estaban sometidos” (Nepobuceno, 1958: 546).

Para 1921 los juanchorreyenses comienzan a regresar a su poblado y lo mismo ocurre con la imagen de la Inmaculada

Concepción. Desde el mes de noviembre de 1920 se hacen las gestiones necesarias para conseguir las licencias para la rehabilitación de la iglesia vicarial que había sido profanada por los carrancistas. Se deseaba celebrar para el siguiente año en el rancho la fiesta titular del 2 de febrero. La Sagrada Mitra de Zacatecas acepta la petición, ordenando al señor cura Pacheco que verifique la reconciliación del templo (Nepobuceno, 1958).

La fiesta continúa celebrándose de manera regular hasta la época cristera, ya que el presidente Calles impuso el destierro para los juanchorreyenses por el apoyo que éstos mostraron a favor del movimiento cristero (B. de la Torre, comunicación personal, 25 de junio de 2010). En 1931, pasada la Guerra Cristera, se retomaron los festejos y se confirmó oficialmente ante el obispo de Zacatecas la fiesta titular del poblado de Juanchorrey. En un informe redactado por la curia con fecha del 30 de noviembre, se hace constar que la celebración era una “costumbre inmemorial”, que se llevaba a cabo el día 2 de febrero con la aprobación de la autoridad eclesiástica (Nepobuceno, 1958: 859).

La adoración a la Inmaculada Concepción fue un importante incentivo para enfrentar el destierro forzoso producto de la Revolución y la Guerra Cristera, y a partir de 1931 se convierte en un momento central para que los migrantes tengan contacto con el terruño y sus paisanos. Es así que los primeros migrantes que parten a Estados Unidos mantienen una posición relevante en la organización de la celebración, ya que contribuyen a su financiamiento y participan en ella de acuerdo a sus posibilidades. Para 1940 ya era una práctica habitual enviar el programa de la fiesta a un comisionado en ese país, quien recolectaba el dinero entre los migrantes y lo enviaba a Juanchorrey junto con un listado que incluía los nombres de quienes habían cooperado (Nepobuceno, 1958).

Desde 1950, y conforme avanza el despoblamiento en Juanchorrey, los migrantes paulatinamente se convierten en los actores centrales de la fiesta patronal, lo cual se puede corroborar de acuerdo a lo descrito por Nepobuceno en 1958:

No bien se despide al año cuando ya los señores de la empresa [...] se aprestan a dar los primeros pasos encaminados a ordenar la magna solemnidad. Se celebran juntas preparatorias en las que se acuerda la manera de iniciar los trabajos preliminares. Alteros de cartas se depositan en la Agencia de Correos para salir en distintas direcciones hasta llegar a manos de los buenos hijos de Juanchorrey que añoran el terruño amado en diversas partes del país y del extranjero (Nepobuceno, 1958:148).

Acentuada la migración se conforma un grupo denominado “empresarios”, integrado en su mayoría por migrantes internos, quienes se encargan de organizar la celebración. Los empresarios se eligen en febrero durante la fiesta, y comienzan los preparativos de ésta en agosto, momento en el que los anteriores organizadores rinden cuentas sobre el dinero recolectado, los gastos que se hicieron y el resto del presupuesto. Los empresarios realizan eventos recreativos para recabar fondos en los momentos que regresan los migrantes a Juanchorrey, y durante el resto del año recorren el país para promover una rifa, a través de la cual se sortea equipo para las tortillerías, dinero, camionetas o motos, que se adquieren gracias a las importantes contribuciones que hacen las empresas relacionadas con el ramo de las tortillerías, como es el caso de Maseca, Minsa, Agrimasa, Celorio y Lenin, entre muchas otras.<sup>2</sup>

Los migrantes que radican en Estados Unidos han mantenido una posición importante en la organización de la festividad. Aunque hay juanchorreyenses en Illinois, San Luis y Chicago que asisten a la fiesta, quienes tienen una mayor participación son los que radican en Los Ángeles y sus entornos. En el año 2011 estos migrantes se encargaron de financiar la compra de las flores para decorar el templo, contando con la participación

<sup>2</sup> Maseca y Minsa arrancaron sus operaciones hacia 1950, actualmente ambas empresas son productoras líderes de harina de maíz en México y en el mundo. Celorio nace en 1947 y Lenin en 1988, las dos empresas mexicanas son de las más importantes en el ramo de la creación de máquinas tortilladoras en el mundo.

de veinte familias aproximadamente. Al respecto, María Ávila, quien fue la encargada de recolectar las aportaciones describe: “Toda la gente me dio, [...] no hubo una gente que me dijera no quiero o no puedo. Ya al ver el calendario y ver la Virgen, no pues sienten bonito y de alguna manera saben que lo venimos a disfrutar. Casi con todos los que fui, van a venir a la fiesta o ya están aquí”. Además, hay personas que son de localidades vecinas a Juanchorrey que viven en Estados Unidos y asisten a la festividad. La misma entrevistada indica: “Viene gente de Missouri, de Oxnard, de Los Ángeles, de San Francisco, de Vacaville, de Modesto, de Fresno. Esta fiesta de Juanchorrey es tan famosa que viene gente que no es de aquí y vive en Estados Unidos” (M. Ávila, comunicación personal, 2 de febrero de 2011).

En lo que respecta al programa de la fiesta, aunque la mayoría de las actividades religiosas han mantenido continuidad, los migrantes han incorporado elementos para enfatizar su participación en ellas. Uno de éstos se hace patente en las procesiones previas al 2 de febrero, cada una de las cuales son organizadas por una delegación conformada por migrantes internos, migrantes internacionales, pobladores de Juanchorrey y sus alrededores, grupos que son identificados visualmente en los cárteles del programa. Además, las misas más importantes de la celebración están dedicadas a todos aquellos que vienen a Juanchorrey para realizar su primera comunión y la confirmación, que ahora es presidida por el Obispo de Zacatecas.

Las actividades de entretenimiento siempre han tenido un papel importante en la celebración. Con la incorporación de los migrantes en su organización cobran mayor presencia por los conciertos y bailes que se realizan, la fama de los grupos musicales que se contratan y la cantidad de juegos pirotécnicos que se utilizan. Durante los diez días en que transcurre la festividad suele haber bandas nortañas en la plaza del pueblo, para cerrar el 2 de febrero con un gran concierto. También se lleva a cabo el coleadero, una de las once suertes de la charrería, a través de la cual los migrantes y los residentes del poblado ejecutan diversas acrobacias montados a caballo para tirar por la cola a un toro.



Con la anexión de la mayoría de los migrantes en el negocio de las tortillas, la fiesta presenta cambios significativos en el ámbito comercial. A partir de este momento se incorporan industrias relacionadas con la actividad tortillera, quienes, como se señaló anteriormente, son patrocinadoras del evento, y además colocan *stands* para dar a conocer sus productos entre los juanchorreyenses, que son sus principales clientes en el país.

### LA FIESTA PATRONAL COMO VEHÍCULO DE CONEXIÓN Y CIRCULACIÓN EN LA DIÁSPORA

La fiesta patronal, que tiene lugar sólo en la localidad de origen de los migrantes, ha sido un vehículo de conexión entre los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de Juanchorrey, así como de circulación a nivel transnacional y nacional en la diáspora. Esta celebración permite vincular las diversas experiencias de los migrantes con su lugar de origen, incidiendo en la reconfiguración de este espacio. Pero también lo local se fusiona con lo diaspórico, a través de las acciones de quienes participan en la festividad, y tienen la posibilidad de circular y hacer circular objetos y representaciones identitarias asociadas a esta manifestación dentro y fuera del país.

La festividad ha favorecido los contratos sociales entre los migrantes y con los pobladores de Juanchorrey y, por ende, la circulación de ellos en la diáspora. La celebración ha contribuido a fomentar las redes de intercambio para el desarrollo de los circuitos de tortillerías entre los migrantes, cuya diseminación ha tenido lugar en la mayor parte del país y en el extranjero. La festividad ha sido un importante escenario de negociación política para decidir el rumbo de la comunidad en diáspora. Además, ha generado una imagen colectiva del grupo, que, aunque está mayormente asociada a la migración interna, también involucra a los migrantes internacionales, quienes han hecho transitar objetos y representaciones identitarias derivadas de esta imagen, a nivel nacional y transnacional. A continuación, se explicará cada

uno de estos elementos, mostrando situaciones en las que han quedado evidenciadas de sus formas de operar.

### *Los vínculos sociales*

Al analizar la historia de migración en Juanchorrey observamos que en la mayoría de los casos salen del poblado familias completas, lo cual muestra la relevancia que para la comunidad cobra la estructura familiar. Esta concepción se ha transmitido a las nuevas generaciones, los hijos y nietos de los migrantes, de tal manera que la conformación de los matrimonios se realiza en muchos casos entre ellos mismos. La endogamia está ampliamente difundida entre los migrantes internos y sus hijos que se dedican a las tortillerías y asisten de manera regular a la fiesta patronal, dado que ello garantiza en buena medida continuar con este negocio y mantener contacto con el terruño. Empero, esta práctica, aunque en menor medida, también caracteriza las relaciones matrimoniales entre los migrantes y sus descendientes que viven en Estados Unidos, así como entre los pobladores de Juanchorrey. Y es en el contexto de la fiesta patronal donde se suelen conocer estas personas, quienes establecen noviazgos, que a la postre se convierten en matrimonios.

La relevancia de las fiestas patronales al incentivar contratos sociales, como el matrimonio, ha sido evidenciada en diversos estudios (D'Aubeterre, 2005; Espinosa, 1998, 1999; Hernández, 2002; Hirai, 2009; Morán, 2009b; Odgers, 2008; Rivera, 2006). No obstante, para los migrantes juanchorreyenses la realización de matrimonios entre ellos y sus descendientes o con los pobladores de Juanchorrey, además de favorecer los vínculos sociales en la diáspora y la relación con el lugar de origen, ha contribuido al tránsito de las personas: de habitantes de Juanchorrey a migrantes internos o internacionales; de migrantes internacionales a internos y viceversa.

Maricela Correa, hija de un migrante, nació en León, conoció a su marido en una fiesta patronal, él es del Salitrillo, poblado vecino a Juanchorrey. Cuando lo conoció él trabaja en Estados

Unidos, y después de un año se casaron y se fueron juntos a ese país. Sin embargo, su situación económica no prosperaba, como la de la familia de Maricela que se dedicaba a las tortillerías. Con la ayuda de ésta decidieron regresar a México e incorporarse al negocio. Ahora viven en León y junto con sus hijos asisten cada año a la fiesta y a pasar vacaciones en Juanchorrey (M. Correa, comunicación personal, 15 de agosto de 2011).

María de Jesús Ávila migró con su familia a la frontera de México cuando tenía cinco años, para posteriormente transitar a Estados Unidos y establecerse en Fall Springs, California. Inicialmente se casó con una persona de Tijuana, a quien no le gustaba asistir a la fiesta patronal, por lo que ella también dejó de hacerlo. Recuerda que: “El día que vine me sentí como el Papa, que ya quería besar hasta el suelo. Entonces dije: ‘No, no, no, es que yo tengo que seguir viniendo’. Y seguí viniendo, y seguí viniendo. Mira que al final mi matrimonio terminó y me casé con uno de aquí” (M. J., Ávila, comunicación personal, 2 de febrero de 2011). Se refiere a una persona que conoció justamente en el contexto de una fiesta patronal, quien radicaba en Matamoros y al contraer matrimonio migró a Estados Unidos

Estos dos casos evidencian la importancia de la fiesta patronal para el matrimonio endogámico, circunstancia que a su vez permite mantener un vínculo con la localidad de origen, pero también muestran las posibilidades que existen en el tránsito de migrante internacional a interno y viceversa. En la primera circunstancia vimos que Maricela Correa, siendo hija de un migrante interno, pasó a ser migrante internacional y después regresó a su país; mientras que su marido transitó de migrante internacional a interno. En el segundo caso, el marido de María de Jesús circuló de migrante interno a internacional. Todo ello muestra la capacidad de movimiento que han desarrollado las personas en la diáspora, para ir de un punto a otro al establecer sus lazos sociales, haciendo tránsitos transnacionales.

Por otra parte, en el contexto de la fiesta también se establecen compadrazgos entre migrantes internacionales e internos y con los pobladores de Juanchorrey, derivados de bautizos, con-

firmaciones o primeras comuniones. María de Jesús, que vive en Estados Unidos, hizo las primeras comuniones de sus hijos y la fiesta de quince años de una de sus hijas en Juanchorrey, teniendo en todos los casos por padrinos o madrinas a familiares residentes del poblado. La práctica de los compadrazgos fortalece los lazos sociales entre los migrantes internacionales e internos, y con la gente que habita en Juanchorrey. Al realizar los bautizos, confirmaciones o primeras comuniones en la localidad de origen, los migrantes y sus descendientes confirman su filiación católica y la importancia que este espacio tiene en sus vidas, y por lo tanto su pertenencia a la comunidad.

Es común que durante los días de la fiesta patronal se organicen diversas comidas o convivencias entre los migrantes o sus descendientes que viven en Estados Unidos y México y con las personas que habitan en Juanchorrey. Estos eventos se llevan a cabo en las casas que los propios migrantes han construido en su localidad de origen. La convivencia refuerza los vínculos sociales entre los que se encuentran distribuidos en todo el país y el extranjero, y entre éstos y quienes viven en el poblado.

### *Redes de intercambio y el desarrollo de las tortillerías*

Durante la fiesta patronal se lleva a cabo una feria de exposición de maquinaria e insumos asociados a la producción de tortillas y la manufactura de alimentos hechos a base de maíz. En este contexto los juanchorreyenses reciben tratos preferenciales por parte de los proveedores, obteniendo importantes descuentos, conociendo los equipos más novedosos, etcétera. La feria también genera un clima que favorece el intercambio de información sobre el negocio de las tortillas, lo cual incentiva las redes de apoyo entre los migrantes (Ortiz, 2013). Esto ha contribuido en gran manera al desarrollo de las tortillerías entre los migrantes internos, y ha motivado la incorporación de los migrantes que viven en Estados Unidos a este negocio y su regreso a México, así como el llevar este tipo de comercio al país vecino.

Baudelio Correa nació en 1928 en Ciudad Juárez, mientras sus padres hacían el trayecto hacia Estados Unidos en busca de trabajo. Una vez establecida su familia en el estado de Nebraska, en Estados Unidos, vivieron allí aproximadamente cinco años, y después regresaron a Juanchorrey. A partir de los 19 y aproximadamente hasta los 26 años de edad, Baudelio Correa estuvo trabajando por temporadas en San Ysidro y diversos puntos de San Diego, California. Posteriormente, al ver el éxito de sus paisanos decidió incursionar en el negocio de las tortillerías. El Sr. Correa se estableció en León, Guanajuato con toda su familia, y la mayoría de sus hijos se dedicaron al mismo oficio y siguen asistiendo de manera regular a la fiesta (B. Correa, comunicación personal, 17 de agosto de 2011). Por su parte, Mario Sánchez se fue en 1957 a trabajar a Estados Unidos; sin embargo, veía que había mucho racismo hacia los mexicanos y al mismo tiempo se daba cuenta que a sus paisanos les empezaba a ir muy bien en su país. Después de 13 años de vivir en el país vecino, regresó para abrir seis tortillerías en tres estados de México: Zacatecas, Guanajuato y Querétaro. Todos sus hijos hicieron la universidad, no se dedicaron a la producción de tortillas y asisten poco a la fiesta patronal (M. Sánchez, comunicación personal, 30 de enero de 2010).

Aunque en menor medida, también ha habido migrantes internos que se han hecho internacionales, dedicándose a la producción de alimentos a base de maíz. Tal es el caso de Salvador de la Torre, quien migró en 1959 a Ciudad Juárez para abrir sus tortillerías, pero no prosperaron sus negocios y decidió ir a Texas. En esta ciudad el Sr. De la Torre se dedicó a producir tamales y tortillas al mayoreo para distribuir las en supermercados; hay quienes consideran que él es el juanchorreyense más exitoso (M. Sánchez, comunicación personal, 30 de enero de 2010). Por su parte, la Sra. Ávila migró a Estados Unidos con toda su familia cuando era joven y siguió asistiendo de manera regular a la fiesta patronal. En una de sus visitas, debido a la presencia de las empresas del ramo de la tortilla y al contacto con sus paisanos, decidió comprar equipo para hacer gorditas y

tortillas y abrir un restaurante en Estados Unidos (M. J., Ávila, comunicación personal, 2 de febrero de 2011).

Todas estas historias muestran las diversas posibilidades que involucra la celebración, pero independientemente de que se siga o no asistiendo a ésta, en algún momento tiene una importancia central al incentivar la apertura de los negocios de las tortillerías o la elaboración de productos derivados del maíz entre los migrantes internacionales, sea que regresen al país o sigan en Estados Unidos. La mayoría de los migrantes que estaban en el país vecino, así como los habitantes de Juanchorrey, cuando comenzaron a expandirse los negocios de tortillerías entre sus paisanos, conocieron este contexto de manera particular, establecieron contacto con quienes se dedicaban a este oficio y recibieron apoyo de ellos, debido al vínculo que mantenían con su lugar de origen, y la fiesta patronal fue central para ello.

Son pocos los casos documentados donde la fiesta patronal ha tenido una importancia central en la vida económica de los migrantes, circunstancia relevante en este caso de estudio. La mayoría de las investigaciones sobre fiestas patronales en contextos de migración han dado cuenta de las implicaciones sociales, políticas y culturales para las comunidades transnacionales, y aunque se muestra cómo las festividades contribuyen al desarrollo de infraestructura para la localidad de origen, no ocupan un papel relevante en el desarrollo económico de los migrantes (D'Aubeterre, 2005; Espinosa, 1998, 1999; Hirai, 2009; Morán, 2009b; Odgers, 2008; Rivera, 2006).

La fiesta de Juanchorrey, además de promocionar la actividad tortillera, también ha permitido el tránsito de migrantes internacionales a internos, dado que, al mantener contacto con su lugar de origen a través de la celebración, establecieron vínculos con sus paisanos que los incorporaron a este negocio y de manera posterior cambiaron de lugar de residencia. Y en el caso de los pobladores de Juanchorrey, obtuvieron información en el contexto de la fiesta, paulatinamente se fueron incorporando al negocio y convirtiéndose en migrantes internos o internacionales.

*El escenario de negociación política*

La fiesta patronal es un escenario para la negociación política entre los migrantes que viven en Estados Unidos, los migrantes internos y la gente que habita en el poblado de Juanchorrey. La elección de los empresarios, el seguimiento a la realización de la festividad y la rendición de cuentas, son acciones que competen a la Asamblea, órgano principal de representación para toda la comunidad en diáspora, la cual se lleva a cabo cuando regresan los migrantes a Juanchorrey. Cualquier cambio que se quiera realizar en el programa de la fiesta tiene que ser consensado entre los migrantes y la gente del pueblo, por lo tanto, la legitimidad del grupo de empresarios está asociada a la capacidad para organizar la celebración de acuerdo a las demandas de quienes forman parte de la comunidad en diáspora y colaboran para su financiamiento. Es por ello que la realización de la festividad conlleva una serie de pactos y alianzas, y todo esto tiene implicaciones en la definición de la comunidad, dados los alcances sociales, económicos e identitarios de la celebración.

Resulta particularmente notable la conexión que se establece entre los habitantes de Juanchorrey, los migrantes que viven en México y los de Estados Unidos, a través de la asociación creada por los migrantes que radican en este último país, denominada Alianza Ausentes de Juanchorrey. Esto debido a que los recursos excedentes de la fiesta patronal se invierten en infraestructura para el poblado a través del Programa 3x1,<sup>3</sup> al cual se puede acceder mediante la Alianza. En este programa participan los migrantes de México y los de Estados Unidos; el Municipio de Tepetongo; el estado de Zacatecas y la Federación. Aunque los migrantes internos son los que cubren casi la totalidad de recursos para participar en el 3x1, es gracias a la Alianza que se puede concursar

<sup>3</sup> El 3x1 “es un programa del Gobierno de la República, a cargo de la Secretaría de Desarrollo Social (SEDESOL), que apoya las iniciativas de los migrantes organizados para realizar proyectos que contribuyan al desarrollo de sus localidades de origen, mediante la aportación de los tres órdenes de gobierno: federal, estatal y municipal, así como de organizaciones de migrantes en el extranjero” (SEDESOL, 2017).

para este apoyo. Es así que el dinero surge fundamentalmente en México, pero las gestiones para las obras se realizan desde la Alianza en Estados Unidos.

Es así que la Alianza ha permitido a los migrantes de Estados Unidos participar en la vida colectiva de la comunidad en diáspora. A través de esta agrupación, los migrantes que viven en el extranjero tienen voz sobre cómo invertir el dinero excedente de la celebración y otras disposiciones que incumben al poblado de Juanchorrey. Puesto que los migrantes en Estados Unidos no participan como empresarios en la organización de la fiesta, ya que tendrían que desplazarse por todo México; la Alianza les confiere poder para involucrarse en las decisiones de la festividad y la comunidad.

Otro elemento a considerar por lo que respecta a las relaciones de poder que se derivan de la festividad, es el hecho de que los migrantes hayan desplazado a la Iglesia en su organización. Mientras la celebración fue una manifestación local y prevalentemente religiosa, era organizada por la Iglesia; pero cuando comenzó a tener otras implicaciones para la comunidad en diáspora, pasó a las manos de quienes forman esta colectividad, restándole jerarquía a la institución religiosa. En este sentido, Pedro Ávila señala que al principio la Iglesia se quedaba con los excedentes económicos de la fiesta, y desde que tomaron el control los migrantes o “la gente paró las orejas”, esto se invierte en infraestructura “porque el dinero del pueblo va para el pueblo” (P. Ávila, comunicación personal, 3 de febrero de 2009). Esto corresponde con diversos estudios que han mostrado como la religiosidad popular o las transformaciones religiosas operadas por los sujetos pueden entrar en tensión o contradicción con las estrategias organizativas de las mismas instituciones religiosas (De la Torre, 2008a, 2008b, 2009; Espinosa, 1998, 1999; Hernández, 2002; Levitt, 2007; Morán, 2009a, 2009b; Odgers, 2006, 2007).

### *La representación simbólica de los migrantes y sus rituales*

Mediante la fiesta patronal los migrantes construyen diversos símbolos que los representan, retomando elementos del antes y



después de la migración. Se monta un escenario que conjuga las tradiciones ancestrales con las experiencias asociadas al desarrollo de las tortillerías. De tal manera que se regenera una territorialidad simbólica, como lo muestran los estudios de Segato (2008) y Odgers (2008) que, en este caso, aunque involucra a toda la diáspora, cobra vida desde el espacio local de Juanchorrey. Es así que la identidad entre los migrantes juanchorreyenses y sus descendientes muestra un carácter intercultural al fusionar elementos de la región de proveniencia con las nuevas experiencias de los lugares de destino. Se conjuga el orgullo y la nostalgia del campo mexicano, la tradición religiosa y el aprecio a la familia, con la actividad tortillera de los migrantes, mediante la cual se proyectan como gente de bien, emprendedora y exitosa (Ortiz, 2013).

Aunque la mayoría de los migrantes que viven en Estados Unidos no se dedican a las tortillerías, se han apropiado también de los símbolos asociados a esta actividad para identificarse. Esto se hace patente, por ejemplo, en los trajes que han utilizado las jóvenes que representan a Juanchorrey en el certamen “Reina Señorita Zacatecas, Los Ángeles”. Estas prendas decoradas a mano muestran los símbolos de los juanchorreyenses: la sierra del venado, la fiesta patronal, la iglesia del pueblo, el coleadero, el arco del ingreso a Juanchorrey que es un monumento a la actividad tortillera, los empresarios tortilleros, un nopal y una flor de hojas de maíz. Estos vestidos fueron mostrados por dos chicas que ganaron el certamen en el “Desfile de las rosas, orgullosos zacatecanos”, que se realiza en California. Y, además, uno de esos trajes estuvo exhibiéndose en un museo de Zacatecas, por iniciativa del área de migración del estado, quien contactó a la presidenta de la Alianza para que les facilitará la prenda y fueron a recogerla a Los Ángeles.

Lo anterior coincide con la mayoría de los estudios sobre las fiestas patronales en contextos transnacionales, quienes han analizado cómo muchas prácticas culturales, propias del lugar de origen, son trasladadas allende las fronteras e inciden en la conformación de la identidad (D’Aubeterre, 2005; Morán, 2009a, 2009b; Rivera, 2006). También observamos como la fiesta de

Juanchorrey es un contenedor a través del cual se reproduce una identidad, que conecta las tradiciones locales con las experiencias de la migración, y hace transitar objetos culturales que simbolizan este vínculo de manera transnacional.

Numerosos elementos de la representación intercultural de los migrantes se hacen patentes en los rituales de la fiesta patronal. Los rituales y sus símbolos han sido conservados considerando las tradiciones del lugar de origen, o recreados e inventados de acuerdo a las nuevas experiencias de los migrantes. Es así que los rituales de la fiesta han contribuido a adoptar y readaptar periódicamente a los juanchorreyenses a la diáspora, cuestión evidenciada por Turner (2007).<sup>4</sup>

Los rituales adoptan a los descendientes de los migrantes que han nacido fuera de Juanchorrey, puesto que al ser partícipes de ellos muestran su filiación a la comunidad en diáspora, por ejemplo, cuando regresan a hacer su primera comunión, al vestirse de vaqueros, escuchar música banda o participar en el coleadero y las danzas autóctonas. Aunque también, a través de los nuevos ritos de la fiesta o su reinención, se readaptan a los individuos a las nuevas condiciones de la comunidad en diáspora, muestra de ello es la incorporación de la feria de exposición comercial (Ortiz, 2013).

“Los rituales de la fiesta patronal que han mantenido una continuidad ayudan a preservar ciertas estructuras sociales y va-

<sup>4</sup> Turner define la *communitas* como el vínculo humano en estado puro, no como un estado pristino de la sociedad al que se anhele regresar, “sino como una dimensión siempre latente, disponible y periódicamente activada” (citado en Delgado, 2005: 50). Desde esta perspectiva, no tiene sentido definir la comunidad ontológicamente, sino entender cómo se activan las sensaciones y sentimientos comunitarios en determinados contextos. Para ello, Turner (2007) propone el estudio de los rituales y los símbolos. Los rituales son procesos sociales de adaptación al medio, mediante ellos se crean y difunden los valores comunitarios, las normas y los roles sociales. Mientras que el símbolo es la más pequeña unidad del ritual, condensa estos valores, creencias y formas de organización social. Es así que para Turner lo que importa es entender la relación de los símbolos con los grupos y la forma en la que para ello operan los rituales (Ortiz, 2013).

lores comunitarios, mientras que aquellos que se recrean o inventan incorporan nuevas normas de convivencia” (Ortiz, 2013: 192). Los rituales de carácter religioso contribuyen a preservar los valores y estructuras sociales tradicionales, y tienen su principal expresión en las procesiones, los sacramentos religiosos y las danzas autóctonas. “Los rituales recreativos enlazan elementos tradicionales con nuevas formas de vivirlos, y se hacen patentes principalmente en el coleadero y los conciertos” (Ortiz, 2013: 192). Mientras las actividades comerciales relacionadas con el negocio de las tortillerías, enfatizan los nuevos símbolos identitarios de los juanchorreyenses, quienes se representan como empresarios exitosos (Ortiz, 2013).

## CONCLUSIONES

Con este trabajo se ha mostrado cómo la fiesta ha sido un vehículo de conexión entre los migrantes internacionales, los internos y los pobladores de Juanchorrey, así como de circulación a nivel transnacional y nacional en la diáspora. La celebración se ha nutrido de las experiencias externas desarrolladas por los migrantes fuera de la localidad de origen, lo cual se observa en la incursión de las industrias tortilleras, pero también en el contexto local de la festividad se producen prácticas que tienen implicaciones en toda la diáspora. La fiesta produce un territorio simbólico, a través del cual circulan personas, objetos y representaciones, que involucran todos los puntos de la diáspora y niveles: local, nacional, transnacional.

La festividad favorece el movimiento de personas, dado que muchos de los migrantes que contraen matrimonio entre sí se conocen en ésta, y de manera posterior, transitan del territorio nacional a Estados Unidos o viceversa. Respecto al movimiento de los objetos, tenemos el traslado de maquinaria para la producción de tortillas o alimentos derivados del maíz, cuya adquisición se realiza en el contexto de la fiesta, y sucesivamente se distribuye tanto a nivel nacional en los diversos puntos donde

radican los migrantes internos, como hacia Estados Unidos. Además, se construyen objetos fuera o dentro de México que transitan por toda la diáspora, y muestran los símbolos representativos de los migrantes que se crean en la fiesta patronal. Tal es el caso de los vestidos de las participantes en los certámenes de belleza en Estados Unidos, cuya exhibición ha tenido lugar tanto en el extranjero como en México.

En el caso de las representaciones identitarias, a través de la fiesta los migrantes construyen símbolos que los identifican hacia el exterior, tanto a nivel local, como nacional y en el extranjero. Como vimos, esta representación integra el fervor religioso, el amor a la tierra rural natal y el orgullo de pertenecer a un grupo de empresarios exitosos. Esta imagen tiene una presencia muy importante a nivel local y regional, pero también muchos migrantes internos y otros que viven en Estados Unidos, traen consigo a sus amistades a la celebración o incluso a los sacerdotes de las localidades donde viven. Además, en las redes sociales y en diversos sitios de Internet se difunde esta imagen de los migrantes de Juanchorrey.

Todo lo anterior es una evidencia del dinamismo de los migrantes y la complejidad que existe en las sociedades modernas. Lo cual implica observar las manifestaciones culturales de forma dinámica e interconectada, como indica Néstor García Canclini: “más que enfrentar identidades esencializadas a la globalización, se trata de indagar si es posible instituir sujetos en estructuras sociales ampliadas” (1999: 66). La fiesta patronal de Juanchorrey muestra que la migración y las experiencias asociadas a este proceso no ponen en peligro este tipo de manifestaciones culturales, por el contrario, cuando los migrantes las transforman interculturalmente de acuerdo a sus múltiples experiencias, se potencian y permiten a éstos reactivar sentimientos comunitarios, ensanchar sus vínculos incluso transnacionalmente y mantener contacto con la cultura de origen.

## BIBLIOGRAFÍA

Bordes Benayoun, C.

- 2000 Diásporas y movilidades. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13708305>

Clifford, J.

- 1997 *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.

Cohen, R.

- 2008 *Global diasporas. An introduction*. Nueva York: Routledge.

D'Aubeterre Buznego, M. E.

- 2005 San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del estado de Puebla. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13710302>

De la Torre, R.

- 2008a La religiosidad peregrina de los jaliscienses: vírgenes viajeras, apariciones en los no lugares y santos polleros. *Emisférica*. Recuperado de [http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51\\_pg\\_delatorre.html](http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_delatorre.html)

- 2008b La imagen, el cuerpo y las mercancías en los procesos de translocalización religiosa en la era global. *Ciencias Sociales y Religión/Ciências Sociais e Religião* Recuperado de <http://www.seer.ufrgs.br/CienciasSociaiseReligio/articulo/view/6709/419>

- 2009 De la globalización a la transrelocalización de lo religioso. *Debates do NER* Recuperado de <https://docs.google.com/file/d/0BxT8rxnpmYxhOGFiYjZhNTctZjRIYy00ZDZiLTgwNzAtZDhhYjQ1OGNhOTQ4/edit?hl=en&pli=1>

De la Torre, B.

- 2006 *Juanchorrey un lugar de leyendas y de quimeras*. León, Guanajuato: Termobond.

Delgado Ruíz, M.

- 2005 Espacio público y comunidad. De la verdad comunitaria a la comunicación generalizada. En Lisbona Guillén, M. (ed.). *La comunidad a debate. Reflexiones sobre el concepto*

*de comunidad en el México contemporáneo* (pp.39-59). Zamora, Michoacán: El Colegio de Michoacán/Universidad de Ciencias y Artes de Chiapas.

Espinosa, V. M.

1998 Fiestas patronales en San José: ausentes, emigrantes y el retorno al purgatorio. En Espinosa, V. M. *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional* (pp. 226-234). Zamora Michoacán: El Colegio de Michoacán/El Colegio de Jalisco.

1999 El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco”, en *Estudios Sociológicos* [en línea], consultado el 17 de junio del 2017, disponible en [http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18\\_1/apache\\_media/QQT6CIHG6KDG8C-XY2FPJKTE32BF4Q.pdf](http://codex.colmex.mx:8991/exlibris/aleph/a18_1/apache_media/QQT6CIHG6KDG8C-XY2FPJKTE32BF4Q.pdf)

García Canclini, N.

1999 Globalizarnos o defender la identidad ¿Cómo salir de esta opción? *Nueva Sociedad*. Recuperado de [http://nuso.org/media/articles/downloads/2796\\_1.pdf](http://nuso.org/media/articles/downloads/2796_1.pdf)

Garza, G.

2003 *La urbanización de México en el siglo XX*. México: El Colegio de México/ Centro de Estudios Demográficos y de Desarrollo Urbano.

Hernández, M. J.

2002 Creyentes religiosos en movimiento. La intersección de búsquedas identitarias entre México y Norteamérica. En Anguiano, M. E. y Hernández, M. J. (comps.). *Migración internacional e identidades cambiantes* (pp. 189-204). Zamora: El Colegio de Michoacán.

Hirai, S.

2009 *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. Ciudad de México: Juan Pablos Editor/Universidad Autónoma Metropolitana.

Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)

2017 Recuperado de <http://geoweb2.inegi.org.mx/ahl/realizaBusquedaurl.do?cvegeo=320460025>

- Kokot, W., Tölölyan, K. y Alfonso, C. (coords.)  
 2004 Introduction. En *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research* (pp. 1-8). Londres: Routledge.
- Levitt, P.  
 2007 Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso. *Migración y Desarrollo*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=66000804>
- López, G. (coord.)  
 2003 Diásporas, circulación y movilidad. *Diáspora Michoacana*. (pp. 19-31). Zamora: El Colegio de Michoacán/Gobierno del Estado de Michoacán.
- Mestries, F.  
 2002 *El rancho se nos llenó de viejos. Crisis del agro y migración internacional en Zacatecas*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Plaza y Valdés.
- Meyer, L. (comp.)  
 2004 De la estabilidad al cambio. En *Historia general de México* (pp. 881-943). Ciudad de México: El Colegio de México.
- Morán, L. R.  
 2009a Devociones populares y comunidades transnacionales. En Odgers, O., Ruíz, J. C. (comps.). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad* (pp. 75-97). Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa.  
 2009b Fiestas del hijo ausente y devociones transnacionales. En Buenrostro, M., Higuera, A. (comps.). *Temas y contextos. Investigación social* (pp. 43-60). Chetumal: Universidad de Quintana Roo/Plaza y Valdés.
- Nepobuceno, C. J.  
 1958 *Historia de Juanchorrey. Municipio de Tepetongo. Estado de Zacatecas*. Ciudad de México: (inédito).
- Odgers, O.  
 2006 Cambio religioso en la frontera norte. Aportes al estudio de la migración y las relaciones transfronterizas como factores de cambio. *Frontera Norte*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=13603505>

- 2007 Migración y vida espiritual: la experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos. *REMHU—Revista Interdisciplinada de Movilidad Humana* Recuperado de [http://www.csem.org.br/pdfs/migraciony\\_vida\\_espiritual\\_espanhol.pdf](http://www.csem.org.br/pdfs/migraciony_vida_espiritual_espanhol.pdf)
- 2008 Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos. *Migraciones Internacionales*. Recuperado de <http://www.scielo.org.mx/pdf/migra/v4n3/v4n3a1.pdf>
- Ortiz, K. B.
- 2013 *Redes sociales y representaciones interculturales en la diáspora: la translocalidad de los sujetos y de los procesos socioculturales. Estudio de caso en Juanchorrey, Zacatecas*. (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales). Universidad de Guadalajara, Guadalajara.
- Pratt, M. L.
- 2006 ¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad. *A Contra Corriente*. Recuperado de [https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter\\_06/Pratt.pdf](https://projects.ncsu.edu/project/acontracorriente/winter_06/Pratt.pdf)
- Rivera, L.
- 2006 Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia. *Migraciones Internacionales*. Recuperado de <http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15130402>
- Safran, W.
- 2004 Deconstructing and comparing diasporas. En Kokot, W. et al. (coords.). *Diaspora, Identity and Religion: New Directions in Theory and Research* (pp. 9-29). Londres: Routledge.
- SEDESOL
- 2017 Recuperado de [http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Programa\\_3x1\\_para\\_Migrantes](http://www.sedesol.gob.mx/es/SEDESOL/Programa_3x1_para_Migrantes)
- Segato, R. L.
- 2008 La faccionalización de la república y el paisaje religioso como índice de una nueva territorialidad. En Alonso, A. (comp.). *América Latina y el Caribe. Territorios religiosos*



*y desafíos para el diálogo* (pp. 41-81). Buenos Aires:  
CLACSO.

Turner, V.

2007 *La selva de los símbolos*. Ciudad de México: Siglo XXI  
Editores.



# EPIFANÍA GUADALUPANA EN PASSAIC, NUEVA JERSEY: EL MILAGRO DEL TERRITORIO MEXICANO EN ESTADOS UNIDOS

*Renée de la Torre*

Este artículo nace de la inquietud de entender el sentido social del aparicionismo o epifanía guadalupana en poblaciones transnacionales como es el caso de Passaic, Nueva Jersey, lugar que ha sido poblado por una extensa comunidad de mexicanos, principalmente originarios del estado de Puebla.

Deseo inscribir la investigación de los usos populares de la epifanía guadalupana en el estudio del sentido practicado de las devociones populares (que incluyen la fiesta patronal, las procesiones, las peregrinaciones, los exvotos y los altares en torno a las imágenes del santoral católico). En este caso atenderé los usos y sentidos socio-religiosos de la devoción a la Virgen de Guadalupe, mediante los cuales se combina la fe con la estrategia expresiva simbólica de una comunidad o grupo social en un contexto transnacional. La discusión sobre transnacionalización religiosa emergió y ha estado estrechamente vinculada a los estudios sobre migraciones. En ella se señala la importancia de atender el papel de la religión en la recomposición de un campo social transnacional,<sup>1</sup> mediante el cual los migrantes logran experimen-

<sup>1</sup> Por campo social transnacional se entiende: “Un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas a través del cual las ideas, prácticas y recursos se intercambian, organizan y transforman de forma desigual [...] Los campos sociales son multidimensionales, abarcando interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidad y amplitud que se diferencian en la teoría social por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras nacionales no son necesariamente contiguas con los límites,

tar formas de ser y pertenecer a una realidad transnacional (binacional en el caso México-Estados Unidos), mediante estrategias basadas en establecer redes, vínculos, intercambios y prácticas simultáneas que les permiten practicar y sentirse parte de un campo multinacional (Levitt y Glick Schiller, 2004).

Este ensayo está basado en material de trabajo etnográfico recabado mediante entrevistas con actores claves y observación participante de rituales guadalupanos realizadas durante misiones etnográficas llevadas a cabo durante los meses de octubre a diciembre de 2015 en Passaic, Nueva Jersey.<sup>2</sup> Las preguntas que guían mi investigación son: ¿qué sentido tiene la práctica del guadalupanismo en la producción performativa de espacios antropológicos en una comunidad transnacional? ¿Qué significan las apariciones guadalupanas en las comunidades mexicanas en Estados Unidos?

## I. PROPIEDADES DEL GUADALUPANISMO

La Virgen de Guadalupe es un símbolo que evoca territorio, identidad y nación. Encarna el mito de la aparición de una imagen católica al indígena Juan Diego. El pasaje de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego no sólo relata un hecho religioso, sino también remite a la fundación de la nación mexicana.

El culto a la Virgen de Guadalupe inicia en 1531 con el relato de su aparición al indio Juan Diego y con el registro de su imagen estampada en la tilma de Juan Diego, el indio testigo de la reve-

---

mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de las relaciones indirectas que cruzan fronteras (Levitt y Glick Schiller, 2004: 1009).

<sup>2</sup> Gracias a la beca Edmundo O'Gorman otorgada por la Universidad de Columbia en Nueva York pude realizar una estancia de dos meses (15 de octubre a 15 de diciembre del 2015) en los cuales realicé trabajo de campo en Passaic. La investigación forma parte de un proyecto más amplio sobre la Antorcha Guadalupana en Nueva York. Para mayor información véase De la Torre (2015).

lación. El culto guadalupano es un culto sincrético. Por un lado, existen muchas similitudes con la aparición milagrosa de la Virgen de Guadalupe en Extremadura (poblado del cual era originario Hernán Cortés, el conquistador de España), ocurrida en 1322 en España. Por otro, la Guadalupe mexicana se aparece en el cerro del Tepeyac, donde estaba un antiguo oratorio a Tonatzin (que significa Nuestra Madre), deidad venerada por los pobladores. En ambos casos, como lo documenta González de Alba (2002), la Virgen que tiene el mismo nombre se le aparece a un hombre humilde, en un terreno de peñascos rodeado de yacimientos de agua, y su petición fue que le construyeran su iglesia. En ambos casos los obispos y clérigos pidieron una prueba del milagro. En España la prueba fue una escultura. En México, un lienzo de cual se argumenta fue pintado sin la intervención humana, obra de un extraordinario milagro. La devoción a la Virgen se convirtió en un culto popular, preferentemente indígena, y con el tiempo devino en un emblema nacional e incluso continental al ser nombrada la Reina de las Américas.

Existen algunos otros cultos marianos en torno al fenómeno de la epifanía mariana (entre los más famosos está el de Lourdes, Fátima y Medigouri), pero lo que hace único a este culto es que dejó impreso su imagen en el ayate de Juan Diego. Más allá de la veracidad histórica, lo consideraremos una “mitopraxis”, en el sentido aportado por Sahllins (1987) para atender el mito como una manifestación expresiva del pasado que continúa aportando fuentes de sentido para afrontar situaciones del presente. Lo que aquí interesa es atender cómo este suceso mítico religioso se hace vigente y presente porque es capaz de brindar respuestas a nuevas situaciones. Por otra parte, se presta atención a los sentidos sociales de la recreación de la epifanía guadalupana en la coyuntura presente de destierro y desprotección que experimenta una comunidad de mexicanos que vive en Estados Unidos.

Para ello es necesario recurrir a los elementos claves del mensaje en su revelación original a Juan Diego donde le manifestó:

Sábelo, ten por cierto, hijo mío el más pequeño, que yo soy la perfecta siempre Virgen Santa María, madre del verdaderísimo

Dios por quien se vive, el creador de las personas, el dueño de la cercanía y de la intermediación, el dueño del cielo, el dueño de la tierra, mucho deseo que aquí me levanten mi casita sagrada en donde lo mostraré, lo ensalzaré al ponerlo de manifiesto: lo daré a las gentes en todo mi amor personal, en mi mirada compasiva, en mi auxilio, en mi salvación: porque yo en verdad soy vuestra madre compasiva, tuya y de todos los hombres que en esta tierra estáis en uno, y de las demás variadas estirpes de hombres, mis amadores, los que a mí clamen, los que me busquen, los que confíen en mí, porque allí les escucharé su llanto, su tristeza, para remediar para curar todas sus diferentes penas, sus miserias, sus dolores (Aciprensa, s/f).

Tres elementos de ese mensaje original parecen estar presentes en las múltiples epifanías donde los fieles en la actualidad aseguran queda estampada la silueta de la Virgen de Guadalupe: 1) que ahí donde ven su imagen se construya un altar o casita sagrada; 2) que ahí donde se manifiesta la Virgen brindará su amor, auxilio y protección; 3) que la Virgen representará a la madre compasiva para escuchar la tristeza y remediar y curar las diferentes penas y dolores. Estos atributos dan diferentes significados a la práctica de su culto aún en el presente.

Este hecho religioso aportó un emblema de nación sincrética. La Virgen de Guadalupe simboliza la integración de las diferencias étnicas, sociales y sectoriales en un país de multiplicidad cultural. El fenómeno del guadalupanismo es considerado por los historiadores como el principal fundamento histórico de la construcción de la nación mexicana (González de Alba, 2002), pues desde el siglo XVIII, cuando ya la Virgen de Guadalupe era considerada la patrona de la Nueva España, su imagen era el ícono de identificación entre el reino y sus pobladores: criollos, mestizos e indígenas.

Sin lugar a dudas, la Virgen de Guadalupe es el símbolo mexicano predominante no sólo en la esfera religiosa (Florescano, 2004), sino también en la esfera cultural, donde representa un emblema de unidad nacional (Wolf, 1958). Siendo un símbolo dominante es también altamente polisémico (Turner, 1999). Los

españoles pudieron identificarse con ella por su similitud con la Virgen Morena de Extremadura, al tiempo que pudieron echar raíces como sociedad criolla al reconocerla bajo la versión mexicana de la Virgen de Guadalupe. A pesar de que los españoles promovieron una estrategia de conquista espiritual, mediante la propagación de imágenes y santuarios, como fue la de la Virgen de Guadalupe, traída de Extremadura, pero vinculada al mito de su aparición milagrosa al indio Juan Diego, su culto se convirtió en el más importante instrumento de evangelización indígena en el periodo colonial, para intentar sustituir la idolatría por la veneración a imágenes católicas (Grużisnki, 1990). Los indígenas se identificaron con ella asimilando a su antigua deidad Tonatzin que también significa Nuestra Madre en Náhuatl.<sup>3</sup> Desde los tiempos de la conquista, el cronista Sahagún (2003) dio cuenta de que los indígenas practicaban un simulacro haciendo como que festejaban a Guadalupe, aunque en realidad continuaban con su tradición ritual a Tonatzin. Más tarde los criollos (hijos de españoles nacidos en México) la utilizaron como estandarte de la Guerra de Independencia contra la corona española (Brading, 2002: 27). La Virgen de Guadalupe es ante todo un emblema de mestizaje mexicano, aunque ello no implica que signifique lo mismo para todos.

El guadalupanismo conjugó lo español y lo indio, sublimó la tradición cultural de los indígenas, cuestionó la visión que les atribuía una cultura signada por inspiración diabólica, humanizó su figura mediante el reconocimiento de su capacidad de adscribirse a proyectos imaginarios superiores definidos por el misticismo cristiano, estableció puentes de mediación entre indios, mestizos, mulatos y criollos con referentes culturales compartidos. Fue un mito fundador en el cual todos podían reconocerse,

<sup>3</sup> El historiador Nebel destaca que los indígenas encontraron en Guadalupe-Tonatzin una fusión compensatoria: “Por un lado, la Virgen de Guadalupe del Cerro del Tepeyac, reemplaza a las deidades maternas o telúricas (Coatlicue, Tonatzin, Teteoinnan, entre otras) del antiguo sistema religioso, por otro lado, permiten de tal manera un cierto grado de continuismo espiritual que se muestra en fuertes sincretismos religiosos” (Nebel, 2000: 29).

aun cuando este reconocimiento era desigual (Valenzuela Arce, 1999: 28).

En la actualidad continúa siendo un símbolo de identidad vigente, pero a la vez es un ícono al cual apelan las minorías estigmatizadas para reivindicar diferencias y reconocimientos antagónicas. Por ejemplo, fue transformada en la Guadalupe zapatista (colocándole en el rostro un paliacate) para abanderar al Ejército Zapatista de Liberación Nacional, que se levantó en armas en el estado de Chiapas en 1994. También fue recreada por el colectivo de artistas visuales chicanas para representar una nueva iconografía que incluyera narrativas tendientes a contrarrestar el racismo, a equilibrar las relaciones de género y a reivindicar el movimiento chicano en los Estados Unidos. Transformada en La Lupita, ha sido retomada por este movimiento artístico, cultural, político y espiritual para desafiar las dicotomías propias de los esquemas del pensamiento dualista donde descansan discursos de nación, clase, raza y género (Román-Odio, 2012: 283), valores que son enarbolados bajo su imagen por el movimiento feminista hispánico. En síntesis, la Virgen de Guadalupe ha ejercido una triple función: integrar y mestizar culturas, imponer dominio cultural, resistir desde lo popular y renovar las tradiciones para enfrentar el presente.

En la cultura de los mexicanos es común que donde se coloca la imagen de la Virgen de Guadalupe (puede ser escultura, una reproducción de su imagen, o una pintura mural) se practique como un altar a donde se le llevan flores, veladoras, pero donde se practica con rezos. Estos altares están presentes tanto en las casas, como en los negocios o en las calles. Además, existen diferentes versiones de apariciones de su silueta que reproducen el mito de origen de su aparición milagrosa. Luis González de Alba, apoyado en un estudio de rayos infrarrojos muestra que la imagen de la Virgen de Guadalupe ha sido intervenida a lo largo de 400 siglos por diversos pinceles. Busca mostrar también que bajo la obra terrenal permanece una obra original que no es explicable por la ciencia. El autor sugiere que esa base milagro-



sa pudo ser efectivamente producto de las flores que se colocaron en la ermita del Tepeyac para recrear la imagen de la Virgen de Guadalupe de Extramadura. Su hipótesis es que: “al secarse las flores, su humedad y quizá el muro atrás de la tela, formaron ese contorno que, hemos visto, resulta fácil de crear por el azar de fenómenos tan poco dignos como un tinaco chorreante en el suelo inundo de un pasillo. La Virgen se apareció tanto en ese oscuro momento de inicios de nuestra historia, como se apareció hace poco en Tabasco” (González de Alba, 2002:180). Suena razonable la explicación dada por González de Alba, pero además de que se formen siluetas, para su reconocimiento se requiere de un *ethos*, o de una manera específica de vivir la fe que permite que muchos mexicanos católicos vean en esas siluetas la manifestación divina de la Virgen de Guadalupe en distintos lugares y en distintos tiempos, incluidos los actuales.

A partir de los años 90 del siglo XX, en distintos lugares de México se experimentó una suerte de aparicionismo guadalupano en lugares impensables para este culto. Por ejemplo: el metro de la Ciudad de México, el periférico en la Carretera Guadalupe-Chapala y en los platos de los hornos de microondas de miles de casas mexicanas (De la Torre, 2012). La televisión, distintos medios masivos de comunicación e incluso *YouTube* y *Facebook* son canales mediante los cuales se difunde en el presente las variadas apariciones guadalupanas. En esos lugares se montaron altares. Algunos de ellos han desaparecido tan súbitamente como aparecieron. Pero otros se han convertido en lugares de adoración y rezos o incluso en santuarios de peregrinación.

Tras un análisis de las notas periodísticas de sus constantes epifanías, pude constatar que muchos de los lugares donde los fieles testimoniaban su aparición milagrosa eran espacios donde había manchas provocadas por escurrimientos de humedad, de aceite, de fuego o de algún derramamiento que trazaba los contornos de su figura ovalada (De la Torre, 2012). Pero también pude detectar que en general las epifanías guadalupanas estaban ubicadas en espacios intimidados por la violencia, o en espacios practicados por el anonimato, en lugares de tránsito cotidiano

que en conjunto pueden ser considerados como los “no lugares” concebidos por Marc Augé, como aquellas instalaciones necesarias para la circulación acelerada de personas y bienes (vías rápidas, empalmes de rutas, aeropuertos o metros), así como los medios de transporte mismos o los grandes centros comerciales, pero también los campos de tránsito prolongado donde se estacionan los refugiados del planeta (Augé, 1993). Además, encontré su aparición sucedía en espacios de inseguridad o peligro, o vacíos de sentido de identidad, donde sencillamente su presencia se vuelve urgente y necesaria para sus fieles.

Los casos de la aparición de la guadalupana manifestaban la relevancia de la tradición católica para responder a la necesidad de generar nuevas representaciones de los mitos fundacionales, basados en las formas tradicionales de apropiación simbólica de los territorios de vida, que sirven como referentes de sentido colectivo, ahí donde la velocidad y el anonimato vividos de manera itinerante fragmentan la posibilidad de continuidad de las interacciones sociales de la vida cotidiana. Las apariciones, siempre conllevan a que sus fieles distingan ese lugar como sagrado, por lo tanto, casi de inmediato los creyentes montan un altar en torno a la estampa que refiere a la imagen milagrosa, y se comienza a practicar culto (ofrendas florales, veladoras, peticiones y agradecimientos, rezos) alrededor de la Virgen de Guadalupe. En este sentido las imágenes religiosas, con sus performances, son practicados con oportuna vigencia cultural para apropiarse del territorio anónimo (como puede ser tanto un pasaje de metro, una cabina telefónica, un horno de microondas, una carretera o un país extranjero). La mitopraxis del culto guadalupano:

Contribuye a consagrar los mundos de vida más heterogéneos e incluso heterodoxos con respecto a la posición oficial de la Iglesia; para dotarle de sentido de referencialidad comunitaria ahí donde las personas se mueven a la velocidad de las masas; para regenerar los encuentros del anonimato (cuya particularidad es la no permanencia y su escasa continuidad) en comunidad vivida y compartida mediante un símbolo que consagra la misma condición itinerante (De la Torre, 2012: 124).

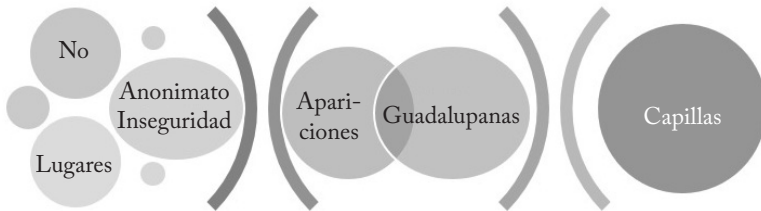
Augé planteaba que:

Los no lugares no tienen la capacidad de producir efectos de reconocimiento, pero se entrelazan e interpenetran con los lugares de arraigo. Es en esa intersección donde se reinscribe sin cesar el juego intrincado de la identidad y la relación” (Augé, 1993: 110).

En este sentido, y apegándome a la propuesta de intersección de Marc Augé que permite la transformación del no lugar en un lugar antropológico, es que yo encontraba que la epifanía guadalupana ocurría como un vector de intersección capaz de articular los no lugares con los lugares de arraigo, y que era capaz de transformarlo en un lugar de identidad mediante su capacidad performativa, que traía consigo una práctica de devoción ritual y la necesaria construcción de un lugar consagrado (capilla o altar) para su culto. Esta propuesta es la que quiero desarrollar para el caso de la aparición y el culto guadalupano que han reinstalado los mexicanos que habitan en el poblado de Passaic, en Nueva Jersey, para reconvertir este no lugar en un espacio cargado de sentimiento de mexicanidad.

La capacidad performativa del guadalupanismo actualiza constantemente el mito guadalupano de origen que le imprime a la epifanía un don territorial capaz de domesticar la soledad y la angustia para apropiarse del lugar ajeno o adverso en un lugar de refugio y sagrado. Ello se instaura con el cumplimiento de la promesa de construir de un altar en el sitio de la epifanía, que reconvertirá el lugar inseguro en un lugar seguro (De la Torre, 2012). De hecho, como señalé anteriormente muchas de sus apariciones actuales ocurren en “no lugares” que, siguiendo a Augé, fueron creados para el tránsito y para generar relaciones anónimas que producen sensaciones y situaciones de desamparo. Estos lugares de aparición con el tiempo se convirtieron en altares o santuarios populares, y con ello se transformaron en territorios antropológicos, recargados de memoria, provistos de identidad y transformados para ser espacios de interacción entre sus fieles devotos (De la Torre, 2012). Ejemplo de ello es que en

FIGURA 1  
 ESQUEMA SOBRE LAS APARICIONES COMO ANCLAJE DE ARRAIGO  
 EN LOS “NO LUGARES”



Las apariciones entrelazan  
 e interpenetran con los lugares  
 de arraigo.

Los no lugares.  
 Espacios de tránsito  
 que generan relaciones  
 de anonimato.

Los antropológicos.  
 Cargados de memoria,  
 identidad  
 y arraigo.

FUENTE: elaboración propia.

el lugar donde se coloca una imagen guadalupana o donde se aparece, su presencia transforma el paisaje de inmediato. En torno a su figura siempre se siembran rosales, cactus y se dibuja el paisaje del valle de México para evocar el territorio del Tepeyac.

## 2. PASSAIC: LA PEQUEÑA PUEBLA DE NUEVA JERSEY

Passaic es un poblado en Nueva Jersey conocido como la Pequeña Puebla de América. Representa un *hinterland* de la población mexicana. Con una población de 67, 861 personas distribuidos en 19, 458 hogares, la población hispana representa 71 % de la población (49, 557), entre la cual los mexicanos son mayoría (Mascarenhas, 2011). La emigración de mexicanos a Nueva York es reciente. Los emigrantes mexicanos en Nueva York corresponden a la región de la Costa Este, de reciente generación (aunque con una tendencia de crecimiento elevada): “El flujo de los mi-

grantes al área de Nueva York empezó a llegar a mediados de la década del setenta, de dos circuitos totalmente distintos, uno proveniente de Michoacán y Jalisco y otro de Puebla” (Durand y Massey, 2003: 129). A finales de los noventa, el principal grupo de migrantes en Nueva York provino del centro de México (Puebla, Oaxaca, Distrito Federal y Guerrero). Este grupo puede comprenderse como el circuito migratorio conformado por la mixteca poblana y oaxaqueña y los municipios colindantes de Guerrero y Ciudad Nezahualcóyotl con los estados de Nueva York, Nueva Jersey, Pensilvania y Carolina del Norte, que componen la Costa Este de Estados Unidos, estudiado por Liliana Rivera (2011), cuya consolidación supuso desplazamientos temporales en la década de 1960 y 1970, mientras que el circuito migratorio se consolida entre 1980 y 2006. De hecho, los poblanos son los más numerosos. Es también un grupo de migrantes vulnerable económicamente (con inserción laboral en el sector de los servicios, la manufactura y la construcción) y con escasas posibilidades de retornar a México, debido a que un gran porcentaje carece de papeles. No obstante, en la ciudad de Nueva York representan el grupo étnico-nacional que está mostrando mayor crecimiento. Aun cuando en la actualidad han decrecido las tasas de inmigrados, los índices altos de nacimiento confirman esta tendencia.<sup>4</sup>

Los mexicanos conviven con diferentes grupos minoritarios como son los blancos (muchos de origen ucraniano), población afroamericana y una importante comunidad judía ortodoxa. Vi-

<sup>4</sup> En la primera década del siglo XXI, según el informe del Centro de Estudios Latinoamericanos y Caribeños de la Universidad de la Ciudad de Nueva York (CUNY), los mexicanos tenían el mayor índice de natalidad de todas las comunidades latinas. Se pronosticaba que si la tasa de crecimiento mantuviera la tendencia mostrada en las últimas décadas (6.5 % cada año), los mexicanos pasarían a ser la nacionalidad latina más numerosa durante el próximo decenio. Con respecto al número de mexicanos que residen en Nueva York, éste creció 57 % en esa década, llegando a 319, 126, según los datos del censo de 2010 de los Estados Unidos, aunque debido a su situación clandestina provocada por la situación de indocumentación se preveía que eran muchos más los mexicanos (Bergard, 2013).

vir y trabajar en Passaic es una experiencia contrastante con la de Nueva York, una ciudad global en la cual la población de origen mexicana se encuentra diseminada en diferentes barrios. En el año 2006 estaba distribuida de la siguiente manera: Queens (29 %), Brooklyn (28.9 %), Bronx (25.7 %), Manhattan (12.3 %) y Staten Island (4.1 %). En estos asentamientos de Nueva York los mexicanos no constituyeron “pequeños Méxicos” (Smith, 2006), como sí lo hacen en otros lugares donde su migración empezó más tempranamente y ha sido masiva (por ejemplo, California y Texas). No obstante, Passaic es un asentamiento que rompe la regla, produciendo una pequeña Puebla en Nueva Jersey.

Aunque hay un tren y hay camión, el medio que los mexicanos utilizan para llegar desde Manhattan a Passaic es un pequeño autobús propiedad de puertorriqueños que sale de *Times Square* y cobra 5 dólares por traslado. Se llega allá cruzando el puente Washington, y el trayecto dura más de 45 minutos. Durante el recorrido se siente la presencia hispana en la música y en los pasajeros. Pero la presencia netamente mexicana se hace sentir en cuanto uno arriba al poblado de Passaic. Aquí la “economía de la nostalgia” (Hirai, 2009) va transformando el paisaje urbano en un pueblo del centro de México. Lo mexicano te envuelve en cada una de sus calles, de sus tiendas y servicios. Se puede adquirir cualquier producto mexicano, incluso algunos objetos tradicionales (piñatas, refrescos de chaparritas, pasteles de pisos decorados en colores pasteles chillantes) que ya no son fáciles de conseguir en los supermercados de las ciudades modernas. La economía de la nostalgia también se hace sentir en los nombres de las tiendas y restaurantes que evocan a México: El Rey, México Lindo, La Fortaleza, Mi Tierra, Los corrales, el Patio. Los tacos son la especialidad y se encontrar por tan sólo un dólar. A diferencia de otros restaurantes mexicanos en Manhattan, aquí se come tacos con tortillas recién salidas del comal. En todos los comercios se habla español y la decoración es muy colorida.

Como lo han descrito otros antropólogos al trazar paisajes étnicos en otras naciones, es producto de los flujos globales y de

la migración, pero más especialmente de las estrategias transnacionales de grupos etnonacionales, pues como lo señala Smith: “La vida transnacional surge de los intentos de los migrantes y de sus hijos de vivir vidas significativas, de obtener respeto y reconocimiento, en el contexto de los procesos más amplios de migración desde México, por un lado, de asimilación en los Estados Unidos, por otro” (Smith 2006: 4). En Passaic un mexicano puede sentirse mexicano sin hacer el esfuerzo por aprender el inglés. De hecho, las personas que yo entrevisté no han intentado aprender ese idioma, aunque sus hijos ya lo están aprendiendo en las escuelas. Esta situación no siempre fue así, antes eran una minoría. Fue durante el decenio de 1980-1990 que la población de mexicanos tuvo un crecimiento de 140 %.

Por ejemplo, la familia Vásquez a quien tuve oportunidad de entrevistar,<sup>5</sup> proviene de Puebla y llegó a Nueva York hace aproximadamente 15 años. Los miembros de esta familia no acostumbran hablar en inglés, ni en su casa ni afuera. Ello llena de orgullo a Mary Vásquez, quien explica: “Aquí (se refiere a Passaic) casi no se habla inglés. Hablamos puro español”. Aunque añade que su cuñado, quien trabaja como carpintero, tuvo que aprender inglés cuando trabajó en Manhattan, y agrega: “El inglés sólo se necesita en Manhattan. Allá sí se necesita. Pero aquí no. Aquí todos nos conocemos y hablamos el mismo idioma” (M. Vásquez, comunicación personal, 26 de octubre de 2015).

En Passaic viven muchos poblanos, y un buen porcentaje proviene de la región mixteca. Este es el caso de la familia Vásquez originaria de Piaxtla, pequeño poblado rural (con tan solo 4.585 habitantes) ubicada al sur de Puebla. La mayoría de los mexicanos trabajan como empleados u obreros en diversos servicios: limpieza, cocineros, obreros de construcción, etcétera. Pero también muchos son propietarios o empleados en pequeños negocios de productos mexicanos: tiendas, panaderías, pescaderías,

<sup>5</sup> Agradezco a Iliana Vásquez quien estaba haciendo una residencia de trabajo de campo en Passaic y me contactó con su tía Mary para que la entrevistara sobre su participación en la Antorcha Guadalupeana.

carnicerías, farmacias o restaurantes (Marroni, 2011). De esta manera pueden trabajar en enclaves étnicos. Otro dato importante para entender el empleo en empresas mexicanas y el impulso de un liderazgo y empoderamiento económico de los mexicanos, es el éxito que han alcanzado algunos empresarios originarios de Paixtla, como es el caso de Jaime Lucero empresario propietario de *Azteca enterprises, Golds and Silver Inc* (empresa de importación-exportación de ropa); dueño de la Liga New York Azteca de fútbol en Queens que agrupa a más de 23, 000 deportistas mexicanos; presidente de la *US-Mexico Chamber of Commerce* de Nueva York; financia 50 becas para mexicanos en el programa *Jaime Lucero Mexican Studies Institute*, del *Mexican Studies Institut at Lehmann College*. Lucero es un líder reconocido por los habitantes de Passaic, porque es un empleador de mexicanos, pero además porque impulsa una mentalidad empresarial para la superación del mexicano, organiza celebraciones étnicas para infundir orgullo por las tradiciones de los mexicanos, y fue quien fundó Casa Puebla en Passaic que funciona como una especie de consulado del estado de Puebla. (J. Lucero, comunicación personal, 6 de noviembre de 2015).

Otro empresario destacado es Félix Sánchez, a quien se le conoce como “el rey de la tortilla”, dueño del exitoso negocio *Puebla Foods*, cuya planta industrial se ha instalado en *East Orange*, a tan sólo una hora de Passaic, y quien instaló su fábrica de tortillas en Passaic (Ruiz Camacho, 2011).

Estos empresarios de origen poblano promueven otro modelo de superación de los mexicanos, representan:

[la] nueva clase de empresarios [que] a través de la oferta de empleos insertó a familiares y amigos en nuevos niveles de vida. Algunos de ellos han invertido sus ganancias en sus comunidades de origen, estimulando el aparato productivo local, como es el caso de las fábricas de alimentos enlatados, fábricas de latas, chiles secos y otros productos que proporcionan empleo a sus paisanos, propiciando que el flujo migratorio hacia el norte sea menos acelerado [...] El sentido de comunidad que tienen los mexicanos que viven en estas condiciones es admirable. Para



aliviar los dolores emocionales que causa la distancia de su lugar de origen han desarrollado mecanismos de cohesión que les dan solidez y espíritu de pertenencia (Valdés, 1996, s/p).

Gran parte de los poblanos trabajan de cocineros en los restaurantes, pero también trabajan en el ramo de la tortilla. De acuerdo con datos de la alcaldía de Passaic, la población de poblanos en esa ciudad es de alrededor 70.000 habitantes, muchos de los cuales son dueños de variados comercios y restaurantes. Se calcula que entre 150 y 200 negocios son propiedad de los mexicanos. Razón por la cual se menciona que Passaic es el centro distribuidor de productos mexicanos más importante del noreste estadounidense.

Mientras entrevistaba a los miembros de la familia Vásquez, estaban preparando la cena: carnes de res con cebollas fritas para preparar unos tacos. Me explicaron: “Aquí en casa se cocina como los mexicanos, pero también comemos de todo, chino, italiano, tailandesa” (M. Vásquez, comunicación personal, 26 de octubre 2015). Es cierto que en el presente se puede vivir en Passaic como viven los mexicanos, sin tener que cambiar sus hábitos culturales. No obstante, esto no siempre fue así. Me platica la señora Mary Vásquez que hace veinte años, cuando llegaron, la mayoría de los habitantes eran “morenos” (se refiere a afroamericanos) y que había mucha población puertorriqueña. Y comenta en broma: “ya corrimos a los morenos. A Paterson se fueron todos los que vivían aquí”. No parece agradales la convivencia con los morenos, pues les representan una especie de amenaza. Efectivamente, al caminar por Passaic uno puede ver la presencia de los mexicanos en el tipo de tiendas y negocios que se han instalado en sus calles. En las grandes avenidas se ven las cadenas de negocios de alimentos como son *Dunkin Donuts* y *Mc Donalds*, pero cuando uno se adentra en las calles interiores se descubren los locales mexicanos, que incluso apelan a una nostalgia por un México tradicional, como es una pastelería que ofrece en su vitrina pasteles de cumpleaños con estilos que antes habían dejado de ver en México (rosa mexicano con arreglos de

betún en blanco), una pescadería con pescado fresco sobre hielos, una tienda con piñatas, una tienda de abarrotes que además de latas de chile, moles poblanos, frijoles y maíz, vende imágenes religiosas al santo niño Dios, y a la Virgen de Guadalupe, veladoras, y entre los refrescos se venden chaparrita del naranjo en envases de vidrio.

Pero también los mexicanos de Passaic han ido ganando espacio y vida transnacional en el ámbito de la representación política. Recientemente el también exitoso empresario y presidente de la Cámara de Comercio Mexicana en Passaic, César Aguirre ha conquistado en enero de 2017 el cargo de vicealcalde de Passaic, que ocupará por un año, teniendo como meta competir por la alcaldía en mayo del 2018.

La comunidad mexicana en Passaic ha ido cobrando visibilidad en la medida en que genera transnacionalismo. Si a Nueva York le llaman la Gran Manhattitlán, debido a la gran migración de la mixteca poblana, oaxaqueña y guerrerense, a Passaic se le reconoce como la pequeña Puebla de Nueva Jersey. Aquí se celebran a manera de desfiles el 5 de mayo, la Independencia de México el 16 de septiembre, los festivales de día de muertos y el día de la madre, los 15 años y las posadas. Pero el festejo más importante de los mexicanos en Passaic son las procesiones a la Virgen de Guadalupe durante el mes de diciembre, que incluye la llegada de la Antorcha Guadalupana cada 10 de diciembre, las mañanitas a la morenita en el templo el 11 de diciembre, y los festejos del día 12 de diciembre. La Virgen madre de los mexicanos ya tiene un altar en el templo católico de Holy Trinity, además de que los mexicanos han conquistado espacios para sus propios santos, como es San Judas Tadeo, a quien le llaman: San Juditas. Un evento importante en Passaic es la participación de más de 10.000 corredores en la Antorcha Guadalupana. En 2016 fue el grupo más extenso de corredores de todas las parroquias que visita a su paso por el recorrido en el Este de Estados Unidos y lograron que en esa ocasión les obsequiaran las imágenes bendecidas de San Juan Diego y de la Virgen de Guadalupe. Como lo menciona el mismo Smith, “la práctica religiosa

y la creencia ayuda y sostiene la vida transnacional” (Smith, 2006: 148).

Además de reafirmar los orígenes y mantener las tradiciones mexicanas, los residentes de Passaic tienen conciencia de que en Estados Unidos su origen étnico cobra nuevas dimensiones, al identificarse como latinos o hispanos. La categoría *panétnica* agrupa diferentes orígenes, en su mayoría provenientes de América Latina y en ese contexto opera de forma ambivalente, por un lado, segregándolos, pero por otro lado convirtiéndolos en una fuerza de representación política electoral real. No obstante, cada vez funciona más como una categoría que alimenta una identidad racial (Tienda y Mitchel, 2016), aun cuando haya diferencias culturales e intereses políticos según las marcas de las identidades nacionales.

### 3. LA EPIFANÍA DE LA MORENITA EN PASSAIC

Los habitantes de Passaic cuentan que, en el año 2002, durante la noche un borrachito *homeless* (no se sabe a ciencia cierta si era un puertorriqueño o mexicano) que dormía en el cruce de la calle *Hope* (esperanza) y Madison, despertó y vio un pequeño tronco de un árbol que tenía impresa la silueta de la Virgen de Guadalupe. Ese mismo día se corrió la voz entre los mexicanos y a las pocas horas empezaron a frecuentar el lugar de la supuesta aparición. Llevaban flores, velas encendidas y le rezaban el rosario.

Ese lugar no era cualquier lugar para los mexicanos. Una de mis informantes recuerda que “antes era ahí un lugar peligroso. Era el lugar de las prostitutas y de los drogadictos. Era el punto donde se daban los enfrentamientos entre pandillas de un lado y otro del puente. Era un lugar solitario, inhóspito e inseguro. Daba mucho miedo pasar por ahí. Pero los mexicanos tenían que pasar por ahí para regresar a casa, pues está rodeado de negocios mexicanos” (M. Vásquez, comunicación personal, 26 de octubre de 2015). A las pocas semanas, el rumor del milagro de la vir-

gencita se expandió entre poblaciones vecinas. Hasta la televisión llegó e hicieron noticieros sobre su aparición. De repente el lugar se convirtió en un santuario callejero. Muchos fieles calificaron de milagrosa la aparición y la interpretaron como un mensaje de la Guadalupana, que pedía la fe de los mexicanos. Frecuentaban el lugar para ir a rezarle a “la Morenita”.

FOTO 6  
VIRGEN DEL TRONQUITO EN PASAIC



FUENTE: fotografía de Renée de la Torre, Passaic, 25 de noviembre de 2015.

Tres años después, en 2005, unas personas (también anónimas) le prendieron fuego al tronco. Una paisana que caminaba por ahí a la medianoche vio que el tronco que representaba a la Virgen estaba tirado en el suelo, junto con las veladoras y los jarrones rotos donde se le colocaban flores. De inmediato la noticia corrió entre la comunidad mexicana de la zona, y se percataron de que además de quemar el tronquito habían destruido todo y se habían llevado una imagen de la Virgen de Guadalupe, copia fiel de la original que habían traído un año antes de la Basílica de Guadalupe en México.

Hoy es difícil ver la silueta de la Virgen en el tronco doblemente quemado. No por ello han dejado de creer en su aparición. Los fieles decidieron entonces montar una capilla y encerraron al tronco de la morenita con enrejado y lo resguardaron con candado. Nombraron a los miembros de la Mayordomía Guadalupeana de Passaic. A pesar de los daños ocasionados por el fuego no se rindieron y vistieron el tronquito con un vestido de encaje, sobre el cual colocaron un manto satín color verde, y la coronaron para representarla como la reina. En el muro pintaron murales, que cuentan el momento del mito fundacional de la aparición de la Virgen de Guadalupe al indio Juan Diego en México. Arriba se inscribió “Reina de México Emperatriz de América (ampliando su importancia entre los hispanos). También se inscribió la siguiente leyenda: “Soy guadalupano. Vigilo, limpio y venero el lugar de Mi MADRE.” En el mural se inscriben símbolos de reconocimiento de una comunidad binacional (el escudo de México y la bandera de Estados Unidos). Y se hace alusión a la femineidad como un valor universal: “Es en honor a las Abuelas, Madres, Esposas, Hijas y Mujeres de todo el Mundo.”

El recinto es resguardado por brigadas conformadas por vecinos mexicanos. A las 7:00 pm se reza diariamente el rosario. Miguel Castro, organizador de las carreras de la Antorcha Guadalupeana, opina que “la aparición de la Virgen sirvió para que nos uniéramos. Antes cada comunidad veía por sí misma, pero en los últimos años aprendimos a ser un equipo, y la fe tuvo mucho que ver” (M. Castro, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015). En la actualidad el culto a la morenita se ha extendido hacia los fieles latinos provenientes de otros países de Latinoamérica.

Los fieles llevan ofrendas de flores y veladoras, pero también dejan peticiones donde piden la intervención milagrosa de la Virgen. Dejan donativos que se usan para financiar la fiesta del 12 de diciembre, a la cual invitan al sacerdote de Holy Trinity a participar. Además de las mañanitas en el templo y de la misa en honor a la Virgen, se hace una velación y se le lleva serenata con mariachi a la Virgen Guadalupeana del tronquito. Los ata-

FOTO 7  
MURAL DONDE SE APARECIÓ LA VIRGEN



FUENTE: fotografía de Renée de la Torre, Passaic, 25 de noviembre de 2015.

ques contra la fe guadalupana no han cesado. En otras ocasiones han intentado forzar el candado y robar las limosnas.

Los fieles mexicanos también se registraron como asociación (a la usanza de los Estados Unidos) y son ellos quienes reciben los donativos y administran los fondos. A diferencia de cómo se acostumbra en México, pagan impuestos, pero los guardianes de la capilla me explican que lo hacen para hacer transparente el uso de los recursos. La Virgen del tronquito es un emblema de Passaic. Está presente en todos los comercios del poblado y es un marcador de identidad mexicana e incluso latina en Nueva Jersey.

Revisando *google* me doy cuenta de que la Virgen no sólo se ha aparecido en Passaic. También se manifestó en el tronco de un árbol que está sobre una banqueta en West Nueva York.<sup>6</sup> De

<sup>6</sup> Véase la nota sobre la aparición guadalupana en West Nueva York publicada por la Agencia France-Press en 2012.

manera similar a lo ocurrido en Passaic, un día por la mañana una mujer dominicana que caminaba por la calle vio el tronco y reconoció la manifestación de la Virgen. Pronto la noticia se difundió por el barrio y comenzó a congregarse diariamente a miles de curiosos y fieles para atestiguar el milagro. La silueta de la Virgen había aparecido en el tronco de un joven fresno. Al lado de su manifestación colocaron la estampita de la Virgen que mostraba la similitud entre una y otra figura. Este tronco, tan solo resguardado por una jardinera, se volvió un santuario sagrado. Los fieles católicos mexicanos empezaron a acercarse y al tiempo ya era tradición tocar el tronco, como una manera de obtener el poder y la gracia de la Virgen. Otros empezaron a llevar veladoras y flores, que dejaban ahí a manera de ofrendas.

El caso de la epifanía guadalupana en Passaic nos obliga a atender la articulación de este símbolo con los “dominios rituales”, pues son éstos los que articulan sus sentidos con su ritualidad adecuada y oficializada. Su celebración en espacios que no corresponden a sus “dominios rituales” (como son los templos) y en territorio estadounidense, genera constantemente reacciones contestatarias, pues para los no hispanos y en especial para quienes profesan otra religión, la aparición en un lugar público constituye también una “trasgresión ritual”. Por otro lado, la aparición de un símbolo cargado de fe, pero también de identidad e historia etnonacional en un país extranjero, es colocar un marcador territorial para establecer un dominio. Es una táctica simbólica por la conquista de la ciudadanía cultural, cuyo efecto es que al haber convertido el cruce de las calles en altar urbano ese espacio sea inmediatamente, aquí y ahora, como lo quieren (Signorelli, 2001).

#### 4. LOS SIGNIFICADOS DEL MILAGRO GUADALUPANO EN UN CONTEXTO TRANSNACIONAL

¿Qué significa y que repercusiones tiene la epifanía guadalupana en la vida de los mexicanos que viven en Estados Unidos? Alys-hia Gálvez, quien investigó sobre el fenómeno guadalupano en



Nueva York, responde: “[...] Debemos ver la capacidad de Nuestra Señora de Guadalupe como un hecho profundamente significativo no sólo por su manifestación tangible en las vidas de los devotos, sino por su capacidad de cruzar fronteras y acompañarlos a Estados Unidos” (Gálvez, 2009: 82). Para esta investigadora el poder de la religiosidad guadalupana se basa en el hecho de que la Virgen de Guadalupe se hace presente en las vidas de los devotos, acompañando las transformaciones que van experimentando, por tanto, la define como “una aliada en las luchas particulares de los inmigrantes” (2009: 83).

Otro elemento a tomar en cuenta es que el sentido del símbolo guadalupano puede ser transformable en función de su puesta en práctica en diferentes escenarios nacionales y con ello puede transgredir los dominios rituales. La epifanía de la Virgen de Guadalupe en México reafirma el sentido de unidad de una espiritualidad nacional, incluso cuando se transporta y se manifiesta en nuevas formaciones nacionales de alteridad (Segato, 2007), como las de Estados Unidos, su sentido simbólico se transforma en un identificador étnico que en medio de una pluralidad de orígenes y rasgos culturales y raciales, expresa una diferencia social que se apropia de un territorio que anteriormente les era ajeno y donde se sentían rechazados. Si en México portar o practicar una peregrinación en honor a la Virgen de Guadalupe significa unidad y asimilación en la identidad nacional; en Estados Unidos significa un marcador de la diferencia étnica con respecto a la nación estadounidense y al resto de sus pobladores.

Por ello en este apartado nos acercaremos a los usos sociales y a las percepciones que para los mexicanos de Passaic puede tener este hecho religioso. Me basaré en la entrevista a Miguel Castro (comunicación personal, 25 de noviembre de 2015) quien es el organizador de la Carrera Antorcha Guadalupana en Passaic, y consigue los apoyos para la fiesta de la Virgen de Guadalupe. Además, es uno de los líderes morales de la comunidad.

Miguel tiene 28 años viviendo en Nueva York. Migró a los 17 años, como la mayoría de los paisanos. En México vivía en Ciudad Netzahualcóyotl en la capital. Decidió viajar a Estados Unidos



porque tras el abandono de su padre, su madre se había quedado sola con la responsabilidad familiar de sacar adelante siete hijos. Miguel quería ayudar, deseaba darles a sus hermanos menores lo que él no tuvo, y que pudieran ir a la escuela. Cuando decidió viajar, pensó que pronto regresaría a México. Pero eso ya no es posible, su vida está resuelta en Passaic. Recuerda que en aquel entonces su paso migratorio no fue traumático. El señor “pollero” les daba un servicio con trato personal. Y suspira con nostalgia “eran otros tiempos”. Al principio llegó un par de meses a vivir a Los Ángeles. Al tiempo se vino a trabajar a Nueva York. Como la mayoría de sus paisanos, empezó desde abajo, en las labores de limpieza. Hoy es propietario de un negocio de instalación de pisos y alfombras. Lo contrata *Home Depot* para dar servicio a sus clientes. Sus hermanos también se vinieron a vivir a Estados Unidos. Solo uno de ellos trabaja con él.

Recuerda que trabajaba sin tener descanso y que así logró comprarle a su madre una casa propia. Después su madre se enfermó de cáncer y no tenía seguro médico. Era muy difícil costear los gastos para la atención médica. Tras su muerte, Miguel se trajo a los hermanos a vivir con él. Años más tarde a otro hermano le diagnosticaron leucemia y fue que se contactó con una asociación de corredores fundada para dar apoyo moral, psicológico y financiero a los enfermos de cáncer. Desde entonces Miguel ha encontrado en el deporte de maratón un medio de ayuda y solidaridad social a la comunidad de mexicanos, de expresión de fe, pero también de activismo político. Miguel es corredor y entrenador de personas que corren en diferentes carreras. Unas tienen la finalidad de financiar tratamientos contra el cáncer.

La Carrera Antorcha Guadalupana es una carrera de relevos donde se hacen acompañar de las imágenes de la Virgen de Guadalupe y San Juan Diego, y desde 2002 parte de la Basílica Guadalupana en la ciudad de México, recorriendo 75 comunidades de mexicanos ubicadas a ambos lados de la frontera México-Estados Unidos para llegar a Nueva York el día 12 de diciembre.<sup>7</sup>

<sup>7</sup> La antorcha pasa a través de todos los estados de México donde residen las familias de los inmigrantes que viven en Nueva York, principalmente Pue-

Uno de los últimos poblados por donde pasa es Passaic, donde se le recibe, se realiza una procesión y se celebra una misa. El 12 de diciembre los corredores de Passaic finalizan la carrera de relevos que dura más de dos meses para llevarla a Manhattan en un recorrido de alrededor de 20 millas llevando la antorcha. Aunque la antorcha se pensó desde el inicio como una actividad devocional, promueve además diferentes iniciativas para la defensa de los derechos humanos de los inmigrantes mexicanos. Por un lado, ha contribuido a generar conciencia y crear una red solidaria. La antorcha simboliza la esperanza encendida de una comunidad mexicana dividida por una frontera.

Miguel es indocumentado, pero no tiene temor a ser deportado. Confía en que siendo un buen trabajador será respetado: “es que ellos nos necesitan. Ellos aprecian nuestra forma de trabajar. Entonces ellos mismos se hacen de la vista gorda”. Le pregunto si el exponerse en los movimientos de las carreras no lo hace más vulnerable de ser deportado. Y responde: “Yo creo que es al revés, es necesario hacerte visible. La visibilidad nos favorece” (M. Castro, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015). Efectivamente, estas actividades colectivas “contribuyen a activar solidaridades, para tejer una comunidad moral transnacional” (Kearny, 1986).

La fe en la Virgen de Guadalupe en el caso de Miguel, como de otros mexicanos, reafirma su sentido de seguridad para moverse en un medio que debido a su situación de indocumentados les resulta complicada, pero también la fe se reafirma por las experiencias basadas en los obstáculos cotidianos que logran sortear: “Sí tengo fe en la virgencita, porque sabe qué otras tantas cosas han pasado y la Virgen siempre ha estado ahí para ayudarnos. Te digo porque nosotros gracias a Dios siempre cuando avanzamos con la caravana, siempre, siempre, siempre, y no te

---

bla, Oaxaca, Tlaxcala, Morelos, Hidalgo y Estado de México. Después de cruzar la frontera en Matamoros/Brownsville, la antorcha recorre los estados de la costa este de los Estados Unidos, promoviendo la unión de los nuevos inmigrantes en toda esa zona y provocando se formen nuevas organizaciones (véase Gálvez, 2009; De la Torre, 2015).

miento, siempre tiene que pasar algo y pasar algo a nuestro favor. Cuando nosotros decimos y ahora ¿cómo le vamos a hacer?” (M. Castro, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015).

Correr maratones con sentido religioso es una expresión política que teje solidaridad y mantiene una comunidad moral transnacional. Desde 2012, preocupado por la situación política de inseguridad y corrupción en México, Miguel decidió festejar sus 43 años de vida, corriendo 43 millas, en ofrenda y como acto solidario hacia los 43 estudiantes desaparecidos de Ayotzinapa. El maratón comenzó en Passaic y terminó en Nueva York. A lo largo del camino, tras cada milla se mostraba una foto de cada uno de los jóvenes desaparecidos. La carrera terminó en las puertas del Consulado Mexicano, donde fue recibido por los activistas de Ayotzinapa en Nueva York. A Miguel le parece inaudito el gobierno actual de México, a cuyo presidente evalúa como el más corrupto. Por eso ser maratonista es una manera de comprometerse como mexicano para que exista justicia en México. Precisamente, uno de los maratonistas del equipo de Brooklyn, llamado José Antonio Tizapa, de origen mexicano, que se dedica a la plomería, es padre de uno de los estudiantes desaparecidos.

Pero lo que más mueve a Miguel es el fuerte amor que siente hacia la Virgen de Guadalupe. Cuando le pregunto cuál es el vínculo con ella, él me responde: “Veo en la Virgen un vínculo con mi madre. La Virgen es mi madre. A través de ella siento que estoy con mi madre” (M. Castro, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015). El significado maternal de la Virgen de Guadalupe/Tonatzin que acompaña a los inmigrantes en su soledad adquiere un sentido muy fuerte en la experiencia de los mexicanos que viven en Nueva York. La Virgen representa la madre que a pesar de las fronteras estará presente y se manifestará para estar con sus hijos.

¿Qué significa el milagro de la epifanía guadalupana? Para responder a esta interrogante le pregunto a Miguel: ¿Tú sí crees que es una aparición?

Sí, sí creo. Así como yo lo veo, todo tiene su razón de ser y la gente está hambrienta de fe, de un milagro, independientemente si es un milagro, una aparición. Yo pienso que para mí en cierto modo es todo un milagro, la aparición de ahí. Ya el simple hecho para mí es un milagro, porque no de la nada, un lugar donde había muerte y putrefacción ya es un milagro. El momento en que la gente se congrega en un lugar y donde antes no pasaba nadie, donde ahora se junta todo, eso para mí es un milagro y sea lo que sea, lo que pasó ahí, ya es un milagro. Mucha gente lo va a negar, como esto está loco piensan que por qué tal tronquito es la Virgen, sea o no sea la Virgen ya es un milagro lo que ha pasado ahí. Antes era un lugar sucio. Lleno de matorrales. Enfrente había una fábrica de plástico. En las esquinas estaban los drogadictos. Pero además ese era el lugar por donde tenían que pasar muchos mexicanos que regresaban de sus trabajos a Passaic. La mayoría de los que viven aquí, trabajan en las cercanías. Casi nadie va para Manhattan. Es muy costoso el transporte público. Pero, además, si tienes carro, es muy caro el *tax* que se tiene que pagar para pasar el Puente Washington. Hoy gracias a la Virgen el lugar está limpio. Está iluminado. Enfrente están construyendo un centro comercial, con lo cual esperamos que la zona mejore aún más (M. Castro, comunicación personal, 25 de noviembre de 2015).

## 5. LOS USOS SOCIALES DE LA EPIFANÍA GUADALUPANA

La aparición ha incrementado el fervor guadalupano entre los habitantes latinos de Passaic. Genera una identidad latina o hispana que se vive día a día y contribuye a generar comunidad. En torno a su aparición se garantizó seguridad en un lugar donde los mexicanos sufrían de acoso y violencia. Una réplica que fue traída desde México visita a diario una casa distinta. Esa casa se mantiene abierta e invita a los vecinos y familiares a rezarle a la Virgen. Los vecinos llevan comida y café. El día 11 de diciembre, en vísperas de su día se regresan todas las imágenes peregrinas y se lleva a las 3:00 de la tarde a peregrinar por las calles. Su imagen no solo se encuentra en el tronquito donde se cumplió

construyéndole una capilla, sino que ha ganado un altar en el templo de Holy Trinity, cuyo párroco es un sacerdote cubano que apoya mucho la fiesta guadalupana. Por la noche se celebran las mañanitas llevando grupos de mariachis y adornando la iglesia de flores. El 12 de diciembre se realiza una misa en el templo. Ese día “la iglesia está a reventar —me dice uno de los vecinos—. Vienen músicos de diferentes lugares. A las fiestas de la Virgen de Guadalupe no sólo van los mexicanos, también los centroamericanos, y especialmente los dominicanos, quienes creen mucho en la Virgen y acostumbran a colaborar con la fiesta brindando comida, café y tamales. Hasta tres mariachis ha habido en las mañanitas”. Ese día la imagen guadalupana se mueve al altar central y comentan que le llevan tantos ramos de flores que no caben en el templo. Más tarde salen en procesión y celebran otra misa en el lugar donde se apareció.

Otra actividad guadalupana importante en Passaic es la recepción de la llegada de la Antorcha Guadalupana que ha viajado desde México uniendo poblados divididos por la frontera.<sup>8</sup> Desde 2008 pasa por Passaic. A su llegada una corredora que trae la antorcha encendida anuncia que trae muchas cartas con mensajes de los mexicanos. Ella habló de la importancia de que los que vivían en E.U no perdieran sus costumbres, y que supieran que en México se les quiere. Hizo referencia a que la antorcha era una prueba de la grandeza de la Virgen, “nuestra madrecita”, a la cual nadie la puede detener para estar cerca de sus hijos queridos. “Ni siquiera del huracán Patricia, ni el frío ni la nieve pueden pararla” (Notas de campo, 10 de diciembre de 2015). Su recepción se celebra coreando “Lupita, Lupita”, y después se emprende una procesión donde participan danzantes chinelos (tradicionales del estado de Morelos), un mitote del carnaval de Huejotzingo proveniente del estado de Puebla y un grupo de danza azteca (danza ritual que es considerada como un

<sup>8</sup> La siguiente descripción está realizada con las notas de trabajo de campo durante la llegada y procesión de la Antorcha Guadalupana a Passaic, el 10 de diciembre de 2015.

rescate de la tradición prehispánica) que viaja desde Filadelfia. Los mexicanos buscan continuar con sus danzas tradicionales a través de la fiesta religiosa como una estrategia para preservar las tradiciones de sus pueblos originarios. “Todos a través de la fe practicamos nuestras tradiciones y las mantenemos vivas. Practicamos el orgullo de ser mexicanos”—me explicó una mujer danzante chinela—.

## Foto 8

## LLEGADA DE LA ANTORCHA GUADALUPANA A PASSAIC



FUENTE: fotografía Renée de la Torre, Passaic, 10 de diciembre de 2015.

La procesión realiza un recorrido de hora y media por el poblado de Passaic. Con la celebración festiva de estos signos en los espacios públicos colonizan étnicamente el nuevo lugar reconvertido en paisaje mexicano (*ethnic scapes*).<sup>9</sup> Las procesiones

<sup>9</sup> Término propuesto por Appadurai (1996) para entender que, a raíz del desplazamiento producido por las migraciones en la era global, con frecuencia se recrean paisajes étnicos distantes y dispersos de sus contextos históricos. En ellos se escenifica y practica la identidad étnica-nacional, en territorios de

guadalupanas se asimilan con la tradición estadounidense de los desfiles étnicos (*parades*) y su puesta en escena en las calles les permite mostrarse digna y festivamente. Con ello se apropian y transforman el nuevo lugar de residencia, donde por un lado son vistos como extranjeros e incluso como invasores, en un lugar propio.

FOTO 9  
DANZANTE EN LA PROCESIÓN DE LA ANTORCHA GUADALUPANA  
EN PASSAIC



FUENTE: fotografía de Renée de la Torre, Passaic, 10 de diciembre 2015.

Después de la procesión las imágenes ingresan al templo. El sacerdote las recibe diciendo que no son una simple imagen, sino realmente el amor de una madre que acompaña a sus hijos. Minutos antes de empezar la misa le da la palabra a Joel Merino, mensajero de la antorcha que acompañó el trayecto de la Antor-

---

Estados-nación en los que son extranjeros. Los paisajes étnicos articulan territorios dispersos habitados y practicados por grupos étnicos transnacionales.

cha Guadalupana, quien comunica: “Traigo un mensaje desde México: como muchos de ustedes no pueden volver allá a visitar a la Virgen, por eso la luz vino aquí y se va a quedar con ustedes”. El padre retoma su papel para continuar el sermón de la misa. Comienza hablando de un dicho popular que dice reza:

Todo comenzó en Chuchucú. Pero nadie sabe dónde está Chuchucú, pero la gente sabe que es un lugar muy lindo. Aquí podemos decir: todo comenzó en la Villa, allá en México, en ese lugar chiquito donde la Virgen miró con misericordia al indio Juan Diego, y ella lo eligió. Significa que comenzó también aquí en Passaic hace 18 años, siendo algo pequeñito. Significa sobre todo que todo comenzó en Chuchucú, comenzó en tu corazón. Ahí es donde tiene que comenzar todo” (R. de la Torre, notas de campo, 10 de diciembre 2015).

Durante la noche, los presentes van a tomarse fotos y a tocar la imagen de la Virgen. Al otro día la llevan a Nueva York custodiada por los corredores. En 2016 los corredores de Passaic sumaron 80 integrantes y ganaron la imagen guadalupana que viajó desde México, la cual tiene ya un lugar especial en el templo Holy Trinity.

Es importante remarcar que las celebraciones guadalupanas generan un sentido de comunidad entre los hispanos que viven en Passaic, pero además se intersecan distintas aristas de un mismo problema que ocurre a distintas escalas espaciales de un mismo campo transnacional (Levitt y Glick-Shiller, 2004). Con la fiesta, que incluye comida mexicana gratis con aportaciones voluntarias, generan un sentimiento de *communitas* que permite reactivar la cadena de intercambios de información y la práctica de vínculos de solidaridad, y promueve acciones conjuntas entre diferentes comunidades presentes en el campo transnacional (Turner y Turner, 1978). A la Virgen en Passaic además de pedir por las enfermedades y los problemas económicos, se le pide por la familia, para que haya modificaciones en la reforma migratoria, porque toque el corazón de los políticos y los legisladores de Estados Unidos para que detengan la deportación de tantos in-



FOTO 10  
IMAGEN DE LA VIRGEN DE GUADALUPE Y “JUANDIEGUITO”  
EN PASSAIC



FUENTE: fotografía de Renée de la Torre, Passaic, 10 de diciembre de 2015.

migrantes indocumentados, como la mayoría de los pobladores de este pequeño México en Nueva Jersey.

### CONCLUSIONES

La epifanía guadalupana se puede explicar como una suerte de derramamientos de humedad que formaron una mancha. Pero es también producto de la fe católica. El análisis antropológico nos permite analizarlo como un mito que actualizado mediante el ritual reproduce los sentidos de arraigo y protección de su aparición fundacional. Pero más allá de esas explicaciones debemos atender la epifanía como el resultado de una compleja dinámica social que permite construir identidad y territorio en nuevos contextos transnacionales. Si el mito guadalupano remite al con-

trato en que el indio Juan Diego construirá su templo, a la vez que la Virgen se hará presente para consolar y proteger a los más desvalidos, su mitopraxis presente la actualiza haciendo del lugar donde se aparece, no solamente la materialización de un altar para la Virgen, sino una morada para los mexicanos (ampliada a los latinos). Estos hechos que continuamente son ignorados o tachados como irrelevantes por ser considerados como resultado de supersticiones, deben ser atendidos con rigor antropológico ya que están cargados de sentido histórico, de identidad y de interacción capaz de transformar los “no lugares” en densos y dinámicos lugares antropológicos. Su estudio es algo que tomar en serio para entender los arraigos a las raíces en contextos de movilidad y transnacionalismo. En síntesis, deseo resaltar la importancia del estudio de la religiosidad popular como un recurso táctico que permite generar relaciones de identidad y apropiación territorial glocal en contextos transnacionales.

## BIBLIOGRAFÍA

Aciprensa

s/f. Nican Mopohua: Documento histórico sobre Guadalupe. Recuperado de <https://www.aciprensa.com/recursos/nican-mopohua-documento-historico-sobre-guadalupe-1086/>

Agencia France-Press

2012 Multitudes acuden al árbol ‘milagro’ de la virgen en New Jersey. *Inquired.Net*. Recuperado de <http://newsinfo.inquirer.net/236499/crowds-flock-to-virgin-miracle-tree-in-new-jersey>

Appadurai, A.

1996 *Modernity at large: Cultural Dynamics of Globalization*. Mineapolis: University of Minesota Press.

Augé, M.

1993 *Los “no lugares” espacios del anonimato. Una antropología de la sobremodernidad*. Barcelona: Gedisa.

Bergard, L. W.

- 2013 Mexicanos que residen en Nueva York. *Agencia EFE*. Recuperado de <http://www.google.com/hostednews/epa/article/ALeqM5hvfFPXSJbA3Yf4kuhq6NVauhLfIQ?docId=2145258>

Brading, D.

- 2002 *La virgen de Guadalupe. Imagen y tradición*. Ciudad de México: Taurus.

De la Torre, R.

- 2012 *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. Ciudad de México: CIESAS.

- 2015 La antorcha guadalupana México-Nueva York: el desplazamiento de un símbolo nacional que abraza una comunidad transnacional. En Oro, A. P. y Reis, M. (coords.). *Alternativas religiosas en Latinoamérica* (pp. 67-85). Porto Alegre: Cirkula.

Durand, J. y D. S. Massey.

- 2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa.

Florescano, E.

- 2004 La formación de la imagen mestiza de la patria americana. En *La latinité en question* (pp. 198-127). París: IHEAL/Union Latine.

Gálvez, A.

- 2009 *Guadalupe in Nueva York: Devotion and the Struggle for Citizenship Rights among Mexican Immigrants*. Nueva York: NYU Press.

González de Alba, L.

- 2002 *Las mentiras de mis maestros*. México: Ediciones Cal y Arena.

Gruzinski, S.

- 1990 *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a 'Blade Runner' (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Hirai, S.

- 2009 *Economía política de la nostalgia: un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional*

- entre México y Estados Unidos*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.
- Kearney, M.  
 1986 From the invisible hand to Visible feet: Anthropological Studies of Migration and Development. En *Annual Review of Anthropology*, (15), 331-361.
- Levitt, P. y Glick-Shiller, N.  
 2004 Conceptualizing Simultaneity: A transnational Social Field Perspective on Society. En *International Migration Review*, 38 (3), 1002-1039.
- Marroni, M.  
 2011 Segmentación laboral en la gran metrópoli: migrantes latinoamericanos en Nueva York. En *Revista Redd. Espaço de dialogo e desconexao*, 4(1). Recuperado de <http://seer.fclar.unesp.br/redd/article/view/5038/4176>
- Mascarenhas, R.  
 2011 Los datos del censo muestran que los hispanos son la minoría más grande en NJ. The Star-Ledger. Recuperado de [http://www.nj.com/news/index.ssf/2011/02/census\\_data\\_shows\\_hispanics\\_as.html](http://www.nj.com/news/index.ssf/2011/02/census_data_shows_hispanics_as.html)
- Nebel, R.  
 2000 Santa María Tonatzin. En Portilla, L. *Tonatzin Guadalupe, Pensamiento Náhuatl y mensaje cristiano en el Nican Mopohua*. Ciudad de México: El Colegio Nacional/Fondo de Cultura Económica.
- Rivera, L.  
 2011 Las lógicas del involucramiento transnacional. El engranaje de un circuito migratorio. En Ibarra, M. y Rivera, L. (coords.). *Entre contextos locales y ciudades globales. La configuración de circuitos migratorios Puebla Nueva York* (pp. 33-78). Puebla: Universidad Iberoamericana de Puebla.
- Román-Odio, C.  
 2012 Globalización des-centrada: feminismo transnacional, política cultural y la Virgen del Tepeyac en el arte visual de las chicanas. En: Giasson, P. (ed.). *Brincando fronteras: creaciones locales mexicanas y globalización* (pp. 215-241). Ciudad de México: CONACULTA.

Ruiz Camacho, A.

2011 De mojado a rey. *Expansión*. Recuperado de <http://expansion.mx/expansion/2011/09/14/de-mojado-a-rey>

Sahlins, M.

1987). *Islas de Historia*. Barcelona: Gedisa.

Sahagún, F. B.

2003 *Historia General de las Cosas de la Nueva España I* (Juan Carlos Temprano edición). Madrid: Editorial Promo.

Segato, R. L.

2007 *La Nación y sus Otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la Identidad*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Signorelli, A.

2001 Redefinir lo público desde la ciudad (ponencia presentada en el Simposio Internacional: Reabrir espacios públicos: políticas culturales y ciudadanía). Ciudad de México: UAM-Iztapalapa.

Smith, R.

2006 *México en Nueva York: Vidas transnacionales de los migrantes mexicanos entre Puebla y Nueva York*. Ciudad de México: Universidad Autónoma de Zacatecas.

Tienda, M. y Mitchell, F.

2016 Introduction. En Tienda, M. y Mitchell, F. (eds.). *Hispanics and the future of America* (pp.1-15). Washington: National Research Council.

Turner, V.

1999 *La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu*. Ciudad de México: Siglo XXI.

Turner, V. y Turner, E.

1978). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Valdés, L. M.

1996 El descubrimiento de la Gran Manhattitlán. *Nexos*. Recuperado de <http://www.nexos.com.mx/?p=7854>

Valenzuela Arce, J. M.

1999 *Impeccable y diamantina: la deconstrucción del discurso nacional*. Tijuana: El Colef.

Wolf, E.

- 1958 The Virgin of Guadalupe: A Mexican National Symbol.  
En *Journal of merican Folklore*, (71), 34-39.

SEGUNDA PARTE

RECONFIGURACIONES DE ETNICIDAD  
Y NACIONES IMAGINADAS





## ¿ES LA COMUNIDAD TRANSNACIONAL MIXTECA UNA DIÁSPORA?

*Mary I. O'Connor*

*“El pueblo mixteco es como el pueblo judío  
—no desaparece—”*

Pastor de la Iglesia de Jesucristo de las Américas,  
San Marcos, California.

La palabra diáspora ha sido usada en contextos tan diferentes que se vuelve demasiada amplia para ser útil (Kleist, 2008: 1130; Brubaker, 2005). El uso más común, antes de los 1990, era la dispersión del pueblo judío por toda la tierra después de la destrucción del templo de Jerusalén (Brubaker, 2005). A partir de que los científicos sociales empezaron a estudiar las comunidades transnacionales, la palabra “diáspora” amplió sus significados para referirse a casi cualquier grupo de personas que se ha mudado. De ahí el signo de interrogación en el título de este capítulo.

La definición de diáspora según Nauja Kleist es “la dispersión de un pueblo desde una patria, existente o imaginada, manteniendo un sentido de colectividad, durante un periodo extendido de tiempo” (2008: 1129). A partir de esta definición se puede decir que hasta cierto grado los mixtecos de Oaxaca pertenecen a una diáspora, pues tienen una población extendida en un área muy vasta, residen fuera de su patria, mantienen sus tradiciones culturales por medio de vínculos con su patria, a la cual siguen reconociendo como un lugar importante tanto geográficamente como espiritualmente. Sin embargo, no queda resuelta la cues-

tión relacionada con el tiempo: ¿qué significa la expresión “un periodo extendido de tiempo”? ¿Se refiere a la vida de un individuo? ¿A dos generaciones? ¿A diez?

Estas preguntas que guían este capítulo surgieron de mis estudios sobre los mixtecos de Oaxaca (O'Connor, 2016). El enfoque de estos estudios era atender el cambio religioso que emigraba del catolicismo hacia varias iglesias pentecostales. Entre los años 2001 y 2011 realicé trabajo de campo en cuatro comunidades, con mayoría de hablantes mixtecos, ubicadas en la región mixteca de Oaxaca. También trabajé en Culiacán y Villa Juárez, Sinaloa, en Miguel Alemán, Sonora, en el Valle de San Quintín y en Tijuana, Baja California, y en varias comunidades de California, Oregón y Washington, en los Estados Unidos.<sup>1</sup> En cada comunidad realicé entrevistas a profundidad con oficiales, pastores y miembros de congregaciones evangélicas o cristianas no-católicas. También llevé a cabo observación participante en eventos sociales en dichas comunidades y en las actividades de los no-católicos. Estos estudios, más los datos censales recabados por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) y de otras fuentes publicadas, dan sustento a este trabajo.

Steven Vertovec (2004: 282) señala que la religión, que suele distinguir grupos migrantes de las poblaciones mayoritarias, debe ser considerada separada del concepto de diáspora. Sin embargo, los estudios sobre religión y migración suelen suponer que la religión de los migrantes contribuye a mantener vínculos de continuidad (aunque posiblemente incluya cambios de las prácticas en la patria) con la religión de la patria. No obstante, en el caso de los mixtecos que desarrollaré en este capítulo, el cambio religioso comenzó durante la migración, y provocó un

<sup>1</sup> Mis estudios recibieron apoyo financiero de la Universidad de California, Santa Bárbara, del programa MEXUS de la Universidad de California y del programa Fulbright-Hays, del Gobierno de los Estados Unidos. Durante mi estancia en Oaxaca me afilié al Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) en Oaxaca. Agradezco a todas estas fuentes de apoyo.

rechazo completo de la religión tradicional de la patria de origen. Específicamente, los conversos mixtecos rechazan la religión católica y la parte que ella juega en los usos y costumbres que forman la base de la cultura tradicional mixteca.<sup>2</sup> Los conversos desean participar en las partes de la tradición que puedan, sin tener que practicar el catolicismo. Los católicos, por su lado, ven el sistema de usos y costumbres como una totalidad, y no admiten la posibilidad de separar las partes católicas de las partes civiles o tradicionales. Esto ha llevado a un conflicto intracomunal, que frecuentemente ha orillado a la expulsión de los conversos de la comunidad indígena (Montes García 1999; O'Connor, 2016:74-75). Pero en últimas fechas la mayoría de los pueblos han hallado la manera de convivir, si no en paz, por lo menos sin conflicto abierto.

En mi trabajo con mixtecos migrantes, he encontrado que los miembros de la primera generación —los nacidos en la región mixteca de Oaxaca— están extraordinariamente conectados con sus pueblos natales. Estas comunidades tienden a separarse del resto de los mexicanos por medio de su lenguaje y sus compromisos con las comunidades transnacionales (también multicéntricas y multidireccionales (Besserer, 2004: 43-55). Estos rasgos identitarios de una etnicidad bien definida permiten que sus miembros se reconozcan dondequiera que estén, y no solamente en los pueblos natales. Las relaciones entre los miembros de las comunidades transnacionales se mantienen por medio de los teléfonos celulares que llevan todos los adultos y una gran parte de los jóvenes. Los teléfonos celulares son en el presente un modo importante de mantener la comunicación en las comunidades transnacionales. Ayudan además a ligar a los migrantes por medio de sus compromisos con el bienestar de las comunidades. Las comunidades transnacionales son seriamente importantes en las vidas de todos, desde la aldea más pequeña de la

<sup>2</sup> Para descripciones más detalladas de usos y costumbres entre los mixtecos, véase O'Connor (2016: 7-11); Kearney y Besserer (2004: 400-455); Ventura Luna (2010: 47-49).

región mixteca hasta el agrupamiento más remoto de migrantes en México o en Estados Unidos. Los teléfonos representan un mecanismo fundamental para el refuerzo de la identidad étnica de los mixtecos en el tiempo y el espacio disperso.

Además de la frontera étnica mantenida por los mismos mixtecos, la población mexicana, junto con la de los latinos en los Estados Unidos, impone un límite definido por la discriminación y el prejuicio. Los mixtecos son universalmente despreciados y descartados. Son vistos como sucios, perezosos, inútiles para todo, pero son valorados como fuerza de trabajo.

El grupo étnico mixteco existe dentro de una diáspora<sup>3</sup> mucho más grande en los Estados Unidos: los latinos. Pero los mixtecos también forman un grupo perceptible desparramado por todo México. Aunque la mayoría tiende ahora a migrar a Estados Unidos, también hay comunidades de mixtecos asentados en poblados ubicados en las rutas migratorias. Si bien algunos nunca han salido de México, son considerados miembros de las comunidades transnacionales asociadas con sus pueblos.

En la mayoría de estas comunidades hay mixtecos no-católicos quienes se convirtieron mientras migraban (O'Connor, 2016).

## LA MIGRACIÓN MIXTECA

Aunque los mixtecos han migrado por un tiempo largo, la tasa de esta migración aumentó enormemente a inicios de los 70 y continuó creciendo hasta la fecha. Durante la década de los 80, 30 % de la población de la región Mixteca salió de sus pueblos (Espinoza Hernández, 2003). Este movimiento fue al principio una respuesta a la demanda de mano de obra en las nuevas fincas dedicadas a la producción de cultivos para la exportación a Esta-

<sup>3</sup> Délano (2011) reconoce la novedad de usar esta palabra para los latinos en Estados Unidos, pero mantiene que es correcto por su reconocimiento de una patria y sus vínculos emocionales y sociales con esa patria.

dos Unidos. La primera ola de migrantes fue a Sinaloa. El cuadro 2 documenta el aumento de personas hablantes de una lengua indígena en Sinaloa entre 1970 y 2000. La mayoría de éstas fueron mixtecos, según el personal de Jornaleros Agrícolas de Sinaloa (A. Ruiz, comunicación personal, 11 de enero de 2005).

CUADRO 2.  
HABLANTES DE LENGUA INDÍGENA EN EL ESTADO DE SINALOA

<i>Habla una lengua indígena</i>	1970	1990	2000	2010
	11,970	31,390	49,744	23.841

FUENTE: datos censales del Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI) 1970, 1990, 2000, 2010.

### *La conversión en Culiacán*

Fue en Sinaloa donde grandes números de mixtecos empezaron a descubrir las religiones no-católicas. Aunque existieron misioneros no-católicos en Oaxaca, éstos no obtuvieron permiso para entrar en la gran mayoría de los pueblos de la Mixteca. Las comunidades mixtecas, como entidades independientes, pudieron prohibir la entrada de cualquiera persona y en la mayoría de casos los misioneros eran personas no aceptables. Pero los misioneros no-católicos fácilmente consiguieron permiso para hacer proselitismo en el valle de Culiacán. Los misioneros regalaron cintas de casetes con sermones y música religiosa, donaron ropa usada y biblias. Lejos de sus pueblos y el llamado de la tradición y sin la presencia fuerte de la Iglesia católica, algunos mixtecos empezaron a poner atención a los misioneros. Algunos se convirtieron. Sin embargo, el número de conversos fue pequeño al principio. Al regresar a sus pueblos, los migrantes querían dar a sus compatriotas las “buenas nuevas” de la religión que habían abrazado. Los católicos dijeron que estaban locos, que no podían abandonar la tradición de costumbre si querían seguir como miembros de la comunidad (O'Connor 2016: 19-21). El rechazo de otras religiones por los aldeanos fue tan completo y

los castigos por no contribuir al sistema de cargos religiosos tan pesados, que fueron suficientes para persuadir a la gran mayoría de conversos de dejar su nueva religión o de regresar a la corrida migratoria. Habían comenzado a descubrir la existencia de otras religiones. También se dieron cuenta de que la conversión es mucho más fácil fuera de la Mixteca.

La migración a Sinaloa, en mayor parte estacional, aumentó con el paso de los años (Atilano Flores, 2000: 51). El número de no-católicos también creció (véase cuadro 3). Con el transcurso del tiempo dos iglesias pentecostales fueron fundadas por mixtecos que se habían asentado permanentemente en el pueblo de Villa Juárez, la comunidad donde viven los campesinos que han decidido quedarse en Sinaloa. Una iglesia, la de El Salvador del Mundo, fue establecida en 1990. Dese 1959, el Pastor había oído de la *biblia* en su pueblo, Santiago Naranjas, pero no le prestó atención. Viajó solo a la Ciudad de México a los 12 años de edad. Ahí se “hizo borracho”. Vivió en la Ciudad de México durante 10 años, y allí conoció a su esposa. Después de casarse, regresó a Oaxaca. Empezó a vivir según las reglas de la iglesia evangélica, y dejó de tomar. “La doctrina causó un cambio radical en mi vida”, dice (P., comunicación personal, 11 de febrero de 2005). En 1979 él y su esposa empezaron a migrar a Sinaloa. No había iglesias no-católicas en los campamentos de campesinos en ese entonces. Regresó al alcohol. Durante sus años como migrante circular dejaba de tomar y asistía a los cultos cuando estaba en el pueblo, pero comenzaba a beber de nuevo cuando regresaba a Sinaloa. En 1982 tuvo una verdadera experiencia de conversión que cambió su vida de forma radical y para siempre. Fue bautizado en el pueblo y pronto empezó a evangelizar en los campos de Sinaloa. En 1990 él junto con la gente que había convertido crearon una congregación vinculada con una iglesia cristiana de Veracruz. La trayectoria del Pastor y su familia ilustra la interacción entre la migración, el cambio religioso y las conexiones continuas con el pueblo.

Hay otras iglesias cristianas no-católicas en el valle de Culiacán, pero las únicas con miembros mixtecos son la del Salvador

del Mundo y la Iglesia de Jesucristo de las Américas (IJA), establecida en los años 90 por migrantes mixtecos de Juchitán. La congregación actual fue fundada en 1994. Muchas familias mixtecas se convirtieron y la congregación creció. Posteriormente los miembros empezaron a migrar a otras partes de México, principalmente a Baja California. Actualmente la congregación en Villa Juárez consta de 15 miembros adultos, 12 de ellos son mixtecos. Ellos son los miembros fundadores de la iglesia, quienes se han asentado en Sinaloa. La tabla 2 demuestra este cambio: el número de gente indígena en Sinaloa fue reducido a casi la mitad entre 2000 y 2010. Hoy en día la mayoría de mixtecos en Sinaloa están asentados ahí. Aunque han dejado de migrar para trabajar, siguen participando como nodos en las redes transnacionales de sus comunidades.

	1970	1990	2000	2010
Cristianos no católicos	14,148	76,926	221,418	205,651
Porcentaje del total	1.4	2.4	4.9	7.4

### *Miguel Alemán, Sonora*

Mientras que la población mixteca en Sinaloa disminuyó, en Sonora creció (INEGI, 1990, 2000, 2010). El devenir de la localidad de Miguel Alemán coincide con la historia agraria de Sonora. Antes de 1980 los cultivos más importantes fueron el trigo y el algodón, producidos para el consumo nacional. Con la introducción de políticas neoliberales en los años 90, Estados Unidos se convirtió en el importador principal de los productos de la región. Empezaron a producir legumbres, uvas, nueces y naranjas para exportación. Este cambio generó una demanda de mano de obra. La gran parte de esta fue gente indígena, principalmente del sur de México. Entre los representantes de grupos indígenas campesinos están los de Miguel Alemán. Los mixtecos, el grupo mayoritario, vienen principalmente del pueblo de Santos Reyes Tepejillo, ubicado en el municipio de San Juan Mixtepec. Ellos han

formado el grupo Mixteco Yosonovicu<sup>4</sup> de Sonora. Este grupo fomenta el uso del lenguaje mixteco, la celebración de costumbres como son el Día de Muertos<sup>5</sup>, la Guelaguetza<sup>6</sup>, y elementos que conforman parte distintiva de la cultura mixteca en general. Esto es un esfuerzo para mantener la etnicidad a pesar de la discriminación de los mestizos. Mixteco Yosonovicu también se coordina con miembros del Frente Indígena de Organizaciones Binacionales, un grupo establecido por mixtecos, pero abierto a todos los trabajadores indígenas en México y Estados Unidos. Éstas son organizaciones que posiblemente llevarán a una verdadera diáspora más allá de las primeras dos generaciones.

### *No-católicos en Miguel Alemán*

Hasta donde he podido descubrir, no hay miembros mixtecos de ninguna otra iglesia que la Iglesia de Jesucristo de las Américas en Miguel Alemán. Uno de los primeros mixtecos en llegar a Miguel Alemán fue Raúl Rojas Villavicencio, nativo de Santos Reyes Tepejillo. Él había estado en Baja California, donde fue bautizado por uno de los primeros conversos de la iglesia, que

<sup>4</sup> Esta palabra unifica simbólicamente la tierra de las nubes (Ñuu Vico, San Juan Mixtepec, el municipio donde se encuentra el pueblo de Santos Reyes Tepejillo) con la palabra para llanura (Sonora es principalmente plano). Esto quiere decir que están en una llanura, pero siguen siendo la gente de las nubes.

<sup>5</sup> Celebración tradicional de gran arraigo en México que se conmemora el 2 de noviembre en honor a los difuntos.

<sup>6</sup> Celebración que ocurre en la ciudad de Oaxaca, en México, como parte de los cultos populares a la Virgen del Carmen. Se celebra los dos lunes más cercanos a la festividad católica de esta advocación mariana (el 16 de julio). Se conoce también con el nombre de los Lunes del Cerro, pues tiene lugar en el cerro del Fortín, que domina el centro de la ciudad. Originalmente, la Guelaguetza era un sistema complejo de intercambio y ayuda mutua en las comunidades mixtecas. La palabra ha sido apropiada por el gobierno mexicano, que ahora la usa para identificar las fiestas del cerro. La tradición de servicio a la comunidad que hoy en día más representa la Guelaguetza es "tequio", el compromiso de trabajo que cada familia debe cumplir con la comunidad. En California, la Guelaguetza es una celebración de identidad mixteca (Velasco Ortiz, 2005:144-145)



era también migrante en California cuando se convirtió. He aquí un buen ejemplo de la vida entrelazada de la migración y la conversión. Ahora en Miguel Alemán existen dos congregaciones de la Iglesia de Jesucristo de las Américas, ambas con mayoría de miembros mixtecos, predominantemente de Santos Reyes Tepejillo. La localidad tiene un número grande de cristianos no-católicos mixtecos; pero como veremos a continuación son menores en comparación con la presencia y el crecimiento que estas denominaciones han experimentado en el Valle de San Quintín, en Baja California.

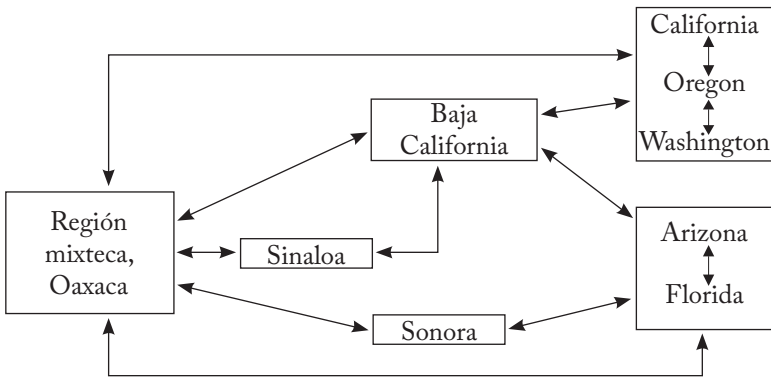
### *Baja California: San Quintín*

En los años 80 el Valle de San Quintín, en Baja California — anteriormente un desierto escasamente poblado— se convirtió en un sistema económico que combinaba una dependencia en la capital extranjera, una transformación de la infraestructura y la importación de mano de obra proveniente de la región sur de México, la más empobrecida (Camargo Martínez, 2004: 39). Ahora San Quintín se ha convertido en una gran potencia agrícola. A lo largo del valle se extienden enormes invernaderos donde se practica la agricultura de alta tecnología, con sistemas hidropónicos, y uso intensivo de fertilizantes y pesticidas. El suelo es preparado con máquinas, pero la necesidad de trabajo manual ha causado la movilidad de miles de personas indígenas que provienen del sur de México.

Más allá de las siembras, el valle es un desierto árido. Los pueblos, cuya existencia se sostiene gracias al comercio asociado con las actividades agrícolas, están situados en la única carretera pavimentada, que corresponde al camino de Tijuana a La Paz. Carece de entretenimiento (no hay cines, ni tampoco iglesias católicas). Los campesinos están encerrados en campamentos controlados por los patrones o en colonias divididas por grupos de origen étnico. El grupo étnico más grande es el de los mixtecos. Ellos fueron los primeros en llegar y según me comenta Lourdes Brenes, miembro de los Jornaleros Agrícolas de Baja

California, muchos de los que migraron primero han construido casas en el valle (L. Brenes, comunicación personal, 17 de agosto de 2001). Esta gente constituye un circuito migratorio que comprende San Quintín, Sinaloa y sus pueblos de origen, pasan temporadas laborales en cada lugar dependiendo de la disponibilidad de trabajo (véase figura 2) Muchos mantienen casas en sus pueblos y en Baja California.

FIGURA 2  
CIRCUITO MIGRATORIO DE LOS MIXTECOS



FUENTE: elaboración propia.

El aislamiento del valle y la falta de actividades de ocio y tiempo libre constituyen una oportunidad perfecta para la evangelización emprendida por misioneros estadounidenses. Si se suma a este aislamiento el hecho de que los campesinos están lejos de sus pueblos y sus familias, de sus iglesias y sus santos y en esencia están abandonados por la Iglesia católica, la posibilidad de conversión aumenta. La proximidad de San Quintín a la frontera con Estados Unidos es una ventaja para los misioneros evangélicos, quienes pueden viajar al valle por un fin de semana o por una semana y regresar a sus trabajos sin interrupción. Esto, por ejemplo, no es posible en Culiacán, que queda mucho más lejos de la línea fronteriza internacional.

Hay grandes campañas para extender la mano a los no conversos. Estas confraternidades incluyen la llegada de grandes números de misioneros, quienes predicán, presentan videos, regalan comida, biblias y ropa usada. Construyen enormes tiendas de avivamiento en el Espíritu Santo donde los cultos continúan día y noche. Hay mucha presión para convertir. Existen pocos lugares en México donde se encuentra tal concentración, variedad y número de iglesias cristianas no-católicas, y consecuentemente, de conversos no-católicos. La realidad es que el Valle de San Quintín es un invernadero para la conversión religiosa además de la producción de verduras. Los efectos de esta inmersión en la doctrina evangélica se extienden a la región Mixteca de Oaxaca, porque los conversos regresan a sus pueblos llenos del deseo de difundir el evangelio a sus amigos y familiares. Aunque no todos tienen éxito.

### *Tijuana*

En 1989 Víctor Clark Alfaro (1989) señaló que había 31 pueblos indígenas representados en Tijuana. Hoy hay más. Los miembros de los mismos pueblos se agrupan en las mismas colonias. Sus hijos crecen juntos y se sintetiza la vida del pueblo.

El número de cristianos no-católicos en Tijuana es desconocido, en parte porque crece diariamente. Hay muchos —esto sí se sabe—. La iglesia con la concentración más grande de mixtecos es La Iglesia de Jesucristo de las Américas, que está representada por varias congregaciones en la ciudad y sus alrededores. Gente del mismo pueblo se congrega en los mismos grupos religiosos. La congregación más grande está situada en Valle Verde.<sup>7</sup> La mayoría de los miembros son del pueblo de San Juan Piñas, en el distrito de Juxtlahuaca.

<sup>7</sup> Las colonias de Tijuana tienen nombres como Valle Verde y El Florido, aunque el clima sea desértico.

*Los Mixtecos en Estados Unidos*

Parece que los trabajos más mal pagados y difíciles son los de los mixtecos. Por una parte, esto se debe a que muchos hablan poco español o son monolingües en su idioma, el mixteco. Son muy pocos los que hablan inglés. Además, la gran mayoría tiene baja escolaridad. Sin embargo, es generalmente la discriminación por los mexicanos y mexicano-americanos lo que más determina el estatus socioeconómico de los mixtecos. Esto ha determinado que en cada generación algunos creen que no son dignos de trabajos mejores. Prefieren vivir y trabajar juntos en la miseria que sufrir a solas los insultos de aquellos que los desprecian. En Estados Unidos sufren una doble discriminación, porque allí desprecian a los mexicanos y éstos a su vez discriminan a los mixtecos.

*California*

En California las rentas son muy caras y hay muchos casos en que varias familias viven apiñados en departamentos construidos para una sola familia. En ese caso, cada recámara aloja a una familia, incluyendo otras dos en la sala. Por lo menos hay agua potable y baño, pero las condiciones son sólo marginalmente superiores a las que tienen en Sinaloa y Baja California. Y los *raiteros* — personas que tienen vehículos y transportan a los que no tienen— cobran hasta cinco dólares por viaje a los campos de trabajo. Aunque los sueldos son más altos, los gastos se acumulan. Sin embargo, el trabajo en Estados Unidos rinde más, razón por la cual muchos prefieren trabajar ahí.

*Al Norte de San Diego*

En el norte del condado de San Diego se encuentran fincas que producen legumbres y frutas. Aquí es donde encontraron trabajo los primeros mixtecos que llegaron a California, en los años 70. La mayoría ya había trabajado en Sinaloa y San Quintín y

tenían experiencia con los tipos de cultivos que encontraron en San Diego: tomates, cebollas y fresas. En este caso, los patrones no intentaron alojarlos, por lo cual tuvieron que vivir en los cañones intercalados por los campos. Se tapaban con hojas de plástico y no tenían acceso a servicios básicos como son sanitarios y agua potable (Hernández y O'Connor, 2013; Velasco Ortiz, 2005: 78; Chávez, 1992: 63-69). Tenían también problemas para abastecerse, pues los campos se encontraban lejos de los supermercados y la falta de permiso formal para estar en el país mantuvo a los campesinos cerca del sitio de trabajo. Llegaban hombres que vendían comida y bebidas desde camiones de carga, y los migrantes se arreglaban como podían.

En 1978 en la ciudad de Vista, una de las comunidades al norte de San Diego, los primeros mixtecos fueron bautizados en la Iglesia de Jesucristo de las Américas. Carlos y Herminio Cruz, de San Martín del Estado, y Lorenzo Mendoza, de Tecomaxtlahuaca, fueron bautizados en ese año. Inmediatamente regresaron a la Mixteca para llevar las “buenas nuevas” a sus pueblos. Las posibilidades de convertir a los habitantes de estos pueblos eran casi nulas en esa época, y en consecuencia los conversos eligieron mudarse a lugares donde sus compañeros habían migrado, para evangelizarlos. Los tres viajaron por separado a San Quintín y Sinaloa. Bautizaron a muchos, algunas de estas personas conversas actualmente son pastores de la iglesia. Lorenzo Mendoza en particular ganó fama como evangelista pues bautizó a centenares de mixtecos. Muchos de éstos, por su parte, hicieron misioneros a miembros de sus propios pueblos que habían migrado al norte.

Con el paso del tiempo la gente encontró hospedaje permanente y muchos se asentaron en las comunidades de Oceanside, Vista, San Marcos, Escondido y Poway. En cada una de estas ciudades hay congregaciones de la Iglesia de Jesucristo de las Américas. Cada congregación está integrada por mixtecos de uno o dos pueblos. San Marcos y Escondido varían un poco de este patrón, pero la gran mayoría son de la misma región del distrito de Juxtahuaca, México.

*California Central*

Existen congregaciones de la Iglesia de Jesucristo de las Américas en muchas de las comunidades en California central (Madera, Fresno, Bakersfield, Exeter y Farmersville) donde viven mixtecos. El número más grande de miembros de esta iglesia se encuentra en Santa María, en el condado de Santa Bárbara. La población de esa ciudad proviene en su mayoría de San Juan Piñas, y fue en Santa María que uno de los primeros conversos se estableció, empezando en 1986. Ahora hay cuatro congregaciones. También hay grandes números de mixtecos en Salinas, donde la iglesia tiene su sede.

*Oregón y Washington*

Oregón y Washington tienen poblaciones mixtecas concentradas en las regiones agrarias. La temporada de crecimiento de los cultivos en estos estados septentrionales es corta: tres meses. La población mixteca de Oregón está concentrada en el Valle de Willamette, en las comunidades de Woodburn y Salem (Stephen, 2007). En Salem algunos miles de mixtecos trabajan en los campos, otros trabajan de jardineros o en pocos casos, en fábricas. Algunos han establecido sus propios negocios de restaurantes (Stephen, 2007: 88). Viven en la colonia latina, y varios son miembros de la IJA ahí. La congregación mixteca empezó en 1990 con una familia. Ahora tiene aproximadamente 60 miembros.

Mt. Vernon, Washington, como otros lugares donde viven mixtecos, está rodeado por campos de frutas y legumbres. La mayoría de los migrantes trabajan las cosechas de fresas, framboesas y arándanos y luego se mudan a lugares cuyos climas ofrecen la posibilidad de empleo todo el año. Los mixtecos que viven en la región permanentemente vienen de la ciudad de Putla de Guerrero, al sur de Juxtlahuaca. La IJA en Conway tiene unos 300 miembros, la mayoría de Putla. El pastor fue el primer mixteco en llegar en Washington de Putla. Él informó a sus paisanos que había trabajo en Washington y muchos lo siguie-

ron. Hay también una congregación de Testigos de Jehová en Conway, con miembros mixtecos.

La Iglesia de Jesucristo de las Américas es la organización religiosa que más mixtecos migrantes acoge (O'Connor, 2016). Se encuentran congregaciones en la mayoría de las comunidades dentro del flujo migratorio. Por el uso continuo de su idioma, los mixtecos han creado una comunidad religiosa que, siendo evangélica, permite la continuidad con las tradiciones mixtecas que no son católicas. Estas tradiciones son apoyadas por medio de la creación de espacios seguros para los miembros mixtecos de la iglesia. Los cultos de esta congregación están en mixteco. Los participantes pueden contar sus problemas y realizar oraciones en mixteco, y las conversaciones antes y después de los cultos pueden estar en mixteco. La gente continúa practicando sus tradiciones en estos espacios protegidos de las burlas de los mestizos. De esta manera, la iglesia promueve la continuidad de la cultura mixteca dentro del flujo migratorio.

### *Organizaciones étnicas*

Existe un movimiento hacia una identidad pan-indígena de varias organizaciones creadas por migrantes con el correr de los años. Por ejemplo, el Frente Indígena de Organizaciones Binacionales (FIOB), tiene oficinas en los distintos puntos que conforman gran parte del circuito migratorio mixteco: en Fresno, Santa María, Tijuana y Juxtlahuaca. Aunque la mayor parte de la membresía es mixteca, también hay zapotecos, purépechas y triquis. El FIOB tiene como meta la protección de los derechos humanos de los indígenas, especialmente en cuestiones laborales. Otra organización es la Unidad Popular Benito Juárez (UPBJ), con sede en Bakersfield, California. Esta incluye otras organizaciones más pequeñas dentro de su seno. La UPBJ tiene un programa de intérpretes que sirven a la población indígena en sus encuentros con los representantes de la sociedad anglosajona. Otro grupo es el Centro Binacional para el Desarrollo Indígena Oaxaqueña que se dedica a la defensa de los trabajadores además

de a la continuación de la cultura mixteca. Otro grupo que funciona exclusivamente en el condado de Ventura, California, es el Mixteco Indígena Community Organizing Project, que ha crecido de ser al comienzo sólo un servicio de intérpretes hasta llegar a convertirse en un recurso importante para cualquier problema que tenga un indígena en el condado de Ventura.

Estas organizaciones representan un esfuerzo hacia el reconocimiento y el fortalecimiento de la identidad indígena. Velasco Ortiz (2005:127-160) señala que los líderes de estas organizaciones representan una elite. Es probable que tales elites sean necesarias para la continuación de la tradición mixteca en los flujos migratorios y en los pueblos de la mixteca. Sin embargo, la identidad con el pueblo permanece. Es reforzada por la participación continua en las comunidades transnacionales. La tradición de participar específicamente en el trabajo de cada pueblo se logra ya sea regresando para cumplir un cargo o para cooperar en los proyectos de desarrollo que planea la comunidad transnacional u otras muchas actividades. Este compromiso con su lugar de origen es más fuerte que la identificación con el grupo mixteco entero. Esto cambia un poco en circunstancias fuera del pueblo, donde hay discriminación, o en las actividades de los grupos como FIOB, pero éstos son menos importantes que la continuidad de las relaciones con su pueblo de origen.

## CONCLUSIONES

Es claro que las trayectorias de los mixtecos han sido complicadas (ver figura 1), aún tomando en cuenta solamente los migrantes en la costa occidental de México y Estados Unidos. En general, los patrones en San Quintín difieren de los de E.U. La razón de esta diferencia, se debe a que la gente asentada en Baja California fue reclutada desde diferentes pueblos por contratistas que fueron mandados a la mixteca para encontrar a personas que estaban dispuestas a trabajar por sueldos muy bajos. Las encontraban dondequiera que buscaban. Es por esto que hay una



variedad de pueblos representados ahí. En cambio, las poblaciones de California, Oregón y Washington crecieron mediante la transmisión de boca en boca. Esto refuerza el patrón de que uno o dos pueblos son representados en cada comunidad donde viven mixtecos. Una vez que un grupo se establece, gente de ese pueblo llega ahí. De esta manera, los pueblos son recreados dentro del flujo migratorio.

Este patrón se reproduce hasta cierto punto en las congregaciones de la Iglesia de Jesucristo de las Américas. Aunque hay cierta variedad, el patrón predominante es que un pueblo es representado en una sola congregación. La Iglesia de Jesucristo de las Américas ayuda a reforzar la identidad con el pueblo por medio de la recreación de la vida del pueblo dentro de la congregación. De una manera importante la iglesia proporciona un espacio donde los mixtecos pueden ser ellos mismos sin sufrir la discriminación de otros. Pueden hablar mixteco sin ser despreciados. Hay un sentido de pertenencia que no se encuentra en otros contextos en la vida de los miembros. Una pregunta importante: ¿los hijos de los migrantes continuarán participando en la iglesia? Es difícil de responder, ya que, a diferencia de los católicos, quienes son bautizados cuando son infantes, los jóvenes cristianos tienen que tomar una decisión de quedarse en la iglesia cuando ya son adolescentes, y es probable que las influencias desde fuera le resten importancia a su pertenencia y compromiso para con la Iglesia.

Las organizaciones étnicas, tanto como la Iglesia de Jesucristo de las Américas, representan esfuerzos para mantener la identidad étnica de los mixtecos migrantes. Las organizaciones étnicas suelen desaparecer para reaparecer como otro grupo. Debido a que hay conflictos entre los miembros sobre el cumplimiento de las actividades y la membresía, y a que muchos tienen problemas de recursos financieros para continuar, la iglesia resulta ser más estable. Sin embargo, la cuestión de la juventud presenta un problema: muchos de los jóvenes que, apenas están llegando a su mayoría de edad, no continúan como miembros de la congregación religiosa. Esto lleva a que los adultos

evangelicen continuamente para hacer que la iglesia crezca. No obstante, en la actualidad es posible que los jóvenes continúen siendo mixtecos, aún cuando salgan de la iglesia, pero para asegurar su membresía étnica sería necesario hacer otro trabajo comunitario.

No hay duda de que las actividades de los dos grupos puedan tener el efecto de mantener la etnicidad mixteca, a pesar de que sus membresías son mutuamente excluyentes: los miembros de la iglesia no participan en los movimientos de los grupos étnicos, y éstos no son miembros de la iglesia. Yo no pienso que haya una competencia entre los dos movimientos para establecer cual es más exitoso. Tampoco es posible, en este momento, destacar cuál es más estable o más grande. Lo importante es que hay estos dos tipos de movimientos, y que los dos sirven para ayudar a la continuidad del grupo mixteco. Es probable que ambos continuarán en sus actividades durante el futuro. Si es que resulta una diáspora mixteca de largo plazo, estos dos tipos de organizaciones tendrán un papel importante en el desarrollo de ella.

Regresando al tema introducido al principio de este capítulo, ¿constituyen los mixtecos una diáspora? La respuesta corta es no, porque no tienen tiempo migrando para producir una segunda generación adulta debido a que una gran parte de la segunda generación todavía son niños y jóvenes. Los primeros migrantes fueron hombres jóvenes solteros. Han necesitado bastante tiempo para casarse y tener hijos, mismos que, apenas ahora, están entrando en la etapa de formar familias. Sin embargo, las posibilidades para el desarrollo de una diáspora ya están presentes. Estas incluyen la dispersión de los miembros de un grupo con una patria específica a la cual esperan regresar. Además, está el surgimiento de elites que se identifican con la etnicidad del grupo y hacen esfuerzos para mantenerla. Entre ellos se pueden contar los miembros de la Iglesia de Jesucristo de las Américas. Hay cierta evidencia anecdótica sobre miembros de la segunda generación que, según se va develando, querrán seguir siendo mixtecos en lugar de rechazar esta identidad odiada por los demás. Pero en cuanto a si los mixtecos se convertirán en una

verdadera diáspora, esto dependerá de las nuevas generaciones, todavía por nacer.

## BIBLIOGRAFÍA

- Atilano Flores, J. J.  
2000 *Entre lo propio y lo ajeno: La identidad étnico-local de los jornaleros mixtecos*. Ciudad de México: Instituto Nacional Indigenista.
- Besserer, F.  
2004 *Topografías transnacionales: Hacia una geografía de la vida transnacional*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Ixtapalapa/Plaza y Valdés, S.A. de C.V.
- Brubaker, R.  
2005 The 'diaspora' diáspora. *Ethnic and Racial Studies*, 28(1), 1-19.
- Camargo Martínez, A.  
2004 *Hermanos, paisanos, y camaradas: Redes y vínculos sociales en la migración interna e internacional de los indígenas asentados en el valle de San Quintín, B.C.* (Tesis de maestría en Desarrollo Regional). Tijuana.: El Colegio de la Frontera Norte.
- Chávez, L. R.  
1992). *Shadowed Lives: Undocumented Immigrants in American Society*. Orlando: Harcourt Brace Jovanovich.
- Clark Alfaro, V.  
1989 *Los mixtecos en la frontera (Baja California)*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Délano, A.  
2011 *Mexico and its Diaspora in the United States: Policies of Emigration since 1848*. Nueva York: Cambridge University Press.
- Espinoza Hernández, B. E.  
2003 *Religión, economía y política en una comunidad transnacional: Santiago Asunción* (Tesis de Licenciatura). Ciudad

- de México: Universidad Metropolitana, Unidad Ixtapalapa.
- Hernández, A. y O'Connor, M. I.  
2013 Migración y conversión religiosa entre los mixtecos de Oaxaca. *Alteridades*, 23, 9-23.
- Instituto Nacional de Estadística y Geografía (INEGI)  
1970, 1990, 2000, 2010). Censo Nacional. Recuperado de <http://www.inegi.org.mx/est/contenidos/proyectos/ccpv/default.aspx>
- Kearney, M. y Federico Besserer  
2004 Oaxacan Municipal Governance in Transnational Context. En Fox, J. y Rivera Salgado, G. (cords.). *Indigenous Migrants in the United States* (pp. 440-466). San Diego: La Jolla/Center for U.S.-Mexico Studies, University of California.
- Kleist, N.  
2008 In the Name of Diaspora: Between Struggles for Recognition and Political Aspirations. *Journal of Ethnic and Migration Studies*, 34(7), 1127-1143.
- Montes García, O.  
1999 La dinámica de los conflictos religiosos en Oaxaca, 1975-1990. *Sociología*, 14(41), 157-159.
- O'Connor, M. I.  
2016 *Mixtec Evangelicals: Globalization, Migration and Religious Conversion in a Oaxacan Indigenous Group*. Boulder: University Press of Colorado and Utah.
- Stephen, L.  
2007 *Transborder Lives: Indigenous Oaxacans in Mexico, California and Oregon*. Durham y Londres: Duke University Press.
- Velasco Ortiz, L.  
2005 *Mixtec Transnational Identity*. Tucson: The University of Arizona Press.
- Ventura Luna, S.  
2010 The Migration Experience as it Relates to Cargo Participation in San Miguel Cuevas, Oaxaca. *Migraciones Internacionales*, 5(3), 43-70.

Vertovec, S.

- 2004 Religion and Diaspora. En Antes, P., Armin W., G. y Warne, R. R. (coords.). *New Approaches to the Study of Religion* (pp. 275-303). Berlin-Nueva York: Walter de Gruyter.



# DANZA AZTECA Y NACIÓN IMAGINADA EN LA FRONTERA

*Olga Lidia Olivás Hernández*

## INTRODUCCIÓN

Procesos derivados de la invasión europea relativos a la lucha por la dominación, como la evangelización y castellanización de la población que habitaba el continente americano, la posterior construcción de los Estados nacionales con la clasificación étnica que ello implica, la historia de la frontera entre México y Estados Unidos, así como los movimientos sociales que han incidido en la continua recreación de la identidad nacional de las personas de ascendencia mexicana en ambos países, generan marcos legítimos a partir de los cuales, en uno y otro lado de la frontera se configuran formas diversas de significar el territorio a través de la danza azteca en la región de las Californias.

En este trabajo se analiza la representación de identidad y nación de pertenencia que hacen tres grupos de danza azteca establecidos en Tijuana, Baja California, San Diego y San Fernando Valley, California. El trabajo de investigación del que deriva este capítulo, consistió en una etnografía multisituada (Marcus, 1995), a través de la cual se registraron durante un año las trayectorias de participación ritual en México y Estados Unidos de los tres grupos mencionados. Tales participaciones se dieron en diversos contextos, e incluyeron rituales de danza en el marco de celebraciones ceremoniales con otros grupos de danzantes aztecas, participación en encuentros inter-tribales, así

como la danza ritual en protestas sociales y eventos culturales-educativos. Seguir la trayectoria de los tres grupos en sus diversas participaciones colectivas, permitió analizar la apropiación que hacen de los símbolos, así como los sentidos y significados que imprimen en ellos durante el *performance* ritual.

En este trabajo uno de los elementos rituales a partir de los cuales se analizará comparativamente la noción de identidad y nación que configuran los grupos de danza, es el estandarte. El estandarte o *pantli* (por su vocablo en náhuatl) en los grupos de danza, es un elemento ritual de representación colectiva, aunque sus características pueden variar de una agrupación a otra, los símbolos que están plasmados en él dan cuenta del linaje del que proviene cada agrupación y la identidad etnonacional que configuran como colectivo. Aunque estos grupos apropian la tradición de la danza recreando un vínculo con un pasado mítico e idealizado de una cultura ancestral, apelan de manera diferenciada a los símbolos de representación de la nación a la cual se sienten pertenecientes. Tales diferencias toman sentido al analizar las historias nacionales, culturales, políticas y sociales de los lugares en los que se ancla la tradición, así como las trayectorias individuales y colectivas de las personas que integran este tipo de grupos en California y Baja California.

En la primera parte de este texto haré una revisión teórica e histórica sobre la configuración de la nación y lo étnico en México y Estados Unidos, a partir de la cual pueden ser entendidas las convergencias y divergencias entre las formas de construir la idea de nación por los danzantes de uno y otro lado de la frontera. Posteriormente, daré cuenta de los procesos de establecimiento de la tradición de la danza azteca en la región fronteriza y las redes que han conformado los tres grupos de danza que forman parte de este estudio, con el propósito de describir el tipo de movilidad que ejercen tanto en México como en Estados Unidos para participar en diversas celebraciones rituales, territorializando y significando la región de frontera a través de su participación ritual. Finalmente, describiré y analizaré la representación estética que hacen los danzantes de la nación de per-



tenencia, a través del estandarte como símbolo ritual por medio del cual recrean una perspectiva sobre la nación alterna a la propuesta por los Estados nacionales.

## I. LA NACIÓN IMAGINADA DESDE LOS MÁRGENES

Para Benedict Anderson (1993) la nación es una comunidad política imaginada como inherentemente limitada y soberana. La refiere como imaginada porque en la mente de todos los miembros que la componen vive la imagen de su comunión, aun cuando no conozcan de manera personal a sus miembros. Se distinguen por el estilo en que son imaginadas, más allá de que sean verdaderas o falsas y se imagina limitada por sus fronteras finitas, aunque elásticas, más allá de las cuales se encuentran otras naciones. De acuerdo con Anderson (1993) se considera soberana porque las naciones sueñan con ser libres, y la garantía y emblema de esta libertad es el Estado soberano. Finalmente, se imagina como comunidad porque, aunque haya desigualdad y explotación, la nación se concibe siempre como un compañerismo profundo occidental.

Anderson (1993) se refiere a una construcción de la nación desde arriba, legitimada por el Estado, como una construcción con intereses específicos, principalmente como un proyecto de normativización cultural, se piensa inclusiva y a través de ella se construye un sentido de pertenencia a partir de compartir de manera imaginada un origen, una historia y un conjunto de creencias, símbolos y normas sobre las cuales se sustenta.

Por su parte, Partha Chaterjee (1996) plantea que los nacionalismos son un conjunto de formatos modulares que se extienden por el mundo a través de un dominio colonialista, por lo que sostiene que la imaginación de la comunidad que configura la nación, también se encuentra colonizada. Lo que Chaterjee propone, es la posibilidad de pensar en una nueva forma de comunidad y en nuevos formatos de Estado moderno que reclamen una libertad de imaginación y que sea configurada desde los

márgenes del Estado-nación. Desde su perspectiva, la nación puede ser imaginada por sujetos que generan contranarrativas de una forma de nacionalismo que se construye desde abajo y no solamente desde los estados nacionales.

Para los propósitos de este trabajo, voy a entender la nación en los términos planteados por Anderson (1993): una comunidad imaginada, en la que los miembros que se sienten pertenecientes a ella construyen un sentido de identificación cultural con quienes la conforman aun cuando no los conozcan de manera personal, pero en los términos de Chaterjee (1996) esta idea de nación es imaginada desde abajo, por sujetos que generan contranarrativas y replantean la idea de nación oficial a partir de la recreación de la historia, la cultura y la identidad de origen.

Desde esta perspectiva, aunque los límites territoriales establecidos por el Estado para configurar la nación tienen un peso en la vida cotidiana de los sujetos, no determinan las fronteras territoriales de la nación que ellos imaginan como comunidad de pertenencia, sino que ésta es recreada en su historia, su identidad y sus fronteras. En este sentido, la emergencia de nacionalismos desde abajo puede ser entendida a partir de estas luchas entre las distintas posiciones en torno a la idea de nación, el espacio, el tiempo y la sustancia que, de acuerdo con Ana María Alonso (1994), pueden cuestionar la identidad entre nación y Estado. Desde estos planteamientos, interesa discutir en este trabajo ¿de qué manera la danza con sus narrativas, símbolos y procesos rituales, contribuye a recrear y practicar naciones imaginadas desde los márgenes?

## 2. PROYECTOS DE CONSTRUCCIÓN NACIONAL EN MÉXICO Y ESTADOS UNIDOS

La configuración de estados nacionales ha implicado procesos de clasificación de los sujetos que conforman una nación a partir de categorías étnicas. Para Rita Laura Segato (2007) las for-

maciones nacionales de alteridad son representaciones hegemónicas de nación que producen realidades, se constituyen como formas de generar otredad concebida desde la imaginación de las élites y buscan propagarse e incorporarse a través del Estado. En este sentido las etiquetas nacionales que hacen alusión a posiciones raciales, sociales y culturales distintas dentro de un mismo territorio, son creaciones del Estado para regular los alcances y limitaciones de poder que tienen los grupos que lo conforman.

En el caso de Estados Unidos y México, la cuestión de categorización étnica sigue una lógica distinta para las personas de ascendencia mexicana. Mientras que en Estados Unidos una persona de ascendencia mexicana forma parte de un grupo étnico minoritario como mexicano-americano, en México, son los grupos indígenas quienes constituyen los grupos étnicos (minoritarios) y los demás que integran la nación son reconocidos como no indígenas o mestizos. Por tanto, en Estados Unidos se racializa y etniza a las personas de acuerdo a su origen nacional, mientras que en México lo étnico se define a partir de los referentes culturales, territoriales e identitarios indígenas. Estas formas de categorización fungen como ejes organizadores del Estado en función de la distribución del poder.

Cuando los sujetos reconfiguran su idea de nación y comunidad de pertenencia a partir de la adherencia a la tradición de la danza que busca construir un vínculo con un pasado mítico — que hace referencia al origen, la cultura y la identidad—, podemos estar también ante un proceso no sólo de reconfiguración de la idea de nación, sino de la reinención de la categoría étnica o nacional desde la que son clasificados por el Estado.

El proceso a través del cual los chicanos, mexicoamericanos o mexicanos se adscriben a los grupos de danza azteca de uno y otro lado de la frontera entre México y Estados Unidos, conlleva a la apropiación de una tradición con la que se identifican por el linaje imaginado en la cultura antigua/prehispánica de México. A través de la apropiación actualizada de una tradición que se imagina ancestral, los sujetos rescatan símbolos, creencias y

prácticas asociadas a la memoria y al imaginario de una cultura de origen, al mismo tiempo que recrean las categorías étnicas oficiales a las que se encuentran adscritos desde el Estado.

En el caso de México, el proyecto de construcción del Estado nacional y homogeneización cultural se implementó hasta el siglo XX. Fue en los veinte años posteriores a la Revolución mexicana cuando el nuevo gobierno creó instituciones políticas y administrativas orientadas por una “ideología nacionalista de unidad en torno a la figura del ciudadano mestizo hablante del español y de fe católica” (Velasco, 2008: 8), pero sin abandonar la idea sobre lo indígena como un antecedente de origen nacional. Sin embargo, el origen que intenta exaltar el proyecto de construcción nacional en México se fundamenta en la idea de un pasado indígena mítico e idealizado, exaltando el pasado prehispánico en una versión popularizada enfocada al folklor. Enrique Sada (2011) argumenta que cualquier manifestación del gobierno por el retorno de una historia y valores “nativos” puede ser interpretada como reacción contra las fuerzas de cambio social y las necesidades reales de los indígenas. Como parte de este nacionalismo mexicano del siglo XX se presentan los procesos de dominación europea a través de la castellanización y evangelización, como acontecimientos destructivos de un pasado indígena considerado superior a todo cuanto puede ser entendido como parte de la cultura occidental, por ello en México a partir de ese mito nacionalista se considera que “los verdaderos héroes nacionales son los aztecas” (Sada, 2011: 89).

Este evento histórico trastocó la manera en que la tradición de la danza era recreada en ese tiempo, ya que en el siglo XIX la expresión de la danza estaba centrada principalmente en su origen como danza conchera (González, 2005), con un claro sincretismo entre las creencias autóctonas y religiosas católicas que se encontraba ligado al sistema de cargos y mayordomías de santos patronos dentro del sistema de religiosidad popular católica. Sin embargo, a principios del siglo XX durante el influjo nacionalista en México, se empezaron a gestar cambios tanto en las creencias y prácticas, como en la estética de los danzantes,

quienes en 1935 fueron convocados por medio del Estado para formar parte de los danzantes nacionales del gobierno (González, 2005) y se les propuso reemplazar los santos y las banderas en honor a quienes danzaban, por héroes nacionales.

Ese suceso dio pie a una ruptura ideológica entre quienes apropiaban la tradición de la danza (González, 2005), ya que algunos grupos de danzantes participaron de esta nueva oleada nacionalista del gobierno, apropiando la exaltación de la cultura mítica e idealizada de lo azteca, lo cual se manifestó en la transformación de su estética (emblemas, indumentarias e instrumentos rituales), así como en los motivos de las celebraciones ceremoniales. Ya no sólo se realizaban rituales en honor a los santos, figuras históricas como Cuauhtémoc, también empezaron a cobrar sentido en su perspectiva de la tradición. Pero al mismo tiempo, a través de la apropiación de la tradición de la danza en su versión aztequizada, se buscaba recuperar desde la práctica ritual la experiencia de una vinculación con un origen indígena, que trascendiera la versión folklorizada propagada por el Estado.

Sin embargo, el proyecto de construcción nacional en Estados Unidos tiene características distintas, que a su vez inciden en los sentidos en que se ancla la tradición en este contexto. La presencia de población de ascendencia mexicana en Estados Unidos responde a diferentes causas y eventos históricos. Por un lado, está la historia de los mexicanos que quedaron en el territorio de Estados Unidos después del desplazamiento de la frontera entre México y Estados Unidos a partir del establecimiento del tratado Guadalupe Hidalgo promulgado en 1848. Estos argumentan que “nosotros no cruzamos la frontera, la frontera nos cruzó”, lo que implicó para ellos un proceso de reconfiguración étnica, política, económica e identitaria a partir de este evento histórico. Por otro lado, la migración laboral de México a Estados Unidos es históricamente uno de los fenómenos que ha acrecentado el número de población de ascendencia mexicana residiendo en ese país.

Estados Unidos es un país receptor de población migrante de diferentes orígenes nacionales y la categorización de esta diver-

sidad se fundamenta en la idea de raza, la cual es indistinguible de diferencia étnica y patrimonio cultural (Segato, 2007). La clasificación por razas de la población que reside en Estados Unidos, permite al gobierno federal determinar las condiciones que resultan de la discriminación o de la violación de los derechos civiles de las minorías étnicas en asuntos educativos, económicos y de vivienda (Lee y Bean, 2010). De tal manera que las fracturas de la sociedad nacional y las identidades políticas pasan por lo racial entendido como lo étnico (Segato, 2007). Hoy en día el reclamo de los derechos y los recursos se da a través de la pertenencia a una minoría (Segato, 2007), ya que todo ciudadano es obligado a reconocerse como una de estas parcialidades: mexicano-americano, afro-americano, latino-americano; y tanto la política de dominación como la de contestación pasan por un discurso de segregación.

En la década de los sesenta se redefine el campo legislativo a través de cambios significativos en las leyes de inmigración y derechos civiles. En esta época de redefinición tanto legislativa como identitaria, emergió una nueva generación de mexicanos-americanos, quienes se autodenominaban como chicanos y se identificaban con la lucha por los derechos civiles, el orgullo negro y los movimientos antiguerra de los años sesenta. Aun cuando el término chicano tenía connotaciones negativas para la clase baja de origen mexicano, los activistas chicanos lo consideraron un símbolo de resistencia y lo aceptaron porque planteaba una exigencia de autodeterminación (Acuña, 1976).

Lo que pretendía la generación chicana era exhortar a la población de ascendencia mexicana a sentirse orgullosos de sus orígenes étnicos. Miraban a toda esta población como pertenecientes a una raza o población unificada, para los chicanos tanto los mexicanos-americanos como los inmigrantes mexicanos, vivían condiciones similares en la opresión ejercida por la sociedad anglosajona y en la percepción que tenían de ellos como ciudadanos de segunda clase (Jiménez, 2010). Los mitos y las prejuiciadas versiones angloamericanas de la historia mexicana-norteamericana, sirvieron para justificar la posición inferior a la

que se ha relegado a los chicanos, como un pueblo oprimido y colonizado (Acuña, 1976).

Para los chicanos, la liberación y la descolonización podrían ser logradas a través de la reelaboración de la historia desde su propia mirada. La población de ascendencia mexicana que se autodenominaba como “chicana” se unió en la adoración de la cultura mexicana, incluyendo el lenguaje, la música, el arte, la comida y especialmente los aspectos relacionados con la herencia indígena de México, exaltando la cultura azteca. Consideraban que el suroeste de Estados Unidos era Aztlán,<sup>1</sup> la tierra mítica de donde partieron los aztecas para fundar Tenochtitlán. Para ellos Aztlán era un símbolo de sus esfuerzos para reclamar la identidad y la historia que les había sido robada a través de la hegemonía blanca (Jiménez, 2010), así como una forma de afirmarse como originarios de lo que actualmente se identifica como territorio estadounidense. Como resultado de la constante explotación e intimidación de la que han sido víctimas las personas de origen mexicano en Estados Unidos, los chicanos se vivían como una nación dentro de otra nación, la cual se caracterizaba por fronteras psicológicas, políticas, económicas y sociales visibles (Acuña, 1976).

En su mayoría, los grupos de danza en California, están conformados por personas de ascendencia mexicana, con una presencia minoritaria de personas de ascendencia centroamericana, categorizados como latinos o hispanos, quienes se identifican con la historia de marginación y discriminación que han vivido los mexicanos-americanos en Estados Unidos. Varios de los danzantes de San Diego y San Fernando Valley se autoadscriben como chicanos, ya que se identifican con el sentimiento de reivindicación de la historia, la cultura y las tradiciones mexicanas en el contexto estadounidense. Algunos de ellos han sido parte de agrupaciones estudiantiles chicanas y el sentido que toma su integración a los grupos de danza azteca, tiene que ver con un proceso de reivindicación étnica, así como un reclamo a los derechos desde su condición como minoría en Estados Unidos.

<sup>1</sup> Aztlán es un vocablo en náhuatl que significa “lugar entre las garzas”.

De tal manera, la integración a la danza en el contexto estadounidense ha fungido como un medio de reafirmación de un origen anclado en la cultura mexicana, que busca diferenciarse de la cultura hegemónica estadounidense, por lo que a través del apego a la tradición los danzantes configuran lazos de identificación con quienes se adscriben a este tipo de grupos en México. Los grupos de danza analizados en este trabajo han conformado redes de relaciones y/o identificaciones que atraviesan la frontera entre México y Estados Unidos, tanto de norte a sur, como de sur a norte. Por lo que han generado un sentido de pertenencia a una comunidad imaginada que, en comparación con la idea de nación propagada por el Estado y sus fronteras geopolíticas, redefine tanto los límites territoriales de su nación de origen, como la idea que configuran sobre la relación entre identidad, cultura y territorio que constituyen su nación de pertenencia. El análisis de estos procesos en la apropiación de la tradición que hacen los danzantes en la región fronteriza permite discutir cómo generan formas de diferenciación, reconocimiento e inclusión en tales regímenes de la diferencia nacional y regional a través de la tradición, lo cual será analizado en los siguientes apartados a través del anclaje y la movilidad de los grupos de danza azteca en la región fronteriza y de la estética ritual que apropian a través de los estandartes en las celebraciones que participan.

### 3. LA DANZA AZTECA EN LA FRONTERA MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

La tradición de la danza ha vivido varias transformaciones en el curso del tiempo, lo que ha derivado en la emergencia de diferentes vertientes dentro de ella. De acuerdo con Renée De la Torre (2008) la danza tiene una raigambre prehispánica, no obstante, las danzas rituales sincréticas, donde se ubica la vertiente conchera de la tradición, surgieron en México como resultado de la colonización católica y la resistencia indígena durante la



época colonial. A partir del siglo XIX y principios del XX los concheros buscaban reivindicar las cosmovisiones indígenas rearticulando el curanderismo urbano (Galovic, 2002). Posteriormente, a partir de la década de los treinta durante la oleada nacionalista de la postrevolución en México, muchos de los grupos adoptaron la estética e identidad azteca, resaltando un sincretismo entre las creencias católicas e indígenas, pero recuperando el simbolismo nativista del sistema religioso y ritual en el que se inscribe la danza. De esa transformación derivó la vertiente conchera-azteca de la tradición.

Yólotl González (2005) señala que el sentimiento nacionalista mexicano que se consolidó desde esa época tuvo distintas expresiones que culminaron entre la década de los setenta y ochenta en lo que se ha llamado el movimiento de la mexicanidad, el cual se definió como una nueva vertiente dentro de la tradición de la danza. Dentro de este movimiento pueden identificarse dos variantes, por un lado, la mexicanidad radical, caracterizada por un nacionalismo indianista-mestizo con un fuerte acento aztequista, además del dominio de un lenguaje ortodoxo que reenvía a lo autóctono, lo puro, lo auténtico y da gran importancia a la raza y la herencia racial, rechazando el sincretismo con lo católico. Mientras que, hacia la década de los ochenta, emerge la segunda variante denominada nueva mexicanidad o neomexicanidad (De la Peña, 2012).

González (2005) plantea que la nueva mexicanidad consistió en el encuentro de una forma autóctona de espiritualidad vinculada al movimiento del *new age*, relacionado con la noción de energía y cosmos. En esta vertiente siguieron danzando a los santos, aunque identificando a muchos de ellos con antiguas deidades prehispánicas, agregando la adoración a las fuerzas de la naturaleza, desde una perspectiva reinventada de lo autóctono. Para De la Peña (2002), en la nueva mexicanidad se impone un discurso cada vez más espiritualista y se caracteriza por un discurso mexicanista más diversificado que reivindica distintas tradiciones autóctonas dispuesta al diálogo con otras tradiciones culturales.

Cuando la tradición de la danza azteca originada en México emigró a finales de la década de los setenta a la región fronteriza entre México y Estados Unidos, lo hizo en su vertiente conchera-azteca y logró asentarse primero entre las personas de ascendencia mexicana en el territorio estadounidense, que entre las que habitan del lado mexicano. Si bien puede deberse a diferentes factores económicos, políticos, sociales y/o culturales, me interesa denotar que la emergencia de grupos de danza azteca entre las personas de ascendencia mexicana en Estados Unidos se dio en un periodo de tiempo en que el movimiento chicano estaba en boga, y este hecho da la pauta para analizarla como parte de un proceso de construcción de la diferencia cultural, social, política y étnica en función del origen nacional. A través de la tradición, las personas de ascendencia mexicana en Estados Unidos han buscado reivindicar su identidad colectiva y su historia como grupo minoritario al interior de una sociedad hegemónicamente anglosajona.

El establecimiento de la tradición en la frontera del lado mexicano a principios del siglo XXI se dio bajo la vertiente de la mexicanidad y su anclaje dentro de este contexto no tiene la misma lógica que en Estados Unidos, ya que las personas que se adscriben a los grupos de danza en Tijuana, son parte de la población mayoritaria del país, de ascendencia mexicana, no indígena, urbana, y la reivindicación de la identidad no necesariamente alude a la diferencia de origen nacional, pero sí a la forma de vincularse cultural, social, religiosa y políticamente con el origen imaginado en una cultura ancestral mexicana. Por tanto, las formaciones nacionales de alteridad entendidas como “la producción y el trazado de líneas de fracturas, propias de procesos históricos particulares que configuran la matriz de la producción de las diferencias” (Segato, 2007: 28) en los Estados nacionales, inciden en la reelaboración que los sujetos hacen de su identidad a través de la adscripción a un grupo de danza azteca en uno y otro lado de la frontera.

A partir de la propagación de la tradición de la danza conchera-azteca en Estados Unidos, desde la década de los setenta, se

establecieron vínculos transnacionales con los grupos de danza en México, especialmente los establecidos en el centro del país. Sin embargo, hasta principios del año 2000 se gestaron vínculos entre danzantes localizados en la frontera de México y Estados Unidos —California y Baja California—. En el 2000 se celebró la primera ceremonia de danza azteca en Tijuana B.C. (De la Torre y Gutiérrez Zúñiga, 2012),<sup>2</sup> y en 2002 se fundó el primer grupo en esta ciudad. A partir de entonces se ha establecido una dinámica de intercambio binacional entre los danzantes, con sentido transnacional y/o transfronterizo, en las formas de relación establecidas entre los danzantes de México y Estados Unidos.

En el caso de las agrupaciones analizadas en este trabajo, es relevante mencionar que las redes de participación ritual que han configurado con otros danzantes tanto a nivel local, transfronterizo como transnacional, se han definido en el entrecruce de aspectos como, las afinidades que encuentran con otros grupos de danzantes en torno a la vertiente de la tradición con la que se identifican (así como las celebraciones rituales que llevan a cabo), la historia de su conformación y el establecimiento de una relación de correspondencia manifiesta en el apoyo recíproco entre los grupos de danza para participar en las celebraciones rituales que cada uno organiza.

Con el propósito de analizar comparativamente las formas en que los grupos establecidos en la región fronteriza de las Californias entre México y Estados Unidos, apropian la tradición y recrean su idea de nación, para este estudio se eligieron tres grupos de danzantes que muestran diferencias tanto en sus circuitos de participación ritual como en la vertiente de la tradición con la que se identifican, lo cual me permitió analizar el sentido que cobran de uno y otro lado de la frontera las categorías étnicas y nacionales legitimadas por el Estado en los procesos de recreación de la tradición; así como los sentidos políticos, reli-

<sup>2</sup> Organizada por un grupo de danzantes establecido en Los Ángeles, California, con apoyo de Tata Cuaxtle, de origen náhuatl, residente en E.U.

giosos y culturales que inciden en la recreación que hacen de su nación de pertenencia.

El grupo de danzantes de San Diego, California, establecido en 1982 como el tercer grupo conformado en Estados Unidos, surgió de la recuperación del folklor como intento de afirmación positiva de la diferencia, con el propósito de recrear su identidad colectiva anclada en lo mexicano y adscribirse a un linaje dentro de la tradición conchero-azteca. Desde su fundación ha buscado apegarse a las formas de la tradición conchero-azteca instituidas en el Estado de México y en Querétaro, por lo que han establecido redes transnacionales con agrupaciones de danzantes que se encuentran en el centro de México. A través de su vinculación con ellos, han logrado tener el reconocimiento y respaldo de jefes tradicionales concheros y concheros-aztecas que conforman las organizaciones de danzantes en México.<sup>3</sup> Asimismo, han establecido vínculos con algunas agrupaciones indígenas nahua-hablantes en México, así como con el movimiento cultural-educativo chicano en Estados Unidos.

Por su parte, el grupo de San Fernando Valley se estableció en 1993 apegado a la vertiente de la mexicanidad radical, pero derivado de un movimiento político-cultural de la danza que tiene lugar en Estados Unidos desde la década de los ochenta. Dicha variación de la tradición, aunque considera la danza como un medio para movilizar a la comunidad en la lucha por sus derechos como grupo minoritario en Estados Unidos, se identifica y solidariza con la lucha social de los zapatistas en México, pues sostienen que al igual que los indígenas son discriminados en México, ellos también viven discriminación en Estados Unidos por su ascendencia mexicana. Desde esta experiencia de

<sup>3</sup> Los grupos de danza que se apegan a las vertientes conchera y conchera-azteca de la tradición se organizan en mesas de danza, las cuales están presididas por un General. Las mesas agrupan a diferentes colectivos de danzantes, cada uno de los cuales está liderado por un capitán. Los grupos que forman parte de la misma mesa, generalmente provienen del mismo linaje de la tradición, por ello es que están respaldados por la palabra o cargo del General que lidera dicha mesa.

discriminación, la apropiación de la tradición de la danza azteca toma para ellos un sentido político-cultural. Sin embargo, esta forma de apropiarse la tradición es *sui generis* en el marco de las agrupaciones de danzantes tanto en México como en Estados Unidos. Por tanto, la red de agrupaciones a la que se vinculan se ha definido más a nivel local/regional entre la comunidad de ascendencia latinoamericana en Los Ángeles. Dicha red está conformada por otras agrupaciones de danzantes que también sostienen una perspectiva político-cultural de la tradición, así como por diversas organizaciones activistas, políticas, artísticas y culturales, algunas de las cuales están vinculadas al movimiento chicano en Estados Unidos.

Por su parte, el grupo de danza en Tijuana, B. C., se funda en 2002 con apoyo de una familia de danzantes del Estado de México. El grupo se posiciona en la vertiente de la mexicanidad, pero resignificada como una forma de espiritualidad indígena ecléctica que tiene relación con la nueva mexicanidad o neomexicanidad. Apelan a esa legitimación a través de su participación en prácticas rituales de tipo nativista (tanto en México como en Estados Unidos), desde la idea de que en ellas reside el conocimiento ancestral. El hecho de que los danzantes no sean considerados como nativos o indígenas en México, incide en la importancia que tiene para ellos recrearse en lo nativo-indígena, como un medio para reafirmar su linaje imaginado en una cultura ancestral. Desde esta perspectiva, forman una red de relaciones a nivel transfronterizo, se vinculan con las agrupaciones de danza azteca en Baja California y California, así como con las tradiciones de los grupos nativo-americanos (*lakota, shoshone, kumiai*) de Estados Unidos.

Por una lado, los danzantes en California buscan recrear su identidad en relación con aspectos culturales, políticos y religiosos que imaginan de lo mexicano, ya que a través de estos reafirman su origen y resisten a los procesos de asimilación y americanización de su cultura en Estados Unidos; mientras que los danzantes de Baja California pretenden vincularse a lo indígena-nativo, porque desde esa categoría recrean su identidad de

mexicano-mestizo-europeizado a mexicano-mestizo-indigenizado y se resisten a la asimilación dentro de una cultura occidental. Estas formas particulares de recrear su identidad etnocultural por medio de la tradición de la danza azteca, da cuenta de las posiciones étnicas, nacionales y culturales diferenciadas desde las que cada cual apela a la reivindicación de un origen imaginado en lo ancestral.

Aun cuando los tres grupos pretenden la recuperación de su origen anclado en la cultura ancestral mexicana, que a su vez reivindica su identidad ligada al territorio original, los vínculos e identificaciones que cada uno establece con otras agrupaciones para recrearse como parte de un linaje, son distintos. La identificación de los danzantes aztecas establecidos en California con los danzantes concheros-aztecas y movimientos indígenas del lado mexicano, así como la identificación de los danzantes de Baja California con las tradiciones nativo americanas de Estados Unidos (*lakota, shoshone-kumiai*), da cuenta de un cruce cultural en la frontera geopolítica entre México y Estados Unidos, a través del cual se indica que en el imaginario de estos grupos, la cultura de origen no se encuentra contenida en los límites territoriales de la nación estatal.

Estas formas de relación entre los danzantes de uno y otro lado de la frontera, así como la apropiación de la danza en esta región, toman sentidos particulares en función de la experiencia de la frontera vivida como un territorio común, pero en el que no dejan de permear tanto las políticas de inmigración y los criterios legales para el cruce fronterizo, como los regímenes nacionales de la diferencia (Segato, 2007) legitimados por los Estados. Por un lado, es posible identificar las relaciones asimétricas entre México y Estados Unidos en torno a las limitaciones para la movilidad a través de la frontera, por ejemplo, algunos danzantes establecidos en el territorio estadounidense son inmigrantes indocumentados y no participan en las celebraciones rituales de lado mexicano debido al riesgo de no poder regresar a EU, a la inversa, algunos danzantes del lado mexicano que no tienen el visado requerido no participan en celebraciones rituales en Estados Unidos.

Por otro lado, los danzantes que atraviesan la frontera de norte a sur o de sur a norte para participar en celebraciones rituales, son quienes sí tienen la documentación necesaria para atravesar la frontera (de sur a norte), como visa, residencia permanente o ciudadanía estadounidense. Sin embargo, hay una dimensión subjetiva que acompaña el cruce, relativa a los regímenes nacionales de la diferencia en México y Estados Unidos.

Los danzantes establecidos del lado mexicano, al cruzar a Estados Unidos son parte de una minoría étnica y esto algunas veces trastoca los sentidos que le imprimen a la experiencia de danzar en el territorio estadounidense, ya que algunos de ellos se identifican con la lucha por la reivindicación identitaria y de pertenencia al territorio como lo viven los danzantes chicanos en ese contexto. Mientras que los establecidos en EU, al participar en celebraciones rituales del lado mexicano, particularmente en lugares donde la tradición ha permanecido por generaciones, experimentan una cercanía al origen estas prácticas que no encuentran en Estados Unidos. Estas diferencias en las identificaciones que construyen los danzantes y que atraviesan la frontera de norte a sur y de sur a norte, responden a las formas particulares en que se construyen en ambos lados de la frontera la idea sobre la nación, el territorio y la cultura de pertenencia.

#### 4. LA REPRESENTACIÓN ESTÉTICA DE LA NACIÓN OFICIAL E IMAGINADA EN LA DANZA AZTECA

Los referentes históricos, culturales y los marcos de significación sobre los que se sustenta la idea de nación por los danzantes, supone un proceso selectivo de símbolos y prácticas que resultan del imaginario de los grupos en torno a un linaje imaginado. Sin embargo, es posible identificar la entremezcla de elementos tanto nacionales oficiales como no oficiales, desde los cuales los danzantes recrean la idea sobre su nación de pertenencia y el territorio en el que anclan la tradición. En dicha entremezcla se

delinean elementos religiosos católicos que en algún momento han fungido como emblemas de representación nacional, como el ícono de la Virgen de Guadalupe durante la Independencia de México en 1810. Asimismo, la idea y las narrativas de los aztecas como el origen mítico de lo indígena que fue propagada en el nacionalismo del siglo XX. El imaginario sobre los aztecas como origen mítico de lo indígena, fue apropiado como parte de la representación nacional, además se acompañaba de una valorización por su resistencia a la conquista, la cual era utilizada estratégicamente por el nacionalismo para afirmarse frente a agresiones extranjeras, ya fueran reales o imaginarias (Rozart, 1995). Por otro lado, ese imaginario también se nutre en la actualidad de la reconquista que hacen de la memoria y del territorio ancestral en la región fronteriza entre México y Estados Unidos, que devela las nociones tanto míticas como históricas sobre el territorio a nivel fronterizo, nacional y continental.

Las formas particulares en que cada uno de los grupos recrea el imaginario sobre la nación de pertenencia y el territorio, son representados simbólicamente en la estética contenida en sus prácticas, indumentaria e instrumentos rituales. Como se ha mencionado anteriormente, uno de los elementos rituales que representa a los grupos de danza es conocido como estandarte o *pantli* en lengua náhuatl, el cual da cuenta del linaje del que proviene cada grupo. Por lo que propongo analizar la construcción nacional imaginada por los danzantes de uno y otro lado de la frontera, a partir de la representación que hacen de este elemento en su simbología ritual.

#### *4.1. El estandarte de la danza azteca en Aztlán. El caso de San Diego*

El grupo de San Diego, California, se caracteriza por tener una visión sincrética de la tradición, la cual tiene un respaldo entre los jefes tradicionales de la danza conchera-azteca en México. El estandarte de este grupo tiene características similares a los que son utilizados por los grupos tradicionales en México. Es



llevado a todas las celebraciones rituales en las que participan y es danzado y revoleado durante la ceremonia por diferentes miembros del grupo, según lo indique el encargado principal del estandarte.

En la estética del estandarte (véase foto 11) están inscritos varios elementos que dan cuenta de los símbolos nacionales mexicanos que los danzantes recrean para representarse en este elemento ritual.

FOTO 11  
ESTANDARTE DE AZTLÁN



FUENTE: fotografía de Olga Olivas, Santa Paula, California, 21 de junio de 2012.

Los colores que contiene guardan relación con los colores de la bandera de México, verde, blanco y rojo, lo que da cuenta de lo significativo que es para ellos este símbolo nacional mexicano, en función de una representación identitaria en Estados Unidos. En la parte frontal del estandarte, está el símbolo de una mariposa verde que representa su origen en el grupo Toltecas en Aztlán, el primero en conformarse en Estados Unidos. Encima está la imagen de la Virgen de Guadalupe. Aunque es completamente un símbolo religioso, también funge como un símbolo de identificación nacional, que fue propagado en México con gran auge durante la Independencia en 1810, además de que este símbolo ha sido apropiado por la comunidad chicana en Estados Unidos como un emblema con el que se identifican y reafirman su identidad anclada en la cultura mexicana.

Al final de la parte anterior del estandarte, está escrito el nombre del lugar al que pertenece y la fecha en que fue levantado: "San Diego *Kosoy*, California, *Aztlán*, Dec. 12 1980" (12 de diciembre de 1980). Por un lado, *Kosoy* alude a la forma en que los nativos *kumiai* nombraban el territorio actualmente identificado como San Diego, por otro lado, *Aztlán* da cuenta de la noción de nación imaginada. En ningún momento se menciona la nación oficial de Estados Unidos, sino que más bien se recrea el sentido de nación a partir de *Aztlán* que de acuerdo a la idea de nación imaginada por los chicanos, abarca California, Nuevo México, Arizona, Colorado, Utah y parte de Nevada (Acuña, 1976). De esta manera el grupo de San Diego resignifica el territorio en el cual ancla la tradición en E.U., además de que los lugares que visita anualmente, en función de la participación ritual en diferentes celebraciones organizadas por otros grupos de danza, corresponden con los estados del suroeste estadounidense que actualmente conforman el territorio mítico de *Aztlán*.

Este estandarte fue reconocido por los jefes tradicionales de la danza en México un 12 de diciembre, día en que se celebra a la Virgen de Guadalupe. El grupo se ubica dentro de la vertiente sincrética de la tradición y para ellos es fundamental mantener el contacto con los grupos sincréticos de México a quienes visi-

tan al menos una vez al año con motivo de alguna celebración ritual.

Los colores de la bandera nacional mexicana, el emblema de la Virgen de Guadalupe y la referencia al territorio de Aztlán, son tres aspectos que se representan en el estandarte del grupo de San Diego. Plasmar estos elementos en un símbolo ritual de tal importancia para los danzantes aztecas, como lo es el estandarte, da cuenta de cómo es representada estéticamente la nación imaginada por el grupo de San Diego, y del sentido simbólico que cobra representarse bajo estos emblemas en el contexto estadounidense. Tanto la resignificación del territorio, como los emblemas con los que se identifican, constituyen un referente de identidad para los danzantes, conformando un “nosotros” danzantes aztecas chicanos, consiguiendo diferenciarse de los “otros” en el contexto multicultural estadounidense.

*4.2. Una visión panamericana de la tradición.  
Las banderas nacionales oficiales e imaginadas  
en San Fernando, Valley.*

Los símbolos a través de los cuales se representan los grupos de danza pueden variar entre uno y otro de acuerdo a la reinvencción que hacen de la tradición y la construcción étnica de sus miembros. El grupo de danza azteca de San Fernando Valley, forma parte de un complejo de grupos localizados en su mayoría en Los Ángeles, California. Los grupos están integrados principalmente por personas de ascendencia mexicana y en menor número salvadoreña y guatemalteca, varios de ellos se autodenominan como chicanos y algunos prefieren no identificarse con una etiqueta étnica en particular.

En las celebraciones rituales organizadas por este complejo de grupos, quienes se distinguen por tener una visión político-cultural de la tradición, portan banderas a manera de estandartes, que representan las diferentes nacionalidades de los miembros, entre las que se encuentran banderas de las naciones oficiales —Guatemala, México y El Salvador—, como de las imaginadas

—Aztlán y Anáhuac—. La entremezcla de símbolos tanto oficiales como no oficiales para representar la nación, da cuenta de cómo ambos inciden en la configuración de la nación imaginada por los danzantes de estos grupos.

Las banderas nacionales oficiales (véase foto 12) constituyen en este caso un símbolo de la representación del origen nacional oficial de los integrantes del grupo, el cual es apropiado durante las celebraciones rituales, y fungen como emblemas de representación de la diversidad de orígenes nacionales en Estados Unidos, pero al mismo tiempo de la solidaridad entre ellos.

Por otro lado, las banderas no oficiales que también toman sentido en referencia al origen o linaje imaginado de los danzantes aztecas, son apropiadas en torno a la idea de nación imaginada. La bandera de Aztlán (véase foto 13a) está representada con los colores rojo y verde (colores de la bandera nacional mexicana) y en el centro está una imagen emblemática de la cultura azteca, que corresponde a la obra de Jesús Helguera titulada “Grandeza azteca”, en la que se representa de manera idealizada y mitológica un hombre y una mujer con la indumentaria azteca.

La bandera de Anáhuac,<sup>4</sup> de color azul verde con un sol al centro, sobre él un águila con las alas extendidas que tiene en su pico una figura que representa la unión del agua con el fuego —*atltlachinolli* en náhuatl—, representa el lugar mítico que abarca desde lo que actualmente es Nicaragua hasta las cataratas de Niágara, según narra Arturo Mireles, líder fundador del movimiento político-cultural de la danza en Estados Unidos (A. Mireles, comunicación personal, 21 de abril de 2012). Desde la perspectiva de varios líderes del movimiento de mexicanidad actual, como Arturo Meza y Ocelocoatl Ramírez, la bandera representa a los pueblos de Anáhuac, el cambio del *atl-tlachinolli* por la serpiente en la bandera nacional mexicana, distorsiona la verdadera visión cultural de los anahuacas.

<sup>4</sup> Es un vocablo en náhuatl que se interpreta como “tierra rodeada de agua”. De acuerdo con la percepción continental del territorio que tenían los grupos autóctonos, el territorio actualmente denominado como América era originalmente nombrado como Anáhuac.

FOTO 12  
BANDERAS DE GUATEMALA, MÉXICO Y EL SALVADOR  
(DE IZQUIERDA A DERECHA)



FUENTE: fotografía de Olga Olivas, Los Ángeles, California, 14 de abril de 2012.

## FOTO 13

BANDERA DE AZTLÁN Y DE ANÁHUAC (DE IZQUIERDA A DERECHA)



FUENTE: fotografía de Olga Olivás, Los Ángeles, California, 13 de agosto de 2012.

La recreación de estas banderas como parte de sus símbolos rituales, resignifica el territorio donde actualmente se ancla la tradición de la danza azteca en Estados Unidos. Si bien hay un reconocimiento de las banderas oficiales de México, El Salvador y Guatemala, la bandera de Estados Unidos no desempeña un papel de representación del origen nacional en los danzantes aunque hayan nacido del lado estadounidense, sino que reinventan la bandera de Aztlán y Anáhuac como un referente de su origen cultural mítico, relacionándolas con un linaje imaginado en la cultura azteca-mexica, que se encuentra anclado en el actual territorio estadounidense.

La inclusión de diferentes nacionalidades alude a una visión de las naciones desde una perspectiva panamericana, una especie de solidaridad entre las diferentes naciones que forman parte del continente americano de habla hispana y quienes desde su concepción de nación imaginada son parte de Anáhuac.

#### *4.3. La nación imaginada de Anáhuac en la región transfronteriza de Tijuana, B. C.*

El grupo de Tijuana también porta un estandarte mejor conocido por los integrantes de este movimiento como *pantli*. Las características de este elemento ritual en Tijuana no se apegan

a las formas tradicionales de los estandartes establecidas por los concheros, quienes tienen una visión sincrética de la tradición. La representación de la *pantli* retoma símbolos que se imaginan de origen azteca y los recrea en relación con el nombre del grupo y su visión de la tradición. A diferencia de lo establecido en la visión sincrética de la tradición,<sup>5</sup> la *pantli* o estandarte del grupo de Tijuana es de madera y en ella están pirograbados los símbolos que representan al grupo, tanto por su nombre, como por el territorio donde tiene lugar. Los líderes fundadores buscaron que el nombre tuviera alguna relación con Tijuana, “esta es una ciudad de mucho movimiento, una ciudad de paso, todo el tiempo está llegando gente, es una ciudad que se ha levantado con gente que ha emigrado de su lugar de origen, esta ciudad se ha levantado gracias al esfuerzo de mucha gente que viene a trabajar, a la fuerza del trabajo, por eso le nombramos al grupo Chicahuac Ollin Tijuana, Fuerza y Movimiento en Tijuana” (M. Sánchez, comunicación personal, 14 de marzo de 2008).

En el lado anterior (véase foto 14a a la izquierda), tiene el símbolo de un brazo en representación de la fuerza y el trabajo, en el centro el símbolo del movimiento (Ollin) y debajo las letras “TJ” representando a Tijuana. En el lado izquierdo está el símbolo del *atl-tlachinolli* (la unión del agua con el fuego), del lado izquierdo un símbolo de un cuadrado contenido en un círculo, que es la representación de la tierra con sus cuatro rumbos cardinales en el universo circular; ambos símbolos son representativos de la cosmovisión azteca. En las cuatro esquinas de la *pantli* están grabadas huellas de pies, que representan los pasos de los migrantes que han llegado a Tijuana, lo que hace alusión a la movilidad que se vive en este lugar por ser ciudad fronteriza. Estos símbolos en la *pantli* dan cuenta de la visión del territorio en que se ancla la tradición, como un lugar de cruce, de movi-

<sup>5</sup> En la tradición conchera se solicita que los estandartes tengan una imagen religiosa, la fecha y el nombre del lugar en que fue levantado, así como los nombres de los generales y capitanes que respaldan y legitiman su levantamiento.



## FOTO 14

DE IZQUIERDA A DERECHA *PANTLI* (LADO ANTERIOR)  
Y *PANTLI* CON LA BANDERA DE ANÁHUAC (LADO POSTERIOR)



FUENTE: fotografía de Olga Olivas, Tijuana, Baja California, 25 de febrero de 2012.

miento en función de la migración y la vinculación con una cosmovisión azteca-mexica.

En el lado posterior del estandarte (véase foto 14b a la derecha) está representada la bandera de Anáhuac, al igual que la que es portada por el grupo en San Fernando Valley. Sin embargo, para el grupo de Tijuana portar simbólicamente esta bandera y no la bandera oficial de México, toma un sentido de reivindicación nacional, a partir de la idea de que la actual bandera de México es una distorsión del símbolo original de los pueblos de Anáhuac.



## CONCLUSIONES

Es posible identificar convergencias y divergencias en la idea de nación que configuran los tres grupos analizados en este capítulo. Por un lado, hay una representación de la idea de nación a través de los símbolos plasmados, principalmente en el estandarte, el cual es recreado de formas particulares en los tres casos. Como lo he mencionado, estos elementos rituales tienen la función de representar el linaje imaginado del grupo en las ceremonias de danza azteca. Sin embargo, cada uno de los grupos muestra una manera particular de imaginar la nación de pertenencia, ya sea incorporando o recreando símbolos oficiales del Estado nacional o bien reinventados de la cultura de origen. Los procesos de construcción imaginada identitaria y étnica de los danzantes toman un sentido diferenciado en México y Estados Unidos. Aunque todos hagan referencia a la vinculación con la cultura de origen mexicano, existen diferencias en las formas estéticas en que se representan como parte de una nación.

En el contexto estadounidense algunos elementos de la bandera nacional mexicana siguen desempeñando un papel de representación nacional para los danzantes aztecas, como los colores de la bandera mexicana en el estandarte de San Diego, así como la bandera de Aztlán y la bandera oficial de México portadas por el grupo de San Fernando Valley. Por otro lado, la alusión a Aztlán en el estandarte del grupo de San Diego para denotar el territorio donde se ancla la tradición en California y la invención de una bandera de esta nación imaginada en el grupo de San Fernando Valley, también juega un papel de resignificación territorial en el actual Estado nacional estadounidense.

Las representaciones nacionales que hacen los danzantes en Estados Unidos tienen correspondencia con la ideología chicana, identidad étnica con la que varios de ellos se identifican. Los chicanos construyen un vínculo de origen con la cultura mexicana, y a partir de su imaginario sobre México, apropian símbolos populares como la Virgen de Guadalupe, la bandera nacional, la simbología azteca y la idea mítica de Aztlán para representar-

se en Estados Unidos como una nación dentro de otra nación (Acuña, 1976).

Sin embargo, para el grupo de Tijuana, la bandera oficial de México no funge como un símbolo de representación nacional, sino que más bien se apropia una bandera que representa la nación imaginada de Anáhuac, la cual atraviesa las fronteras actuales entre México y Estados Unidos. En este sentido, la ausencia de las banderas oficiales, tanto de Estados Unidos entre los danzantes de San Diego y San Fernando Valley, como la de México entre los danzantes de Tijuana, da cuenta de un proceso de construcción de un nacionalismo contrahegemónico al interior de la tradición. Lo cual conlleva a la configuración de naciones imaginadas, a través de las cuales se busca descolonizar la cultura y plantear una postura nacional alterna a la hegemónica, que reconquista la memoria y el territorio ancestral de México y Estados Unidos redefiniendo las fronteras.

## BIBLIOGRAFÍA

Acuña, R.

1976 *América Ocupada*. Ciudad de México: Ediciones Era.

Alonso, A. M.

1994 The politics of Space, Time and substance: State formation, nationalism, and ethnicity. *Annual Review of Anthropology*, (379-405). No.23. Recuperado de <http://www.jstor.org/stable/2156019>

Anderson, B.

1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. Ciudad de México: FCE.

Chatterjee, P.

1996 Comunidad imaginada ¿Por quién?. En Balakrishnn, G. (ed.). *Mapping the nation* (pp. 214-225). Londres: Versi.

De la Peña, F.

2002 *Los hijos del Sexto Sol*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

De la Torre, R.

- 2008 La estetización y los usos culturales de la danza conche-  
ra azteca. En Argyryadis, K., De la Torre, R. y Gutiérrez  
Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (coords.). *Raíces en movi-  
miento. Prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-  
locales* (73-110). Ciudad de México: El Colegio de  
Jalisco/Institut de Recherche pour le Development/  
CIESAS/ITESO.

De la Torre, R. y Cristina Gutiérrez Zúñiga

- 2012 Atravesados por la frontera. Anáhuac Aztlán. En Ar-  
gyriadis, K., Capone, S., De la Torre, R. y Mary, A.  
(coords.). *En sentido contrario transnacionalización de re-  
ligiones africanas y latinoamericanas* (145-174). Ciudad  
de México: CIESAS/Institut de recherche pour le déve-  
loppement/Editorial Academia/Publicaciones de la Casa  
Chata.

Galovic, J.

- 2002 *Los grupos místico-espirituales de la actualidad*. Ciudad de  
México. Plaza y Valdés Editores

González, Y.

- 2005 *Danza tu Palabra. La danza de los concheros*. Ciudad de  
México: CONACULTA/ INAH

Jiménez, T. R.

- 2010 *Replenished Ethnicity. Mexican Americans, Immigration  
and Identity*. Berkeley y Los Ángeles: University of Ca-  
lifornia Press.

Lee Jennifer, B. F.

- 2010 *The diversity paradox. Immigration and the color line in 21<sup>st</sup>  
century America*. Nueva York: Russell Sage Foundation  
New York

Marcus, G.

- 1995 Ethnography in/of the World System: The Emergence  
of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthro-  
pology*, 24, 95-177.

Rozart, G.

- 1995 Los indios imaginarios del logos occidental. En Nava, C.  
y Carrillo, M. (coords.). *México en el imaginario* (pp.  
5-26). Ciudad de México: UAM-Xochimilco.

Sada, E.

- 2011 A la sombra del Carcaj: El mito indigenista en México. *Revista CCEHS- Multiculturalidad y movimientos indígenas en América Latina*, (3), 68-96.

Segato, R. L.

- 2007 *La nación y sus otros. Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de Políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo.

Velasco, L.

- 2008 Introducción: Migración fronteras estatales y étnicas. En Velasco, L. (coord.). *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales* (pp.5.29). Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte/Miguel Ángel Porrúa.

# MEMORIA ISLÁMICA LATINA EN LOS ÁNGELES

*Arely Medina*

## INTRODUCCIÓN

Las producciones religiosas han sido y son todavía uno de esos fenómenos socioculturales que mejor logran captar las dinámicas sociales. La religión, a pesar de los innegables procesos de secularización y laicidad, sigue siendo un punto de referencia relevante para dar cuenta de cómo la sociedad se constituye o cómo los individuos la construyen. Bajo este esquema, la religión ocupa una función social, proporciona al individuo, en el sentido bergeriano (Berger, 2006), una interpretación de su existencia en el mundo, esto es un *nomos* sagrado.

En el caso de la migración, autores como Cadge y Ecklund (2007); Hirschman (2004); Orr y Miller (1994), han observado que la religión logra jugar un papel relevante en el proceso de integración del migrante al país receptor. El *nomos* se constituye como parte de las estructuras plausibles que dan sentido al nuevo contexto social.

Para el caso estadounidense, estudios que abordan la interacción de los migrantes en grupos religiosos (Ellison y Mc Farland, 2013; Miller, Miller y Dyrness, 2001) han mostrado que la mancuerna migración-religión abre la posibilidad de proyectos de integración por parte del migrante y las iglesias o grupos religiosos que los acogen. El islam entre latinos es un ejemplo de ello.

En este trabajo me propongo exponer las prácticas de integración social y cultural de latinos musulmanes en el contexto

estadounidense.<sup>1</sup> Se trata del estudio de Organizaciones Latino Musulmanas (OLM) dispersas en el país. Grupos religiosos y a la vez étnicos que nos permiten observar las dinámicas del escenario étnico-racial estadounidense respecto a las políticas de gestión de la diversidad planteadas por el Estado y los procesos de integración del migrante a través de la religión. Lo que busco aquí es dar cuenta de la agencia de estos grupos islámicos que en calidad de grupo étnico latino ocupan un lugar social determinado por el Estado receptor y un lugar social construido por la capacidad de reinventarse como latinos y musulmanes.

#### PARA COMPRENDER LAS PRÁCTICAS CONTEMPORÁNEAS EN CONTEXTOS DE MIGRACIÓN

El análisis de la integración social y cultural en contextos de migración tiene la finalidad de comprender las relaciones sociales que se generan entre la agencia de grupos y los elementos estructurales o contextuales donde los migrantes están inmersos. Los migrantes en estos contextos se convierten en minorías caracterizadas por la raza o etnia. A partir de estas identificaciones los países receptores construyen la imagen de una identidad basada en el color, procedencia, rasgos físicos, similitudes culturales o lingüísticas, y desde allí se otorga un lugar en la estructura social que permite, dificulta o bloquea la integración social, cultural y económica de los migrantes, lo que se convierte en tema de agenda política.

Segato (2007) observa que la construcción de las naciones se dio en un tiempo homogéneo que minimizó la heterogeneidad de identidades. Para el caso estadounidense la nación se construyó en base a narrativas que sólo otorgaban la pertenencia al blanco, anglosajón y protestante por lo que la diferencia no tenía

<sup>1</sup> Este trabajo toma datos de la tesis doctoral *Islam latino. identidades étnico-religiosas en los musulmanes mexicanos de La Asociación Latino Musulmana de América* (Torres Medina, 2017), así como de nueva información que será citada en sus correspondientes espacios.

lugar. En este caso particular, el proyecto de Estado-nación reformuló en diferentes ocasiones las políticas de gestión de la diversidad y planteó la inmigración como parte de la agenda política. No obstante, estas políticas y con ello las percepciones hacia la diferencia, han dejado de lado toda política de integración y ésta ha sido tomada por los inmigrantes (Alarcón, 2011).

Las minorías étnicas o raciales son consideradas ajenas a la hegemonía de la nación. Resultado de ello es una confrontación continua entre las políticas del Estado y los inmigrantes. Éstos últimos tienden a una búsqueda de legitimidad y aceptación de la pertenencia social y cultural, que puede centrarse o no en la demanda legal a un territorio, pero sobre todo en el reconocimiento de la diferencia, el respeto por los derechos, es decir, de una ciudadanía cultural (Rosaldo, 1994).

Es por ello que políticas como el *melting pot* o el crisol étnico que buscaban la asimilación cultural, civil y política por parte de los inmigrantes, fueron proyectos que fracasaron. Estos programas de asimilación residían en una definición de orden biológico, donde lo étnico era calificado a partir de una genealogía o ascendencia común, creando con ello fronteras biológicas, culturales y una historia en común que derivaban en un campo de comunicación e interacción, constituyéndose así como una categoría de identidad distinguible de otras. Para Barth (1976, 11-12) este tipo de definiciones presuponen las dinámicas y fronteras de los grupos, minimizando cualquier problematización sobre sus relaciones sociales. Por esta razón, las políticas de asimilación e integración que parten de una concepción a priori y que consideran la ausencia de movilidad, contacto e información con otros grupos generan exclusión (Barth, 1976, 10).

Para el caso estadounidense, no se consideró que el migrante al insertarse en un nuevo escenario social no se convierte en página en blanco, él es ya un constructo social que posee referentes significativos. En ese sentido, el migrante se inserta en el nuevo contexto social que al mismo tiempo que le parece ajeno —y lo hacen sentir extranjero— lo hace suyo. Dicha dinámica, siguiendo a Homi K. Bhabha, nos permite comprender a estas

minorías o migrantes a partir de una identidad en el “entre”. Se trata de una identidad construida con “el tejido contaminado pero conectivo entre culturas: a la vez imposibilidad de la inclusividad de la cultura y límite entre ellas. Se trata algo así como el ‘entre-medio’ [*in-between*’] de la cultura, desconcertantemente parecido y diferente” (Bhabha, 2003: 96).

Atender de manera analítica esa dinámica permite observar que las interacciones conectivas no conducen a la liquidación de lo étnico sino a procesos de conservación que incluyen el tejido contaminado entre culturas del que nos habla Bhabha. La etnia desde este enfoque se entiende entonces a partir no de un inventario de rasgos culturales sino a partir de su organización en el espacio social y la dinámica de definición de miembros como ajenos, persistiendo ello como unidad significativa (Barth, 1976,18) al mismo tiempo que los datos culturales cambian como resultado de la interacción con otros grupos.

Para el latino, la experiencia de ser migrante involucra la continua relación con los lugares de origen, lo que da lugar a lazos de unión y movilidad de diversos tipos y de una amplia variedad de agentes sociales, culturales y económicos. De esta manera los elementos culturales con los que viajan los migrantes logran pervivir, transformarse y negociarse mediante diversos procesos que van desde las políticas del Estado expulsor y receptor, hasta las iniciativas populares tanto en los lugares de origen como de destino.

Atendiendo a esta dinámica el enfoque transnacional permite observar estas recomposiciones de los espacios sociales y las relaciones que se dan en él. Lo transnacional alude según Aihwa Ong a los aspectos transversales, transaccionales, traductivos y transgresivos (Capone y Mary, 2012: 29). Se trata de diversos tipos de movilidad definida por “las ocupaciones y actividades que requieren de contactos sociales habituales y sostenidos a través de las fronteras nacionales para su ejecución”, como refieren los autores Alejandro Portes, Luis Eduardo Guarnizo y Patricia Landolt (2003:18). Estos contactos producen redes y canales por donde “se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” en el campo social transnacional (Levitt y Glick Schiller, 2004: 66-67).



Lo que está en juego en estos procesos son los sujetos, las pertenencias y las identidades atravesadas por el capital económico, cultural y por las luchas políticas por la localización territorial (Suárez, 2008), incluso las construcciones imaginarias que imprimen sentido a la cultura y el territorio, puesto que “el territorio o la cultura (nacional, local, comunitaria), pasa a ser parte de la definición y el equilibrio de los capitales propios del campo social transnacional” (2008: 931).

El enfoque transnacional permite observar las dinámicas que los migrantes imprimen a su experiencia de ser y estar, y su capacidad de construir otros espacios significativos que trascienden las fronteras geopolíticas. Surgen nuevos espacios capaces de imprimir sentido y legitimidad a la pertenencia a través de imaginarios o reinvenções de la memoria.

En el caso de las religiones Danièle Hervieu-Léger (2005) observa que hay una reinvencción de la memoria, del pasado, las tradiciones y las genealogías que permiten dar sentido a la experiencia de ser y estar en un espacio local e incluso a otros lugares significativos transgrediendo fronteras geopolíticas. Se crean comunidades o naciones que rompen con la escala nacional y marcan desplazamientos no propiamente por cruzar la frontera, sino porque los actores viven “[...] en un contexto transnacional, pensándose y viviendo cotidianamente como miembros de un grupo que se constituye en un espacio intersticial o transversal” (Capone y Mary, 2012: 32).

A partir de este enfoque analizo la construcción de una memoria por parte de grupos o comunidades de latinos musulmanes en Estados Unidos que buscan redefinir su identidad como latinos y legitimar su incursión en la práctica islámica.

#### APUESTA METODOLÓGICA PARA ABORDAR LA MOVILIDAD CULTURAL

El acercamiento a los latinos musulmanes en Estados Unidos desde el inicio de la investigación hasta su cierre se logró me-

diante la comprensión de las distancias geográficas entre el investigador y los informantes. La reflexión sobre esta distancia fue más allá de comprender la relación entre el investigador y los informantes situados en un contexto aparentemente distante, como lo es el país vecino, Estados Unidos. Las OLM y los latinos musulmanes están dispersos geográficamente por todo el país en diferentes espacios sociales: mezquitas locales, hogares, espacios públicos e Internet.

¿Cómo abordar estos espacios, dar seguimiento a las OLM, seguir a los actores y sus socializaciones?, se volvió el tema central de la reflexión teórica y metodológica. Desde la postura transnacional como se explicó, se puede considerar que la movilidad ya no sólo se piensa en términos de cruce de fronteras de los migrantes o gestores de capitales económicos, sino que involucra más espacios de socialización, medios y flujos por donde no necesariamente las personas son las que se movilizan, sino bienes materiales y simbólicos.

Los latinos musulmanes como las OLM se hacen visibles como comunidades en sitios web más no todas las OLM cuentan con participación o presencia en mezquitas de su localidad. La presencia de las OLM en sitios web planteó el enfoque de etnografía virtual, también conocida como netnografía. Ésta permite al investigador realizar un estudio y análisis sistemático en la *World Wide Web* (www), considerada un espacio social y cultural donde se producen interrelaciones, interacciones, prácticas, se comparten intereses e ideas (Hine, 2004).

Los espacios virtuales, que pueden ser correos, sitios informativos, salas de conversación en formato texto o avatar, y redes sociales como *Facebook* o *Twitter*, son plataformas donde se construyen relaciones sociales. En este sentido, la netnografía se construye de la observación e interacción en los espacios virtuales. Para esta investigación la observación y recolección de datos se dio en varios momentos. En el primero se incursionó en diez páginas web o blogs de OLM (véase cuadro 1). De cada una se hizo un fichado de datos como nombre, locación, tipo de materiales e interacción, así como el trazado de vínculos con otros sitios web. La observación a estos sitios se dio en el periodo de 2013 a 2016.

Como las OLM no sólo están presentes en las páginas web y además en ellas se dio cuenta de que la interacción es sólo unidireccional, fue necesario encontrar otros sitios de socialización. *Facebook* fue el espacio para señalar el paso de la tradicional página web a una plataforma con formato de red social que facilita la interacción bidireccional. En esta plataforma se revisaron siete cuentas, seis grupos de *Facebook* y algunas cuentas personales de participantes en los grupos. La observación se realizó entre 2015 y 2016, sin embargo, la recolección de material de análisis se dio en febrero de 2016. La incursión en *Facebook* abrió la posibilidad de revisar materiales producidos por las OLM, como videos que están en otra plataforma y son compartidos en esta red social. *YouTube* es otra plataforma que permite crear un canal personalizado donde se comparten estos materiales y se reproducen prácticas rituales, sesiones, clases, mensajes y conferencias, dos OLM cuentan con un canal.

En su conjunto se observaron elementos textuales, imágenes, audios, videoconferencias e interacciones a partir de la producción y recepción del mensaje, lo que involucra también a los actores y sus dinámicas de comunicación. Para este texto se incluye además una nueva revisión de los sitios, en general poco han cambiado, pero es menester señalar que en *Facebook* aumentaron a 13 las páginas bajo la denominación Latino Musulmán y una OLM desapareció, a saber, *Triestate Latino Muslim*. Esto da cuenta de lo volátil que pueden ser los contenidos en Internet, así como lo eficiente que puede ser para crear nuevos sitios de información.

La etnografía virtual se completó con tres entrevistas mediante *Skype*. Estas entrevistas se unieron a otras nueve realizadas en Guadalajara y diferentes localidades de California. La movilidad de algunos musulmanes latinos, así como la representación comunitaria, es un hecho que obliga metodológicamente a comprender las prácticas e interacciones simultáneas y a identificar lugares —no sólo mezquitas— a los que se les imprime un valor simbólico.

TABLA I  
ORGANIZACIONES LATINO MUSULMANAS Y SUS LOCALIZACIONES

<i>OLM</i>	<i>Sede</i>	<i>Local</i>	<i>Virtual</i>	<i>Pág/Blog</i>	<i>FB</i>	<i>GpoFB</i>	<i>You Tube</i>
ALMA	Atlanta	X	X		X	X	
CairenEspañol			X		X	X	
Casa Islámica	Texas	X	X				X
HablamosIslam	Sin dato (S/D)	S/D	X		X		
HispanicMuslim		S/D	X			X	
IslamicSpanish	Houston	X	X	X	X		X
LADO	Nueva York		X	X	X		
LALMA	Los Ángeles	X	X	X			
LALMA	Los Ángeles		X			X	
LatimMuslimChicago	Chicago	X	X	X	X		
LatinoMuslimBayArea	Bay Area CA	S/D	X	X		X	
LatinosporellIslam	S/D	S/D	X		X		
LLAMO			X	X			
PIEDAD			X	X			
QuéésIslam			X				
TristateLatinoMuslim			X		X		

FUENTE: Arelly Medina. Creada en base a recolección de datos netnográficos durante 2013-2016.

La etnografía multilocal funcionó aquí para dar seguimiento a las conexiones, asociaciones y relaciones (Marcus, 2001) entre los musulmanes latinos, grupos y comunidades islámicas, y poder mapear los terrenos de apropiación. Se dio seguimiento a tres musulmanes que estuvieron de visita en Jalisco (entre agosto y octubre de 2014 y mayo de 2015). Se realizaron dos estancias para trabajo de campo en el área del sur de California, (junio de 2014 y mayo de 2015). Se visitaron diferentes espacios de socialización y práctica religiosa localizados en Los Ángeles, Anaheim, Irvine, Orange County y Burbank, en Estado Unidos. Con estas incursiones pude presenciar y leer las prácticas y representaciones que escapan a lo unilocal.

#### LA RELIGIÓN COMO PRODUCTORA DE SENTIDO SOCIAL EN EL CONTEXTO ESTADOUNIDENSE

Las aportaciones académicas sobre el papel de la religión respecto a los migrantes o minorías étnicas y raciales han observado que tiene un rol relevante en la inclusión social y cultural de esta población, cubriendo incluso el papel que el Estado receptor debiera llevar a cabo.

Las políticas de gestión de la diferencia han girado en torno a cómo ubicar y definir al migrante, para ello el Estado asume una política que integra a partir de segregar, de acuerdo a los autores Rafael Alarcón, Luis Escala Rabadán y Olga Odgers Ortiz (2012). Este proceso lo denominaré aquí modelo de integración por segregación. Esto deriva de la práctica de reconocer y dar un lugar a la diferencia a partir de categorías raciales o étnicas a las cuales se otorga un catálogo de cualidades y una posición social. La agrupación racial o étnica crea *a priori* fronteras no sólo culturales sino económicas y sociales que bloquean en muchos casos la escala social, incluso sin importar si los individuos son legalmente ciudadanos o nacidos en el territorio, por lo que se expone, como menciona Rafael Alarcón, “[...] un obstáculo mayor para la integración individual a la sociedad en un sentido amplio” (2011:41).

La visión de fronteras culturales a partir del origen étnico y racial encierra también no sólo a las minorías, sino que incluso no permite pensar la entrada de otros patrones culturales. Esta práctica segregativa por otro lado propicia que a partir de la agrupación racial se integre la diferencia al espacio público estadounidense. Los centros de culto religiosos son el ejemplo del proceso de integración social, a partir de que integra las semejanzas lingüísticas, culturales o de procedencia regional, reproduce el modelo de segregación racial y se objetiva en las ofertas religiosas con tinte étnico o racial.

La integración de las minorías a partir de las políticas que separan por rasgos raciales permite que los grupos se cohesionen mediante la identificación no sólo por rasgos fenotípicos, sino por la afinidad cultural. La preservación de tradiciones y elementos culturales, el recuerdo del territorio dejado, su historia popular, las historias comunes de migración, son aspectos que se viven y reproducen en comunidad. Los centros de culto o lugares de reunión religiosos resultan en el contexto estadounidense un espacio para reafirmar la identidad como etnia o raza (Calvillo y Bailey, 2015; Ellison y Mc Farland, 2013).

Para el caso de la religión y los latinos en Estados Unidos, se ha observado que los migrantes no sólo llevan consigo sus creencias, sino que estando allá están expuestos a una diversidad de prácticas religiosas y a un proceso de integración que los lleva a redefinir sus referentes identitarios. Olga Odgers (2006: 405) identifica cuatro aspectos que propician el cambio religioso en los inmigrantes mexicanos que puede ser también el caso del latino: exposición a la diversidad religiosa, distanciamiento de los mecanismos de control social tradicional, la vulnerabilidad del inmigrante, la redefinición de normas, valores y referentes identitarios.

Siguiendo el “modelo de integración por segregación” (Medina, 2017: 40-48) las congregaciones latinas han encontrado y construido estrategias de apoyo para el grupo latino, desde ayuda para aprender inglés, autoempleo, la preparación para el examen de obtención de ciudadanía, pero sobre todo para

visualizarse y repensarse como lo que son en Estados Unidos, sea lo que esto fuere.

## LATINOS MUSULMANES EN ESTADOS UNIDOS

Se tiene noticia de la presencia de latinos musulmanes en Estados Unidos a partir de 1920 (Bowen, 2013). Desde este año se sabe de conversiones esporádicas producto de la convivencia interétnica, sobre todo con paquistaníes y afroamericanos. El caso de la interacción con afroamericanos es crucial para comprender el desarrollo de la formación de OLM en el país. Los grupos islámicos afroamericanos construyeron un discurso de contrahegemonía política con dos funciones. La primera para reconocer su legitimidad como musulmanes de color a través de la reconstrucción de la genealogía y el pasado islámico de los esclavos africanos traídos a territorio norteamericano. La segunda para reclamar derechos civiles y aceptación de la diferencia racial y cultural uniéndose a movimientos como el *black power*, y los discursos de Martin Luther King, Malcolm X que para mediados del siglo XX tuvieron gran fuerza.

Los latinos que se integraron tempranamente a comunidades islámicas afroamericanas encontraron afinidad en los discursos de promoción de justicia y lucha social. Las semejanzas en la forma de percepción y gestión de la diferencia por parte de las políticas del Estado hacia latinos y afroamericanos fueron percibidas por los latinos como herramientas para su propia lucha social, se unieron entonces también a los discursos chicanos, del movimiento puertorriqueño, en general al movimiento por los derechos civiles.

Conforme iban creciendo en número los latinos musulmanes se acercaron también a las comunidades árabes. Sin embargo, tanto en las comunidades afroamericanas como de mayoría árabe sintieron el peso de la diferencia racial y los juicios o estereotipos culturales que esto ha conllevado en la sociedad estadounidense. El propio impulso de un sistema que integra a

partir de segregar racialmente, orilló a los nuevos musulmanes latinos a cuestionarse bajo su identidad islámica sobre su identificación étnica. De esta manera salieron de las mezquitas afroamericanas y árabes para conformar OLM a lo largo y ancho del país, cubriendo diferentes escalas espaciales, incluida la virtual (Morales, 2012).

A partir del trabajo de etnografía virtual se pudieron localizar 17 OLM en 2016. Algunas con presencia local y virtual como Atlanta Latino Muslim Association (ALMA), Casa Islámica, Islam in Spanish, La Asociación Latino Musulmana de América (LALMA),<sup>2</sup> Musulmanes latino de Chicago. Otras solo tienen representación virtual en sitios web, como blogs, cuentas o grupos de *Facebook*, tal como Cair en Español, Hablamos Islam, Hispanic Muslim, Latino American Dawah Organization (LADO), Los Ángeles Latino Muslim (LALMA), Latinos por el Islam, League of Latino American Muslim Organizations (LLAMO), Propagación Islámica para la Educación de Alláh el Divino (PIEDAD), Qué es el Islam y Triestate Latino Muslim (véase cuadro 4).

El islam en Estados Unidos es considerado una minoría en lo que respecta al campo religioso. Actualmente el escenario islámico está representado por una diversidad étnica-racial. Datos censales dieron cuenta que para 2010 los musulmanes se identificaron no sólo con una categorización racial, sino que algunos, aludiendo a dos orígenes raciales o étnicos se categorizan de otras maneras. El resultado fue: 30 % de musulmanes se identificó como blanco, 23 % como afroamericano (black), 21 % como asiático, 6 % como hispano y 19 % de otra manera o mixto (Kohut, Keeter y Smith, 2011: 16). Este dato nos permite observar que el latino musulmán representa una minoría étnica dentro de una minoría religiosa. Pero también la identificación “mixto” permite repensar la idea tradicional de etnia, es decir, de su acepción como catego-

<sup>2</sup> La Asociación Latino Musulmana de América es una OLM con presencia en varias mezquitas del sur de Los Ángeles, California. De su observación etnográfica derivó el estudio de caso presentado en mi tesis doctoral. Mientras Los Ángeles Latino Muslim es una OLM con presencia únicamente en *Facebook* y no está conectada a LALMA, aunque lleva el mismo acrónimo.



ría distinguible de otras dentro del mismo orden. Como observa Frederick Barth, si mantenemos un ideal del concepto etnia, lo que sigue no es simplemente la agrupación de acuerdo a los orígenes genéticos, sino al aislamiento o separatismo:

[...] se nos induce a imaginar a cada grupo desarrollando su forma social y cultural en relativo aislamiento y respondiendo, principalmente, a factores ecológicos locales, inserto en el curso de una historia de adaptación fundada en la invención y la adopción selectiva. Según ello, esta historia ha producido un mundo de pueblos separados con sus respectivas culturas y organizados en una sociedad que, legítimamente, puede ser aislada para su descripción como si fuese una isla (Barth, 1976: 12).

Que exista más de una identificación abre la necesidad de repensar la idea de frontera cultural impuesta por las categorías raciales. Lo que implicaba, absurdamente poner límites y una lista de atributos o características definitorias, se contrapone ahora al hecho de comprender que raza o etnia son conceptos socialmente construidos. En este sentido las OLM son espacios liminares donde la identidad y práctica comunitaria es un constructo social, un proceso no terminado y que en su análisis nos permite observar a la frontera cultural o racial como porosa, a veces fuera de los márgenes hegemónicos, pero dentro de la estructura social.

La temprana convivencia interétnica entre latinos y asiáticos, afroamericanos y árabes, es un caso registrado que rompe con los estereotipos o clichés puestos a cada grupo racial aparentemente homogéneo. Se trata de construcciones de identidad a partir de la interetnicidad que lejos de ser contradictorias y artificiales, son transgresoras del discurso hegemónico.

### ISLAM ENTRE LATINOS: UNIENDO RELIGIÓN Y CULTURA

Las primeras conversiones de latinos al islam iniciadas en 1920 nos ofrece una panorámica general sobre el porqué del cambio

de adscripción religiosa o conversión: el matrimonio interétnico, la convivencia con afroamericanos musulmanes y la difusión de un mensaje religioso con enfoque de lucha social. Aunque en esta generalidad se pierden otras posibles razones, la que queda señalada es la fuerza discursiva de enfoque social que buscó la defensa de derechos civiles y culturales por parte de musulmanes afroamericanos y que tuvo eco entre los latinos. Actualmente las conversiones de latinos son más, esto se corresponde con que la difusión del islam, positiva o negativamente, también es mayor. Como causas de la conversión al islam se pueden delinear varios factores que pueden presentarse en diferente orden. Entre estos se observa una falta de satisfacción y credibilidad a los dogmas sobre todo respecto a la Iglesia católica; un cansancio por lo que es percibido como las formas tradicionales de patriarcado, sobre todo para el caso de las mujeres; matrimonios interétnicos que no siempre llevan inmediatamente el rito de conversión sino un adoctrinamiento paulatino conforme se establece un modo de vida al interior del hogar. Es importante señalar que la convivencia en un escenario multicultural es un elemento crucial para el contacto con el islam, pero la conversión no depende de éste. La atracción de los latinos hacia esta religión en el caso estadounidense termina de anclarse en el discurso que reconstruye un pasado permitiendo así dar mayor sentido a los factores ya descritos. Este hecho se funda en el proceso histórico de la inserción del islam en Estados Unidos y las estrategias de legitimidad de las minorías étnicas o raciales, donde el latino se insertó inicialmente con el grupo afroamericano.

La convivencia de los latinos dentro de comunidades islámicas afroamericanas, paquistaníes o árabes, permitió a los nuevos musulmanes latinos reconocerse como un grupo étnico. Aunque desde la base teológica del islam se prescribe que en cuestiones de fe no hay distinción, ni diferencias étnicas, raciales o de territorios, en el contexto estadounidense la práctica del islam sigue el patrón de integración por segregación racial. Esta forma de integrar la diferencia segregando, dio pie a que los nacientes grupos islámicos se organizaran en función de la raza.

Al ir aumentando la conversión de latinos al islam las prácticas culturales de éstos, así como los estereotipos fueron causas para que los conversos no gozaran de un reconocimiento absoluto como auténticos musulmanes. Se puso en duda su origen islámico al hacer referencia a los constructos hegemónicos de racialidad, bajo ese ideal un latino no se corresponde con la imagen de un musulmán. El señalamiento de las diferencias culturales como supuestas partes constitutivas de raza o etnia repercutió en cómo se construiría la práctica islámica entre latinos. La separación entre latinos musulmanes y árabes o afroamericanos se dio a finales de la década de 1980 (Bowen, 2010a, 2010b, 2013) sin embargo, la percepción de ajenidad cultural y aceptación sigue siendo tema a debate. El testimonio de Shinoa Matos, una conversa puertorriqueña describe su impresión al respecto:

[...] uno se siente un poco solo y aislado. Por un lado, yo no hablo árabe y ahora es que estoy empezando la fase de aprendizaje de mis oraciones en el idioma. Cada mezquita que pasaba tenía letreros escrito [*sic*] en árabe por fuera. ¿Cómo iba yo entrar y no saber a dónde ir? ¿A qué horas estaba la mezquita abierta? ¿Quién me iba a mostrarme los alrededores? ¿Cómo podría yo comunicarme con esa persona si él o ella no hablaban mi idioma? Estas preguntas me agolpaban mi mente y mis pasos se desaceleraban por eso. Me sentía como un extraño y me preocupaba que los musulmanes nacidos en la religión o incluso otros nuevos musulmanes pensarían que yo era un impostor o “pasando por una fase” (2003: s/p).

Los nuevos latinos musulmanes comprendieron que eran diferentes, no en fe, sino en color de piel, idioma, orígenes, historias y luchas sociales. Los latinos musulmanes sin perder la religión que ahora abrazaban comenzaron a reunirse entre ellos, construyeron espacios para la integración de los musulmanes de origen latino. A la vez que se separaban de las mezquitas locales y raciales, proyectaron estrategias para mantenerse con ellas, por lo que no puede hablarse de una separación absoluta, lo que los une es la fe en el islam (Medina, 2017).

Las agrupaciones o OLM funcionan para dar cohesión a la diferencia étnica de frente a los musulmanes en Estados Unidos, pero al mismo tiempo cumplió con otro propósito, el de marcar la diferencia religiosa dentro de la comunidad latina, la cual también señala a los latinos musulmanes como ajenos. Estas dinámicas han llevado a que las OLM no sólo sean grupos y tengan espacios rituales, sino a que sean el rostro de estrategias de demanda y lucha por la ciudadanía social y cultural. El islam entre latinos bajo esta panorámica ha incursionado en el campo político, lo que incluye el acompañamiento a movimientos por la defensa de los derechos civiles de los musulmanes en Estados Unidos y su presencia en el espacio público con campañas que buscan borrar la imagen de un islam terrorista, retrógrada o radical. Para algunas OLM esta lucha siempre unirá dos caminos, el del islam y la latinidad, y es perceptible en la narración que hacen de sus historias. Marta Ramírez, mexicana conversa y líder de LALMA, habla sobre la inclinación de este grupo hacia su intervención en el espacio público:

En todos estos años nos dedicamos a integrarnos a la comunidad multiétnica de musulmanes que viven en el sur de California [...] pero si nosotros podemos ayudar a nuestra propia comunidad, tenemos al inglés y el español ¿por qué no ayudar a nuestra propia comunidad? [...] estamos poniendo nuestra fe en acción, no predicando, no damos ningún folleto de la religión, nada. Nuestras acciones, queremos que nos conozcan por lo que somos, *you know!* Una persona tiene los mismos valores que ustedes, la misma bondad, la misma moral ética que nos enseñaron como latinos (M. Ramírez, comunicación personal, 7 de mayo de 2015).

Los latinos musulmanes en su proceso de construcción de OLM y con ello de una identidad han activado diferentes elementos históricos, sociales y culturales a partir de narrativas que resaltan la hibridación de aspectos propios de las procedencias de estos y lo árabe, como vestimenta, alimentos, arquitectura o lengua. Se tienden puentes entre los referentes del catolicismo y

los islámicos. Hay una reinención de la memoria que toma el pasado *Al-Ándalus* para crear rutas de incursión del islam en América Latina y Estados Unidos y con ello legitimar rutas de islamización y de sangre. Y la histórica presencia de latinos en Estados Unidos, así como de su participación en la construcción de la nación.

Estas narrativas buscan proyectar un islam incluyente, abierto a las diferencias raciales y culturales. La reconstrucción de la memoria, de un pasado y genealogías, han sido estrategias cruciales para tomar posición dentro del escenario islámico estadounidense como político-social. Se trata de un proceso paulatino que acorde al contexto y momento histórico, las OLM han acuñado y desarrollado de manera específica.

Patrick D. Bowen (2013) ubica la existencia de cinco OLM para 1988, que se habían separado sobre todo del islam afroamericano y comenzaron a trazar su propia historia desde el pasado de la península ibérica musulmana hasta la conquista del continente americano. Comenzaron a buscar elementos que como latinos les permitiera legitimar su nueva identidad religiosa y mantener unido islam y latinidad. Por ejemplo, en Nueva York se organizó un seminario titulado “Islam y latinos: reclamando nuestra herencia islámica” (Bowen, 2013), con el fin de atraer la atención de los latinos pero también de los ya musulmanes.

Los discursos en ese reclamo mezclaban elementos sociales, culturales y religiosos. Los musulmanes puertorriqueños que se ubicaban en la zona de Nueva York fueron los primeros en elaborar esta dinámica. Éstos crearon la primera OLM, Alianza islámica, situada en Bronx, un barrio de Harlem. El emblema de esta organización era la bandera puertorriqueña, la estadounidense y la del movimiento de independencia, en su lugar de reunión colgaban algunas *suras* —nombre que recibe cada uno de los 114 capítulos en los que se divide el Corán— e iniciaron su propaganda bajo la pregunta *What is Spanish Islam?* (Bowen, 2013).

El discurso de los musulmanes de origen puertorriqueño se centró en el rescate de raíces africanas y moras con el objetivo de sentar las bases de su nueva identidad religiosa. De esta forma el

islam se religaba a los orígenes ancestrales de los musulmanes africanos que habían llegado a la naciente nación estadounidense en calidad de esclavos. De lo que se trataba era de recobrar esa identidad perdida y resaltar el hecho de que no sólo el afroamericano tenía el derecho a reclamar los ancestros africanos e islámicos, sino que por la misma vía ancestral el puertorriqueño también descendía de africanos musulmanes esclavos o moros.

Alianza Islámica desapareció. Algunas organizaciones islámicas ya de orden nacional comenzaron a atraer nuevamente a los latinos para hacer *darwah* (proselitismo) a través de ellos. Los latinos musulmanes propusieron crear material islámico en español, pero encontraron negativa en estas organizaciones por lo que la integración no fue completa. Hay que considerar que no todo latino domina el inglés, por lo que fue de imperiosa necesidad considerar la creación de material islámico en español. Así comenzaron a surgir otras OLM que ofrecían información, orientación y material en español.

LADO es otra OLM que surgió en Nueva York, pero a diferencia de Alianza Islámica, no contó con un sitio de reunión geográfica. Su espacio de proyección fue Internet y su medio de interacción, la mensajería y un chat. Desde dos sitios web, uno en inglés y otro en español realizaba proselitismo. Actualmente, ambas páginas funcionan como punto de encuentro, aunque con comunicación unidireccional. Otro sitio similar es PIEDAD, una OLM que fue un referente para la mujer musulmana de origen latino y que actualmente se caracteriza por ser sólo un sitio web con escasa información.

Otras OLM surgieron no sólo en el ciberespacio, sino que hicieron presencia en mezquitas locales y en ellas espacios gestionados para la reunión de latinos musulmanes. LALMA es una de ellas, se ubica en Los Ángeles, California, liderada por la mexicana conversa Marta Ramírez. Entre las actividades de LALMA se incluyen visitas a mezquitas del sur de California, reuniendo a latinos musulmanes. A diferencia de Alianza Islámica, que reunía a una mayoría de puertorriqueños, o LADO, que retomó los discursos de éstos, LALMA reúne mayoritariamente a mexicanos

musulmanes. El predominio de un origen nacional repercute en la construcción del discurso y oferta de identidad.

Por ejemplo, mientras Alianza islámica o LADO, con una representación mayoritaria de puertorriqueños, aluden a la genealogía africana y mora, LALMA, con una mayoría de mexicanos, reconstruye el pasado islámico con mayor énfasis en recobrar la herencia cultural árabe e islámica del periodo *Al-Ándalus* y su trayecto hacia América Latina. Las narraciones refieren dudosamente a la ancestralidad mora o árabe debido al reconocimiento de raíces étnicas o indígenas en México. La líder de LALMA (de origen oaxaqueño) reflexiona: “Ni pienso que yo tenga una genética de España. Porque entre más asiático tenemos nuestras facciones es más indígena que el español [...] yo no tengo ese antepasado” (M. Ramírez, comunicación personal, 7 de mayo de 2015).

Pero no se excluyen los casos que sin datos concisos ven alguna relación con una genealogía árabe, más no africana, como el de Somaya González, mexicana originaria de la Ciudad de México:

Mi abuelo fue español y me apellidó González. Se me hace muy fascinante las palabras que tenemos en español son árabes, y no siento que estoy entrando a algo nuevo o que de hecho estoy cambiando mis raíces ¡No! Al contrario [...] Entonces Latinoamérica fue catolizada pero antes de eso, creo seriamente que hubo islam y así que no me cambié, sino que regresé a donde estaba (S. González, comunicación personal, 12 de mayo de 2015).

Otra OLM situada en Texas en 2001, *Islam in Spanish* (Medina, 2017) surgió inicialmente para suplir la falta de materiales islámicos en idioma español, como cualquier otra OLM se esforzó por mantener la unidad del grupo no sólo en torno al idioma, sino en los aspectos culturales de cada musulmán latino. Hay que remarcar que, así como Alianza Islámica logró ser la primera OLM y además ofrecer un espacio únicamente para latinos musulmanes, *Islam in Spanish* después de haber participado dentro de mezquitas locales de Texas, construyó una mez-

quita para uso exclusivo de la comunidad islámica latina en enero de 2016. Mujahid Fletcher, su fundador, de origen colombiano, y su equipo de asistencia para la comunidad se han enfocado en producir material multimedia en español sobre el islam, los cuales se han socializado y difundido a través de plataformas virtuales, lo que hace posible que la OLM salga de su demarcación habitual logrando llegar a otras latitudes. Parte de su labor proselitista no sólo se queda dentro de Texas o Estados Unidos, sino que incluye América Latina. México por ser un país colindante ha servido como plataforma para distribuir la propuesta de esta OLM. Ya no sólo es material islámico en español, sino una carga discursiva sobre lo que ellos han llamado “raíces islámicas” (Medina, 2017). La oferta bajo este título provee al converso de argumentos para legitimar su conversión y dar paso a la construcción de una identidad islámica latina.

Islam in Spanish se preocupa poco por sustentar una línea ancestral directa con los africanos, moros o árabes, parte de la diversidad de razas y etnias que componen América Latina y desde la reconstrucción de la historial del islam en la península Ibérica y en tierras latinoamericanas observa que gran parte de esta diversidad tiene relación con un pasado islámico, y frente a la incertidumbre histórica o la falta de sustentación, amarran el discurso apelando a los aspectos teológicos. El musulmán latino no sólo lo es y tiene el derecho a serlo por su línea ancestral, sino por la ancestralidad divina plasmada en los relatos coránicos. En una presentación en Texas y simultáneamente en el canal de *YouTube*, *IslamenEspañolTV*, se expuso esta idea:

[...] Abdurraman es de Colombia, de un área de Colombia de la costa llamado Buenaventura, y por allá Panamá y todo eso hay mucho afrodescendientes ¿Sí notan? Tenemos aquí un platino ¿platino o latino? este hombre habla español [...] Aquí tenemos representado a México, Colombia, República Dominicana, Honduras y Bolivia. Nos lleva a pensar que esto del islam es multicultural, no importa de dónde uno venga, el ser humano es uno, todos somos de Adán [...] y de allí salieron muchas diferentes razas, culturas [...] (Islam in Spanish, 2015).



El discurso de Islam in Spanish se teje además desde la recolección del palimpsesto lingüístico entre el árabe y el español, prácticas islámicas arraigadas a la cultura latina, similitudes entre paisajes arquitectónicos islámicos con construcciones moriscas, alimentos, vestimentas. Y sobre todo la defensa del uso del español en la práctica islámica. Islam in Spanish es una de las OLM que está difundiendo la *jutba* o sermón del viernes (en idioma español). No queda claro si Alianza Islámica lo hacía, pero Islam in Spanish oferta incluso el servicio de la *jutba* en español como parte de la propagación del islam entre latinos, esto abre paso a la desarabización del islam, si consideramos que el islam que se gesta en América Latina, es mayoritariamente de origen árabe. La propuesta de esta OLM ofrece a los latinos una identidad religiosa, pero resguardando los orígenes étnicos o nacionales, igual que otras OLM: “No significa que te conviertas al islam en árabe. Dios no quiere que te conviertas en árabe [...] vemos que hay vestigios en relación a nuestras raíces islámicas [...] nuestros antepasados, hace muchos años, hay un chance muy grande de que en realidad eran musulmanes” (Islam in Spanish, 2015).

Estos son sólo algunos ejemplos de los discursos ofrecidos por las OLM que se hacen a través de diferentes canales de información, que van desde los lugares de reunión, sean salas especiales para su reunión dentro de mezquitas locales, o como Islam in Spanish en su propia mezquita, en material de imprenta, multimedia e Internet. Y no son sólo las OLM sino quienes participen de ella o latinos musulmanes que no se integran a las OLM, pero que a través de Internet participan de estos discursos. Existen grupos de *Facebook* que bajo el nombre de una OLM o haciendo un llamado a la latinidad islámica, interactúan.

*Facebook* está funcionando como una plataforma donde los discursos se exponen como ofertas de la identidad islámica. A partir de la etnografía virtual encontré que las fotografías, imágenes diseñadas, textos, audios y videos son elementos constitutivos para difundir estas ofertas. La idea de que el uso de Internet moviliza las ofertas más allá de Estados Unidos es cier-

ta, pero también va de la mano del proselitismo de orden internacional, ya no sólo se trata de la difusión del islam, sino de un islam latino. Como se expuso arriba, desde sus inicios la convivencia de los latinos musulmanes con afroamericanos abrió la brecha para una convivencia no sólo interétnica y con sus tensiones, sino un aprendizaje sobre como reconstruir la historia para legitimar la identidad y fundamentar la hibridez o simbiosis de diferentes raíces raciales, territoriales y culturales.

Como ejemplo ofrezco esta imagen de pantalla publicada por un musulmán latino de California. Es un musulmán que no se integra a LALMA, la comunidad que se abordó etnográficamente en el área sur de Los Ángeles. Este ejemplo cubre la posibilidad de comprender que los latinos musulmanes están dispersos en el país y que, aunque no participan de alguna OLM reproducen de diferentes maneras el mensaje o discursos sobre la latinidad islámica. Este mismo ejemplo en particular señala la propagación del discurso a otras latitudes, como México. Este musulmán latino hace continuamente publicaciones en la página Lecciones Islámicas Rosarito, una organización ubicada en Rosarito, Baja California, México, estado que colinda con el estado de California en Estados Unidos.

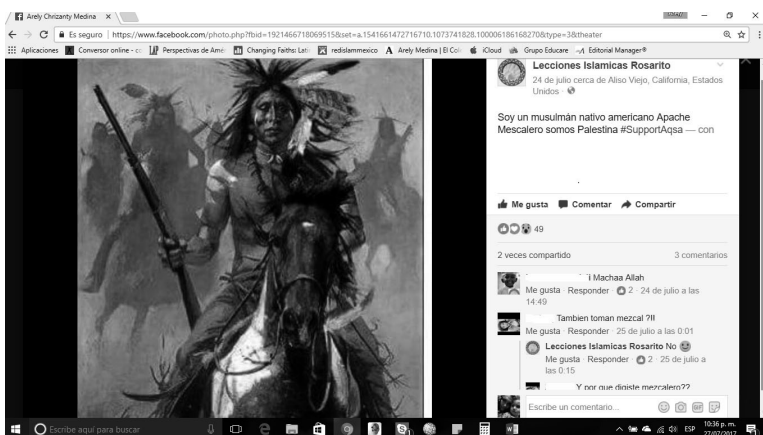
Este grupo al parecer liderado por este latino musulmán se reúne los fines de semana en la Mezquita Al-Nur. Este ejemplo es significativo si atendemos a la reconstrucción histórica ya no sólo de la ruta del islam en América Latina, sino de la experiencia de ser migrante en el contexto estadounidense, y en este caso angelino. Como es sabido, las dos californias eran una, la separación a partir de una franja fronteriza dividió políticamente dos estados, más no las raíces históricas, culturales o raciales. Los estados fronterizos que ahora son parte del país vecino frente a los cambios geopolíticos de 1848 resguardaron a la población mexicana. Los mexicanos quedaron divididos y el nuevo estado les dio un lugar jurídico, al ser parte de la nación mexicana, pasaron a ser ajenos en otra nación, la estadounidense.

Como se mencionó antes, existieron diferentes movimientos sociales en busca de una mejor calidad de vida para la comuni-

dad latina. Dentro de éstos surgieron algunos que se enfocaron en planes detallados para alguna nación, como el movimiento chicano que estaba encausado hacia los mexicanos. El despliegue de estos movimientos, así como el desarrollo de otras prácticas de resistencia han favorecido la construcción de identidades con base política y cultural, entre muchos casos tenemos los generados por diferentes grupos que rescatan las tradiciones de indios nativos americanos y mexicanos. La identidad islámica latina no ha quedado exenta de hacer un llamado a elementos autóctonos indígenas.

## FOTO 15

## IMAGEN. “SOY MUSULMÁN NATIVO AMERICANO APACHE MESCALERO SOMOS PALESTINA”



FUENTE: página de Facebook “Lecciones Islámica Rosarito”, captura de pantalla desde cuenta personal el 27 de julio 2017.

La imagen es muy llamativa porque no ilustra a un musulmán tradicional, es decir, con vestimenta blanca, *kuffi*, o en alguna posición de oración, sino a un indio apache a caballo. Lo que une la imagen a un contexto islámico es que fue publicada dentro de una página islámica y su título refiere a la identificación con tres líneas matrices culturales aparentemente diferentes: islam, la tribu Apache Mescalero en Nuevo México y el ser americano.

Esta mezcla de identidades es para Bhabha la identidad “entre-medio”. Identidades contaminadas, híbridas. Para comprender cómo es que se gestan estas identidades es necesario atender los contextos y fuentes. En Estados Unidos otra construcción de identidad que reclama la ciudadanía o el reconocimiento cultural de los mexicanos es la neomexicanidad. Este tipo de identidad recurre a la cultura prehispánica y atraviesa diferentes escenarios que pueden ir desde la práctica conchero dancística, tradiciones asiáticas como el yoga, budismo, el sufismo (Rostas, 2008) o las religiones nativo americanas (De la Torre y Zúñiga, 2012).

No es casual que este tipo de imágenes comiencen a salir a escena entre los espacios de socialización islámica latina. La alusión a diferentes líneas de identidad permite entender los intersticios donde las posibilidades de ser musulmán son amplias y rompen con la idea estereotipada del árabe. La imagen del árabe se sustituye por la reconstrucción del musulmán latino, que al mismo tiempo que se limita a una práctica entre latinos se abre a la comunidad islámica a partir de afinidades y defensa de musulmanes en el mundo. Ejemplo de ello es el *hashtag* #SupportAqsa que aparece en la publicación de la imagen. Se trata de la mezquita al-Aqsa, ubicada en Jerusalén que está en disputa aproximadamente desde 2015 por el gobierno israelí.

Es perceptible que las identidades que se están formulando desde las OLM y los latinos musulmanes son identidades en resistencia, de reclamo por salvaguardar la latinidad, presentar una historia contrahegemónica y de legitimidad por el islam. La conversión al islam se convierte en un proyecto colectivo para demostrar que a partir de la latinidad se puede delimitar una nueva frontera cultural. Ser latino y musulmán es el proceso de negociaciones y de desafíos a las categorías tradicionales, latino, islam. Es la reconstrucción de la historia a través de nuevas voces que reflexionan y se piensan en su lugar social. En la búsqueda de legitimidad por ser latino musulmán aparece otro indicador que señala que, mientras se une etnia con religión, se integra la adscripción de “americano” o estadounidense. Nuevamente aparece un reclamo de justicia, derechos civiles y sociales en el espacio habitado.

La latinidad en Estados Unidos toma diferentes rumbos, uno de ellos es remarcar a partir de la diferencia étnica las trayectorias históricas de pertenencia a la nación. Desde allí el reclamo y la identificación como estadounidenses. La leyenda de la imagen arriba muestra este fenómeno, y es perceptible también entre los diálogos de los latinos musulmanes, sin dejar de lado el hecho de que al mismo tiempo que se sienten “americanos” hay una sensación de ajenidad y de identificación con su origen latino o nacional, como lo exponen algunos latinos musulmanes.

AbsulSalam, converso que convive frecuentemente con otras culturas, narró: “Me considero latino cuando estoy por ejemplo con otras culturas, por ejemplo, con los árabes, paquistaníes, porque no saben que soy mexicano [...] hasta que ya se hace la conversación” (A., comunicación personal, 28 de octubre de 2014). En la misma temática, Amal Diane, nacida en Estados Unidos, de origen mexicano y francés, comentó: “Me siento bien de ser americana. La gente no se da cuenta de la bendición de ser americana. En este país, aunque se han perdido muchos valores, hay muchos beneficios (...) vivir en dos culturas te hace ser poquito diferente. Al americano se siente uno diferente, no sé cómo se deba sentir ser americano, pero yo no me siento al 100% americana, pero me siento mexicana, pero no nací allá (A. Diane, comunicación por Skype, 23 de julio de 2014).

Estos discursos, que son compartidos dentro de las OLM y forman parte del proselitismo islámico latino, son muestra de la producción de una práctica que une religión con etnia en un contexto de confrontación con la hegemonía nacional, de tiempo homogéneo (Bhabha, 2010). Se trata de diferentes posturas e historias para reivindicar un lugar social dentro de la nación estadounidense: como latino musulmán y estadounidense.

## CONCLUSIONES

Cada OLM marca su propia ruta histórica y con ello se reformula su discurso de lucha social o reivindicación de sus raíces

islámicas o de origen. Al respecto he encontrado que si bien puede percibirse una generalidad en el discurso a partir de la reconstrucción histórica de la ruta del islam que va desde la península ibérica al actual continente americano, el análisis de la similitud de elementos muestra que entre las semejanzas discurren diferencias discursivas, manteniendo énfasis en algunos elementos, como el lingüístico, de ancestralidad rescate de la herencia cultural o contrahegemonía.

La construcción de la memoria islámica latina es un fenómeno que no está aislado del territorio estadounidense, la misma dinámica de movilización de bienes culturales como producto de la migración hace que las propuestas discursivas sobre qué es un latino musulmán se propaguen. La alusión a la memoria islámica latina desde una reconstrucción histórica incluye también la reconstrucción territorial en base a elementos significativos en la práctica. No es casual que las OLM realicen proselitismo en América Latina, hay una intencionalidad de tomar partido en este territorio en nombre de la memoria islámica. Podría tratarse de una reconquista espiritual del territorio y el paso del islam (Mary, 2012). Un ejemplo son las prácticas entre fronteras como la que se da entre las dos californias para llevar el mensaje islámico. Como se vio, no sólo es proselitismo, sino la divulgación de un mensaje cargado de identidad étnica o nacional, como la identificación con un indio nativo, apache. Esta idea puede rescatarse desde los estudios de mexicanidad en México y Estados Unidos que se han hecho, los cuales dan cuenta de la importancia simbólica que adquiere la práctica de la danza en dos espacios geopolíticamente diferentes pero unidos por un pasado en común, el de la indianidad. Se trata de construcciones de nuevos espacios sagrados que rompen, transforman, traducen o transgreden conjuntos simbólicos tradicionales. Se les imprime un nuevo sentido que para el caso del islam latino traspasa fronteras políticas y hegemónicas para crear fronteras culturales, étnicas o religiosas.

## BIBLIOGRAFÍA

- Alarcón, R.  
2011 La política de inmigración de Estados Unidos y su impacto en la movilidad de los mexicanos (1882-2005). *Migraciones Internacionales*, 6(1). Recuperado de [http://mx.televisioneducativa.gob.mx/c4x/Colef/Colef01/asset/Pol\\_de\\_inm\\_de\\_EU\\_y\\_mexicanos\\_-\\_Alarcon\\_2011.pdf](http://mx.televisioneducativa.gob.mx/c4x/Colef/Colef01/asset/Pol_de_inm_de_EU_y_mexicanos_-_Alarcon_2011.pdf)
- Alarcón, R., L., Rabadán. E. y Odgers Ortiz. O.  
2012 *Mudando el hogar al norte. Trayectorias de integración de los migrantes mexicanos en Los Ángeles*. Tijuana, El Colegio de la Frontera Norte.
- Barth, F.  
1976 Introducción. En Barth, F. (comp.). *Los grupos étnicos y sus fronteras. La organización social de las diferencias culturales* (pp. 9-49). Ciudad de México: FCE.
- Berger, P.  
2006 *El Dospel Sagrado* (5.ª ed). Barcelona: Kairós.
- Bhabha, H. K.  
2003 El entre-medio de la cultura. En Hall, S. y Gay, P. (comps.). *Cuestiones de identidad cultural* (pp. 94-106). Buenos Aires: Amorrortu.  
2010 DisemiNación. Tiempo y narrativa y los márgenes de la nación moderna. En Bhabha, H. K. (comp.). *Nación y narración. Entre la ilusión de una identidad y las diferencias culturales* (pp. 385-423). Buenos Aires: CLACSO/Siglo XXI Editores.
- Bowen, P. D.  
2010a The Latino Muslim Da'wah Organization and the Latina/o Muslims Identity in the United States. *Journal of Race, Ethnicity and Religion*, 1(11), 1-23.  
2010b Early U.S Latina/o-African-American Muslim Connections: Paths to Conversion. En Yahya, M. y Yuskaev, T. (eds.). *The Muslim World Journal* (pp. 390-413). Blackwell Publishing Ltf.  
2013 U.S Latina/o Muslim Since 1920: From Moors' to 'Latino Muslims'. *Journal of Religious History*, 37(2), 165-184.

- Cadge, W. y Howard Ecklund, E.  
2007 Immigration and Religion. *The Annual Review of Sociology*, 33, 359-379.
- Calvillo, J. y Bailey, S. R.  
2015 Latino Religions Affiliation and Ethnic Identity. *Journal for the Scientific Study of Religion*, 57-78.
- Capone, S. y Mary, A.  
2012 Las translógicas de una globalización religiosa a la inversa. En Argyriadis, K. et, al. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 27-46). México: CIESAS/Academia/Institute de Recherche pour le Développement.
- De la Torre, R. y Gutiérrez Zúñiga, C.  
2012 Atravesados por la frontera. Anáhuac-Aztlán: danza y construcción de una nación imaginada. En Argyriadis, K. et, al. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 145-173). Ciudad de México: CIESAS/Academia/Institute de Recherche pour le Développement.
- Ellison, C. G. y Mc Farland, M. J.  
2013 The Social Context of Religion and Spirituality in the United States. En Pargament, K. et. Al. (eds.). *Handbook of Psychology, Religion and Spirituality. Context, Theory and Research* (Vol. 1) (pp. 21-50). Washington: American Psychological Association.
- Hine, C.  
2004 *Etnografía virtual*. Barcelona: UOC.
- Hervieu-Léger, D.  
2004 *El peregrino y el convertido. La religión en movimiento*. México: Ediciones del helénico.  
2005 *La religión, hilo de memoria*. Barcelona: Herder.
- Hirschman, C.  
2004 The Role of religion on the Origins and Adaptation of Immigrant Groups in the United States. *The International Migration Review*, 38(3), 1206-1233.
- Islam in Spanish  
2015 *Raíces islámicas Latinas* [archive de video]. Recuperado de <https://www.youtube.com/watch?v=NXPYnWrksW0>



- Kohut, A, Keeter, S. y Smith G.  
2011) *Muslim american: No Sings of Growth in Allianation or Support for Extremism*. Washington, Pew Research Center
- Levitt, P. y Glick-Schiller, N.  
2004 Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Revista migración y desarrollo*, (3), 60-91.
- Marcus, G.  
2001 Etnografía en/del Sistema Mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal. *Alteridades*, 11(022), 111-127.
- Mary, A.  
2012 Políticas de 'reconquista espiritual' e imaginarios transnacionales. En Argyriadis, K. et. al. *En sentido contrario. Transnacionalización de religiones africanas y latinoamericanas* (pp. 131-143). Ciudad de México: CIESAS/Academia Institute de Recherche pour le Développement.
- Matos, S.  
2003 En la mezquita LADO. La voz del musulmán latino [boletín]. Recuperado de <http://es.latinodawah.org/boletin/2003.html#12>
- Medina, A. C.  
2017 *Islam Latino. Identidades étnico-religiosas en los mexicanos musulmanes de La Asociación Latino Musulmana de América*. (Tesis de doctorado en Ciencias Sociales). El Colegio de Jalisco, Zapopan.
- Miller, D., Miller, J. y Dyrness, G.R.  
2001 *Inmigrant Religion in the City of Angels*. Los Ángeles: Center for Religion and Civic Culture/University of Southern California
- Morales, D. H.  
2012 *Latino Muslim by Desing. A Study of Race, Religion and the Internet in American Minority Discourse*. (Tesis de doctorado en estudios religiosos). Universidad de California de Riverside.
- Odgers, O.  
2006 Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos. *Economía, Sociedad y Territorio*, 6(22), 399-430.

Orr, J. B. y Miller, D. E.

1994 *Politics of the Spirit. Religion and Multiethnicity in Los Angeles*. Los Angeles: University of Southern California.

Portes, A., Guarnizo, L. E. y Landolt, P. (eds.)

2003 Introducción. En *El estudio del transnacionalismo: peligros latentes y promesas de un campo de investigación emergente. La globalización desde abajo: transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de Estados Unidos y América Latina* (pp.15-44). México: FLACSO/Miguel Ángel Porrúa.

Rosaldo, R.

1994 Cultural Citizenship and Educational Democracy. *Cultural Anthropology. Further Inflections: Toward Ethnographies of the Future*, 9(3), 402-411.

Rostas, S.

2008 Los concheros en un contexto mundial. Mexicanidad, espiritualidad new age y sufismo como influencias en la danza. En Argyriadis, K, De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A. (coords.). *Raíces en movimiento: prácticas religiosas tradicionales en contextos trans-locales* (pp. 193-226). Ciudad de México: El Colegio de Jalisco/Centre d'Etudes Mexicaines et Centraméricaines/Institut de Recherche pour le Développement/CIESAS-Occidente/ ITESO.

Segato, R. L.

2007 La nación y sus otros. *Raza, etnicidad y diversidad religiosa en tiempos de políticas de la identidad*. Buenos Aires: Prometeo libros.

Suárez, L.

2008 La perspectiva transnacional en los estudios migratorios. Génesis, derroteros y surcos metodológicos. En García Roca, J. y Lacomba Vázquez, J. (coords.). *Inmigración en la sociedad española: una radiografía multidisciplinar* (pp. 911-940). España: Ediciones Bellaterra.

## LA PATRIMONIALIZACIÓN DE SAN SIMÓN EN LOS ÁNGELES

*Sylvie Pédrón Colombani*

La figura de Maximón o San Simón aparece hoy en día como una imagen emblemática de la religiosidad católica popular guatemalteca. El santo está totalmente arraigado en la historia del país. Forma parte de la categoría de los santos “informales” — como los llama Piotr Grzegorz Michalik (2011)— no reconocidos por la Iglesia católica.<sup>1</sup> Maximón proviene del mundo indígena maya, de las tierras altas. Nació en los márgenes del catolicismo popular, en una cofradía<sup>2</sup> del pueblo de Santiago Atitlán, a orillas del lago Atitlán en el departamento de Sololá

<sup>1</sup> A propósito del catolicismo popular mexicano, Piotr Grzegorz Michalik establece una distinción entre los santos informales y los santos medio-formales. Los primeros son aquellos que los fieles declaran como santos que no fueron canonizados. San Simón y Jesús Malverde entran en esta categoría (Michalik, 2011).

<sup>2</sup> En la región montañosa del oeste de Guatemala el sistema de las cofradías alcanzó su nivel más alto de desarrollo institucional. Santiago Atitlán tiene 10 cofradías oficiales y dos hermandades. Como lo subrayan Alain Breton y Anna Cazalès, este sistema permitió anclar las imágenes católicas — santos, Virgen, Cristo— entre la población de la región, pero los cofrades las mezclaron con sus antiguas divinidades y las integraron en sus propios universos sagrados. Así, las cofradías desempeñaron un papel importante en la mezcla de las religiones católica y maya y en el nacimiento de *la costumbre*, hoy día considerada como el conjunto de las creencias y prácticas “tradicionales” de los indígenas (Breton, Cazales y Dewever-Plana, 2002). La pertenencia de Maximón a este universo lo relaciona a la vez al mundo indígena y al mundo del catolicismo popular.

(Guatemala). Si bien es muy difícil establecer con certeza las fechas de difusión de la figura, podemos afirmar que su culto se desarrolló de manera exponencial en el país en las tres últimas décadas.<sup>3</sup> Como lo señalaba ya Pilar Sanchiz Ochoa en 1993, las figuras del santo proliferaron en una gran parte de la geografía guatemalteca. Varios templos abrieron sus puertas. Muchos guatemaltecos tienen también sus propias efigies en sus hogares o comercios. Y varios sectores de la población se apropiaron del santo. Como los comerciantes, por ejemplo, que se apropiaron de él para protegerse. En este proceso de difusión y apropiación del culto por nuevos sectores de la población, en la medida que nos alejamos de la región del lago Atitlán, el Maximón del mundo indígena va transformándose en “San Simón”, un santo más bien mestizo. Podemos afirmar que existe un fervor popular muy grande alrededor de él en el país.

En las últimas décadas, la historia del santo está vinculada a la de los emigrantes guatemaltecos que emprenden el viaje hacia el norte para mejorar su situación económica. Aunque la migración guatemalteca es un fenómeno viejo, se intensificó exponencialmente durante la década de los años 90 por la implementación de políticas de ajuste estructural y la disminución del estado de bienestar en temas de acceso a la vivienda, salud y educación en Guatemala. La encuesta de la Organización Internacional para las Migraciones (OIM) realizada en 2010, coincide con los resultados del censo estadounidense al indicar que las principales ciudades de destino de los guatemaltecos son: Los Ángeles, San Francisco y San Diego, en California, donde radican aproximadamente 476, 000 guatemaltecos; Nueva York, con una población guatemalteca estimada en 170, 000 migrantes, Houston y Dallas, en Texas, con 136, 000 y Miami, Florida, con 104, 000. De estos migrantes, muchos son indocumentados, lo que aumenta la peligrosidad y la precariedad de su experiencia.

<sup>3</sup> Sobre la proliferación de los lugares de culto en Guatemala, véase Pedrón Colombani (2005).

Foto 16  
LA FIGURA INDÍGENA MAYA TZUTUHL DE MAXIMÓN  
EN SANTIAGO ATITLÁN, GUATEMALA



FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani.

Desde el Plan Guardián (1994) hasta las reformas legales estatales de 2012 —sin hablar de la política actual del nuevo presidente norteamericano Donald Trump—, se han implementado múltiples mecanismos y tecnologías de control fronterizo en el corredor migratorio más grande del mundo. Pero la migración irregular no disminuyó. Al contrario. Según estimaciones de la Mesa Nacional para las Migraciones en Guatemala (MENAMIG), dadas a conocer en conferencia de prensa en junio de 2012, aproximadamente 300 personas emigran de manera ilegal

diariamente en Guatemala. Al decir de Perla Petrich, esos migrantes experimentan situaciones de gran peligro atravesando el desierto, viajando por diversos modos como el famoso “tren de la muerte”, y constituyendo una presa fácil para todo tipo de traficantes y miembros de maras (Petrich, 2011). Frente a esto, San Simón aparece como un recurso religioso. Muchos candidatos a la migración lo eligieron como protector, llevaron con ellos imágenes del santo y participaron así en una dinámica internacional del culto.

En este capítulo propongo enfocar mi atención en la recontextualización del culto en Los Ángeles luego de haber realizado un trabajo de investigación sobre este proceso de relocalización en la ciudad californiana.<sup>4</sup> El análisis se inscribe dentro de dos lógicas distintas que trataré de exponer. Dos lógicas que aún podríamos considerar como antagonistas a primera vista, pero que están estrechamente ligadas. Por una parte, San Simón se insertó dentro de las botánicas<sup>5</sup> de la ciudad y así entra en nuevos circuitos espirituales de tipo *new age* o más precisamente neoesotérico —retomando así la distinción establecida por Renée De la Torre (2006)—.<sup>6</sup> Por otra parte, el culto a San Simón aparece

<sup>4</sup> Desde 2007 realicé varias misiones en la ciudad de Los Ángeles, financiadas por el Laboratorio de Etnología y de Sociología Comparativa del Centro Nacional de Investigaciones Científica (CNRS, UMR 7186) y por el programa de la Agencia Nacional de Investigación (ANR-12-CULT-005 Fabriq’am). El trabajo fue de tipo etnográfico.

<sup>5</sup> La botánica es un comercio donde se encuentran estatuas y todo tipo de material religioso proveniente de diversas tradiciones, así como todo lo necesario para realizar rituales. El término se usa en la ciudad, y proviene de la manera en que se denominan en Cuba los lugares dedicados a la venta de enseres destinados a la santería.

<sup>6</sup> Como apunta Renée de la Torre en un artículo sobre los circuitos *mass* mediáticos de la oferta neoesotérica en Guadalajara, podemos establecer una distinción entre la oferta de tipo *new age* y la oferta de tipo neoesotérica, que “conforman dos circuitos definidos con contenidos diferenciados y dirigidos a públicos y consumidores diversos. El neoesoterismo está más ligado a una reformulación masiva de las creencias y prácticas populares relacionadas con las creencias mágicas tradicionales: la herbolaria, la magia, el curanderismo, el espiritismo, el catolicismo popular y la brujería. Más que ofrecer un nuevo o

también como un elemento cultural plenamente inscrito en la lógica del catolicismo popular latinoamericano, valorizado y movilizado como tal por migrantes centroamericanos. Analizaremos este proceso de valorización o de “patrimonialización”.<sup>7</sup> Veremos cuáles son los actores y las lógicas que participan en la transformación del culto en un elemento de identificación y de reivindicación cultural.

### SAN SIMÓN, EL SANTO DE LOS MIGRANTES

Unos migrantes que emprendieron un día el viaje hasta Estados Unidos lo hicieron bajo la protección de San Simón. No es casual el hecho de que se hayan apropiado del personaje, que en Guatemala siempre ha estado asociado con los viajes y el comercio. En su localidad de origen, San Simón mismo pasa por viajero. Varias leyendas lo dirigen sobre los caminos del país, generalmente a pie, pero a veces a caballo, saliendo generalmente por la noche. La difusión del culto a través de las montañas del oeste de Guatemala tiene que ver con el viaje y el comercio (Pédrón Colombani, 2005).

La figura de Maximón, vinculada al mundo indígena maya y al universo de las cofradías tradicionales de Guatemala, no es la que atravesó las fronteras. La versión del personaje que los migrantes llevaron con ellos es la figura de San Simón. Y más precisamente la figura que encontramos en la localidad de San Andrés Itzapa, un pueblo situado a unos cincuenta kilómetros

---

alternativo estilo de vida como lo hace el *new age*, lo que brinda son soluciones mágicas a los problemas” (De la Torre, 2006: 38-39).

<sup>7</sup> El concepto de patrimonialización se refiere a un proceso de selección de lo que merece llevar la etiqueta de patrimonio en la esfera pública. Los objetos o prácticas valorizados, considerados como heredados del pasado por un grupo, se relacionan estrechamente con una identidad colectiva reivindicada. Se trata de un proceso social y políticamente construido, y los retos son múltiples y complejos. Las cuestiones fundamentales que cabe plantear son la de la identificación de los actores de este proceso, de sus colaboraciones y conflictos, de como lo hacen y con qué objetivos (De Vidas y Vapnarsky, 2017).

de la capital guatemalteca. El templo dedicado a San Simón en este lugar atrae a una población mayoritariamente urbana. Hoy recibe también peregrinos extranjeros —mexicanos y centroamericanos—. Aquí, el San Simón que los fieles adoran es una versión interesante del proceso de transfiguración y de mestizaje del personaje en el país. El maniquí no tiene nada que ver con la figura indígena de Santiago Atitlán. Aparece bajo la forma de una estatua grande, de tez blanca, con un bigote, trajeado al estilo europeo con una camisa blanca, una corbata y gafas de sol. La figura que atravesó las fronteras con los migrantes es ésta.

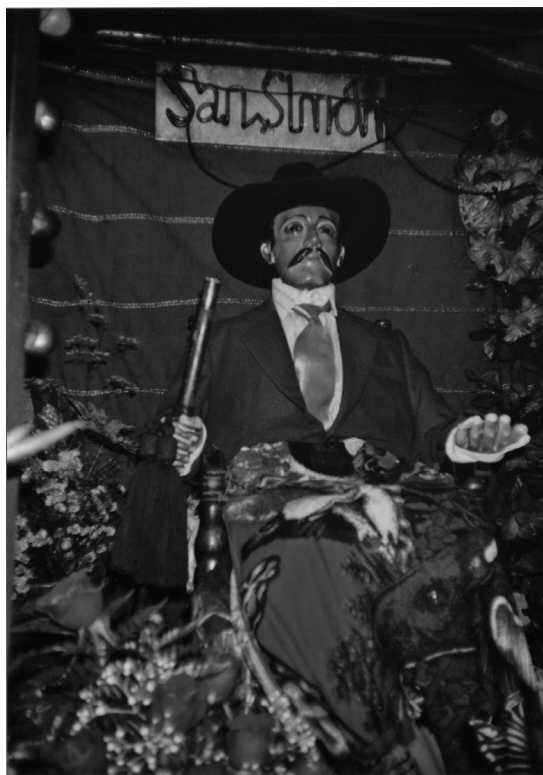
En Guatemala los futuros viajeros y emigrantes consultan a San Simón para obtener su bendición y su protección. Los especialistas del culto<sup>8</sup> desarrollaron rituales especialmente dedicados a estas peticiones. Para este tipo de ritual, no es raro que, en ciertos lugares de culto, lo vistan con traje militar, de policía o de la patrulla de vigilancia de la frontera, es decir, con los atributos de las autoridades. Todo pasa como si el santo se convirtiera en los enemigos de los migrantes para apropiarse de sus fuerzas. Para José Castañeda Medinilla (1979), esto revela actos de magia imitativa. A veces, los candidatos al paso ilegal de la frontera llevan también consigo una efigie de San Simón. Las historias que me contaron en Los Ángeles sobre el paso “milagroso” de la frontera gracias a su intervención, son numerosas.

<sup>8</sup> Los especialistas del culto a San Simón son los que actúan como curanderos e intermediarios entre los hombres y el santo. En Santiago Atitlán, este especialista es único. Pertenece a la cofradía que guarda el santo —la cofradía de la Santa Cruz—. Su elección sigue las reglas de atribución de las cargas dentro del sistema de las cofradías. Pero en muchos otros lugares (templos públicos como el de San Andrés Iztapa, templos privados instalados en casas particulares o abiertos en lugares turísticos...), actúan muchos actores que se autodefinen generalmente como “sacerdotes mayas” y proponen diversos rituales a favor de una persona o una familia: limpieza, sanación, peticiones diversas al santo. Para fortalecer su presencia dentro del campo religioso guatemalteco y aumentar la legitimidad de sus prácticas, muchos se reunieron dentro de asociaciones con personería jurídica como la Asociación de Sacerdotes Mayas de Guatemala (ASMG). La referencia a la “espiritualidad maya” es lo que funda la legitimidad de sus prácticas.



## FOTO 17

## LA FIGURA DE SAN SIMÓN EN SAN ANDRÉS ITZAPA, GUATEMALA



FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani, 2000

Por ejemplo, Antonieta cuenta cómo durante su viaje sin documento hasta California, San Simón la acompañaba y cómo éste desvió la atención de un agente de control de boletos en un tren, impidiendo que la expulsaran. En este sentido, San Simón aparece como otras figuras de santos seculares —tales como Jesús Malverde o Juan Soldado—, asociados como patrones de la migración o santos fronterizos. Como lo anota Olmos Aguilera (2008), estos personajes tienen la particularidad de provenir de un medio mestizo y de presentarse bajo la apariencia de un hombre de piel blanca. San Simón no escapa a esta regla.

## SAN SIMÓN DENTRO DEL CIRCUITO DE LAS BOTÁNICAS DE LOS ÁNGELES

Actualmente podemos encontrar la figura de San Simón en muchas botánicas de la ciudad de Los Ángeles, que venden estatuas de yeso y productos manufacturados muy estereotipados con su efigie —jabón, perfume, aceite, medallas, protecciones para el carro—. Estas botánicas son a la vez centros espirituales, comercios de objetos religiosos de diversas procedencias y centros alternativos de salud. Encontramos aquí todo el material necesario para los rituales del catolicismo popular, de la santería, del palo *mayombé*, del espiritismo, del vudú, pero también plantas medicinales, etcétera. En Los Ángeles, los cubanos y los puertorriqueños abrieron las primeras botánicas en los años 50. En las siguientes décadas fueron los mexicanos —en los años 60 y al principio de los 70—, y luego los salvadoreños y los guatemaltecos —en los años 80 y 90 (Polk, 2004)—. Muchos de ellos convirtieron antiguas yerberías —donde se vendían plantas y remedios de la medicina popular— en botánicas. Afroamericanos y americanos de origen asiático también abrieron sus tiendas. Hoy la mayoría de los propietarios de botánicas al sur de California son de origen mexicano y centroamericano. Estas tiendas constituyen el crisol de una hibridación<sup>9</sup> abierta a influencias muy diversas. Muchos propietarios de botánicas intentan conservar prácticas tradicionales nacidas en sus países de

<sup>9</sup> El concepto de hibridación hace referencia a procesos de intersección y transacciones que hacen posibles diversas mezclas interculturales. Néstor García Canclini lo define como “procesos socioculturales en los que estructuras o prácticas discretas, que existían en forma separada, se combinan para generar nuevas estructuras, objetos y prácticas. A su vez, cabe aclarar que las estructuras llamadas discretas fueron resultado de hibridaciones, por lo cual no pueden ser consideradas fuentes puras” (García Canclini, 2000: 8). El teórico propone esta categoría como superadora de la de sincretismo, pues entiende que esta permite incluir aspectos que no se encuentran presentes en el segundo término, del que afirma que es generalmente empleado para mencionar fusión de creencias religiosas, en el marco de movimientos simbólicos tradicionales (García Canclini, 1989).

origen, pero experimentando también nuevos modos de contemplar lo sagrado e incorporando nuevas prácticas. En un contexto de “religiosidad a la carta”, este tipo de comercio —botánicas, yerberías de los mercados populares, ciertos tipos de supermercados— conforman itinerarios de consumo en los cuales los individuos pueden diseñar sus propios menús creyentes.

Como ya lo mostramos (Pédrón Colombani, 2013), con la entrada de San Simón en el sistema de las botánicas de Los Ángeles, los rituales, saberes y símbolos ligados al culto de San Simón circulan como mercancías en un vasto mercado globalizado del neoesoterismo mágico, que a su vez influencia el culto. Sobre los usos emergen nuevas maneras de concebir la relación con San Simón, con quien los fieles pueden establecer una relación directa e íntima, que transmite energías positivas, se asocian con otras figuras, cuyos fieles usan productos comercializados para favorecer el éxito y el bienestar personal. Así asistimos a la vez a un proceso de comercialización y de hibridación del culto que se posiciona en un mundo occidental en el cual domina un régimen de individualización de las creencias y de las prácticas.

### LA PATRIMONIALIZACIÓN DEL CULTO A SAN SIMÓN

Sumado a la relocalización de San Simón en la ciudad de Los Ángeles, podemos observar otro proceso emergente: un proceso colectivo de valorización cultural de parte de un grupo de migrantes, fenómeno que podríamos interpretar como un intento de patrimonialización que es puesta en acción por los individuos y no por las instituciones. Puede aparecer como una manera interesante de posicionarse frente a las iniciativas institucionales como la voluntad del gobierno guatemalteco de hacer del Cristo negro de Esquipulas el símbolo de la religiosidad popular guatemalteca.<sup>10</sup>

<sup>10</sup> En enero de 2016 el “Acuerdo Ministerial 1199-2015” del Ministerio de la Cultura y de los Deportes declara el peregrino a Esquipulas como patrimonio cultural de la nación.

En Guatemala, el 28 de octubre —día dedicado a San Simón en el calendario católico— ocurren numerosas fiestas en todo el país. En Los Ángeles, los fieles organizan también fiestas privadas. Pero desde hace una década un grupo de fieles organiza también un acontecimiento público que sirve para reivindicar una identidad y una cultura guatemalteca. El día se llama “el cumpleaños de San Simón”, y con esta jornada intentan dar visibilidad a su religiosidad popular nacional. El día de la fiesta gira alrededor de cuatro tiempos que podemos revisar rápidamente:<sup>11</sup>

Primer momento: las danzas en la botánica *San Simón de los llanos*. Desde la madrugada, los fieles vienen a saludar a San Simón, ofrecerle unas ofrendas de comida, licor y dinero, y bailar delante de su estatua. Esta parte de la fiesta se asemeja a lo que hacen ahora en muchos templos de Guatemala para festejar al santo el 28 de octubre.

Segundo momento: la visita a “la cofradía San Simón”. Esta cofradía no tiene nada que ver con las cofradías originales de Guatemala. Pero un grupo de fieles se reunieron alrededor del santo y pusieron este nombre a su asociación. El lugar que sirve de templo para la cofradía es una capillita construida en el jardín de una casa particular. Aquí, el 28 de octubre por la mañana, los fieles comen, preparan altares portátiles para llevar a la calle y bailan con la divinidad en los brazos.<sup>12</sup> En el patio, un grupo de danzantes viene también a petición de los organizadores para ejecutar bailes de la conquista,<sup>13</sup> como lo hacen en las comuni-

---

<sup>11</sup> Participé en esta fiesta en 2008, 2011 y 2014. Los datos aquí presentados provienen de estas observaciones.

<sup>12</sup> Esta manera de manifestar su devoción cargando al santo parece difundirse. Se hace también ahora en México con la Santa Muerte o San Judas Tadeo.

<sup>13</sup> Las danzas de la conquista son representaciones rituales con las cuales muchas comunidades indígenas de México, Guatemala o de los Andes, recuerdan los episodios de la llegada de los españoles y el modo en el que fueron sometidos sus antepasados. En Guatemala, fueron introducidas por frailes dominicos para auxiliarse en la catequesis de los “infeles”. Empezaron a practicarse en el occidente del país a partir del siglo XVI y se desarrollaron como espectáculo popular en las fiestas coloniales. Evocan incidentes propios de la

FOTO 18  
 DANZAS CON SAN SIMÓN DURANTE SU DÍA “CUMPLEAÑOS”,  
 LOS ÁNGELES, CALIFORNIA



FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani, octubre de 2014.

dades indígenas de Guatemala cuando festejan el día del santo patrono.

Tercer momento importante: una procesión en algunas calles de Los Ángeles, en un barrio que acoge a muchos guatemaltecos. Hoy en día los organizadores gozan de una autorización legal para desfilan en las calles, con una escolta policial de la cual están muy orgullosos. Consiguieron el permiso bajo el argumento de proseguir una tradición religiosa guatemalteca. Durante la procesión, los participantes se turnan para llevar a San Simón como lo hacen en las procesiones dedicadas a los santos o a la Virgen en América Latina. Muchos fieles llevan también en unas cestas

---

conquista de Guatemala por los españoles, que encabezó Pedro de Alvarado. En la actualidad, estas danzas se ejecutan durante las fiestas patronales de varios pueblos del altiplano occidental y de la Costa Sur de Guatemala (véase Brisset, 1995; Montoya, 1970).

sus propias estatuas del santo. Lo que resulta del análisis de este desfile es una fuerte dimensión identitaria guatemalteca. El cortejo comienza con la bandera nacional llevada orgullosamente por una mujer y un incensario que difunde copal. Viene después la señorita San Simón elegida en esa ocasión y exhibida en un *pick-up*, luego mujeres que lucen trajes tradicionales típicos de Guatemala. Podemos observar también pinturas del famoso quetzal —el ave emblemática del país— y camisetas con el billete de banco guatemalteco impreso. Retoman así la tradición estadounidense de los desfiles étnicos donde los diferentes grupos muestran su identidad de origen.

FOTO 19  
 PROCESIÓN DEDICADA A SAN SIMÓN EN LAS CALLES  
 DE LOS ÁNGELES, CALIFORNIA



FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani, octubre de 2008.

El cuarto momento consiste en una noche en honor de San Simón, con un bufete gastronómico, juegos, espectáculos y baile. La cena preparada deviene en una sucesión de platos típicos de Guatemala y Honduras.

Vemos claramente cómo un grupo de personas originarias de Guatemala intentan valorizar su cultura nacional a través de la religión para obtener una forma de reconocimiento étnico en la ciudad multicultural de Los Ángeles. Pero este proceso no goza de consenso. Podemos observar tensiones y conflictos alrededor de la definición de lo que hay que mostrar y valorizar. Dos corrientes aparecen. Para entenderlas vamos a analizar rápidamente dos figuras emblemáticas de esas maneras divergentes de verlo: Pablo y Leopoldo,<sup>14</sup> que son los dos principales organizadores del evento del 28 de octubre.

La primera es la figura de Pablo. Es un inmigrante que llegó a Los Ángeles en los años 80. Es el propietario de una botánica llamada *San Simón de los llanos*. Viene de Samayac, un pueblo al oeste de Guatemala cuyos curanderos tradicionales son famosos en todo el país. Él mismo oficia como curandero. Función que ejerce desde hace más de treinta años, aunque abrió su primera botánica en 1994. San Simón está al centro de su práctica terapéutica. Pablo construyó un templo en el fondo de su comercio con una estatua semejante a la de San Andrés Itzapa, encerrada en una urna de vidrio. Otras figuras como el Cristo sobre la cruz, la Santa Muerte, la Virgen de Guadalupe, una divinidad hindú, San Judas Tadeo, San Antonio de Padua y Buda,<sup>15</sup> aparecen al lado suyo.

<sup>14</sup> Estos nombres son ficticios, a fin de mantener el anonimato de mis informantes.

<sup>15</sup> La Virgen de Guadalupe es una famosa figura sincrética mexicana que pertenece al mundo católico; la Santa Muerte es una figura no autorizada por la jerarquía católica pero retoma los rituales del catolicismo popular mexicano; San Antonio de Padua es un santo franciscano de origen italiano, popularmente conocido como “el santo que busca el amor”, cuyo culto se desarrolló recientemente en América Central; Judas Tadeo, el “patrono de las causas difíciles”, es una figura mayor del catolicismo popular en América latina. Estas figuras inscriben sobre todo el lugar dentro del marco del catolicismo popular, que sea convencional o no autorizado por el clero. Las figuras de Buda y la divinidad hindú —que aparecen como minoritarias y no centrales— constatan la coexistencia de este último con otros símbolos provenientes de tradiciones diversas.



## Foto 20

LA FIGURA DE SAN SIMÓN EN EL TEMPLO DE LA BOTÁNICA  
*SAN SIMÓN DE LOS LLANOS, LOS ÁNGELES, CALIFORNIA*

FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani, 2008.

En este templo San Simón recibe muchas ofrendas —de comida, licor, incienso, tabaco y dinero— de parte de Pablo, pero también de otros fieles, porque el templo está abierto a todos. Pablo le presenta sus peticiones, le convoca mucho en sus rezos y el santo le aparece en sueños para aconsejarlo, efectuar diagnósticos, darle las indicaciones para cuidar a sus pacientes, etcétera. Pero amplió sus conocimientos tradicionales ligados a la medicina herbolaria y al catolicismo popular con otras técnicas como la lectura de las cartas, diagnosticar a distancia con fotos, utilizar mercancías traídas de otros lugares (budas, pirámides egipcias), fabricar talismanes para que fluya el dinero o protecciones para contrarrestar las malas energías en la casa o en el carro. El hibridismo de sus prácticas puede observarse en esta incorporación de nuevas técnicas y de objetos procedentes de otras tradiciones religiosas, pero también en su manera de definirse a la vez como curandero, parapsicólogo, astrólogo y sobre todo guía espiritual.



Pablo no habla bien el inglés. Se comunica preferencialmente en español. Fue un inmigrante ilegal durante muchos años, pero hoy ya tiene papeles. Su vida se desarrolla entre Los Ángeles y Guatemala, en esta ciudad tiene una casa, viven dos de sus hijos, y es donde su esposa fue inhumada. Regularmente va y viene entre los dos países por razones privadas, y para surtir su comercio.

Parece concebir el cumpleaños de San Simón como una manera de reproducir los rituales que se desarrollan en Guatemala, una manera de honrar al santo y de cumplir obligaciones rituales respecto a él. Las festividades le sirven también para promover su trabajo como curandero. Algunos acontecimientos del día se celebran en su botánica en los alrededores. Pablo queda muy atado a la dimensión terapéutica del culto. Sus prácticas se acercan a lo que hacen los especialistas del culto en Guatemala alrededor de figuras como la de San Andrés Itzapa.<sup>16</sup> Podríamos decir que su preocupación gira en torno a la eficacia y a la legitimidad de los rituales más que alrededor de la dimensión cultural del evento. Se preocupa por las ofrendas a San Simón, y por la presencia de alcohol, comida y tabaco para él. Como en Guatemala, busca las plantas medicinales necesarias realizar limpias por la mañana en el templo. No se preocupa, por ejemplo, de la “autenticidad” de su traje, que evoca a Guatemala, al mundo de las cofradías y de los curanderos mayas, pero en una configuración totalmente inédita que nunca había observado antes en Guatemala.

<sup>16</sup> En el templo de San Andrés Itzapa encontramos una estatua grande de San Simón en una especie de camerino de cristal donde la gente deposita sus ofrendas —por lo general son alcohol, dinero y tabaco—. El lugar está ocupado también por diversas mesas donde los devotos quemar velas de diferentes colores —cada color corresponde a una petición particular— y puros, una vez que han sido presentados al santo. Aquí trabajan muchos “sacerdotes mayas” que realizan para los fieles ritos de limpieza, de sanación, de alejamiento de malos espíritus, de expulsión de maleficios o de protección. Estos “sacerdotes mayas” se refieren siempre a la tradición maya para legitimar sus prácticas. En su templo, Pablo propone los mismos servicios, y sus prácticas —oraciones, gestos, uso de unas plantas, candelas, alcohol y tabaco, ofrendas— se asemejan a las que se desarrollan en San Andrés Itzapa.

La segunda figura es Leopoldo, hijo de una inmigrante que vino sin documentos, pero fue regularizada bajo la administración Bill Clinton. Leopoldo llegó con ella cuando era muy pequeño. Actualmente él también es un ciudadano estadounidense, trabaja en una oficina administrativa y habla perfectamente el inglés. Nunca regresó a Guatemala. Su conocimiento del país viene de lo que le cuentan su madre y su suegro. Al igual que su mamá, tiene una gran devoción por San Simón. Construyó una pequeña capilla en su patio y a veces oficia como intermediario para hacer peticiones al santo. Pero esta actividad no tiene un carácter comercial. No vive de ella. Su relación con el santo y con Guatemala es bien diferente a la de Pablo. Su anclaje en la ciudad de Los Ángeles también. Este personaje lleva, como lo veremos en las líneas siguientes, una proposición de valorización del culto diferente también. Una proposición que ocupa un espacio cada vez más grande, lo que provoca unas tensiones entre los organizadores del evento del 28 de octubre.

Por una parte, la dimensión cultural guatemalteca del culto le interesa más. Intenta conseguir verdaderos trajes típicos de diversas localidades de Guatemala. Quiere conocer su proveniencia exacta. Se preocupa mucho por los platos típicos de la cena gastronómica. Aparece como un “purista”, investido para una misión: salvaguardar y contribuir al mantenimiento de la cultura guatemalteca en el contexto pluricultural de la ciudad. Así como la figura del converso evocada por Danièle Hervieu-Léger (1999), se orienta hacia una exigencia de “autenticidad” más intensa. En la relación establecida conmigo, Leopoldo buscó informaciones acerca de Guatemala, de las comunidades indígenas, de sus tradiciones, de lo que había observado a propósito del culto. Él me percibe como la antropóloga, una figura capaz de autenticar el origen del patrimonio religioso.

Por otra parte, Leopoldo articula esta dimensión con una preocupación constante por adaptar el culto al contexto norteamericano. No quiere presentar ofrendas de tabaco o de alcohol al santo, elementos que quiere erradicar de las prácticas. Al contrario, en Guatemala, el uso de alcohol, cigarros y cigarrillos

aparece como un elemento central de la ritualidad. San Simón fuma y bebe. Sus fieles también. Y como lo vimos, las prácticas terapéuticas de Pablo giran alrededor del alcohol y del tabaco. Pero Leopoldo no quiere continuar con esas prácticas. Se preocupa por la imagen que dan del culto al exterior de la comunidad. Tiene vergüenza cuando ve a sus correligionarios emborracharse. Y en la organización del evento del 28 de octubre, intenta purificar este tipo de comportamiento. Para entender su posición, hay que recordar la presencia masiva de iglesias evangélicas en la ciudad, iglesias que prohíben totalmente el consumo de alcohol y tabaco. Leopoldo se preocupa de lo que piensan de ellos. No quiere presentarles una figura negativa. Busca edulcorar unas dimensiones del culto para valorizarlo.

Leopoldo evoluciona dentro de dos culturas y tiene la capacidad de asimilar varios códigos culturales. Aparece, más que Pablo, como una figura de “pasador cultural”<sup>17</sup> (Ares y Gruzinski, 1997) quien, a la vez, reivindica la “autenticidad” del culto, su inscripción en la cultura guatemalteca “tradicional” y su voluntad de ayudarlo a evolucionar en el marco de su reterritorialización en Estados Unidos.

Así, el proceso de valorización cultural del culto de San Simón moviliza diversos actores con motivaciones y objetivos divergentes. Como todo proceso de patrimonialización, genera colaboraciones, pero también tensiones y conflictos que giran alrededor de la cuestión de la legitimidad. En este proceso com-

<sup>17</sup> Estudiando los procesos de mestizaje en los tres siglos que siguieron a la conquista americana, Ares y Gruzinski se refieren a la figura de “pasadores culturales” como personajes que funcionan a manera de bisagra entre dos mundos. A través de su posición particular —interpretes, comerciantes, caciques— obtienen perspectivas multiculturales, son depositarios de dos culturas y se mueven con fluidez entre dos mundos. Ellos saben cómo piensan y cómo se comportan “los del otro lado” y actúan en función de ello. Los autores mencionados definen esos pasadores culturales como “agentes sociales que, a caballo entre culturas, favorecieron las transferencias y el diálogo entre universos aparentemente incompatibles, elaborando mediaciones muchas veces insólitas y contribuyendo así a su articulación y a la permeabilización de sus fronteras” (Ares y Gruzinski, 1997: 11).

plejo, los actores individuales buscan a veces el apoyo de instituciones exteriores. En nuestro caso, el *Fowler Museum at UCLA* —institución dedicada a la exploración y exposición de los artes y culturas de África, Asia, América y del Pacífico— organizó, hace dos años, una exhibición fotográfica dedicada a la fiesta de San Simón en Los Ángeles. Leopoldo inició la colaboración con los fotógrafos y asistió a la inauguración, cuyos objetivos correspondían perfectamente con los suyos. La exhibición le ofrecía una manera adicional de poner en escena la cultura de la minoría guatemalteca en la ciudad. La institución museística refuerza la autenticidad del evento y contribuye a darle legitimidad desde el exterior.

#### FESTIVIDADES DEL 28 DE OCTUBRE: ENTRE CELEBRACIÓN NACIONAL Y CATOLICISMO POPULAR

Las festividades organizadas para valorizar el culto a San Simón se parecen a una fiesta nacional guatemalteca con bandera nacional, trajes típicos, quetzales exhibidos en las camisetas, entre otros símbolos nacionales. Este rasgo también se muestra en la procesión. Ese día participan también salvadoreños y hondureños, convocando a un reconocimiento centroamericano. Pero cualquiera que fuera la identidad de los participantes, todos juzgan el juego disfrazándose de guatemaltecos, patria de origen de San Simón, al cual se debía honrar en su “aniversario”. San Simón aparece durante este escenario festivo como un símbolo de identidad nacional. La procesión revela una dimensión eminentemente colectiva del culto. Se representa como un ritual cívico, una manera de reivindicar un espacio en la sociedad de Los Ángeles, de poner en escena la visibilidad de una minoría nacional; pero re-etnizada como centroamericana, que incorpora lo hondureño o lo salvadoreño como propio.

Esta identidad nacional está ligada a una tradición del catolicismo popular: el catolicismo popular guatemalteco. Si el catolicismo tiene una dimensión supranacional, podemos también

identificar formas específicas de religiosidad popular que caracterizan un catolicismo mexicano —con la Virgen de Guadalupe, la Santa Muerte y santos como Malverde— o un catolicismo guatemalteco. Esta dimensión me parece central para entender lo que sucede el 28 de octubre en Los Ángeles. Construir este día alrededor de San Simón resulta una manera de situarse en relación con otros santos que tienen mucha importancia en la ciudad entre los migrantes, como Juan Soldado, Jesús Malverde, la Santa Muerte o Santo Toribio Romo,<sup>18</sup> todos de origen mexicano. San Simón se convierte así en un elemento del patrimonio cultural de los migrantes originarios de América Central y lo exhiben para tener una visibilidad más grande en una ciudad donde los mexicanos son más numerosos y en consecuencia su cultura y su religiosidad son dominantes entre la población hispana.

Dos elementos prevalecen: el catolicismo popular como referente común a los centroamericanos, y la referencia nacional guatemalteca abierta a una dimensión centroamericana. El catolicismo popular, a través de la figura de San Simón, establece la relación entre la comunidad migrante multinacional originaria de países centroamericanos.

### UNA REFERENCIA AL MUNDO INDÍGENA

Otra dimensión aparece claramente en el análisis de las festividades: la dimensión indígena. La procesión propone una puesta en escena que subraya el origen indígena del culto. La podemos observar en diferentes niveles. En los vestidos de los organizadores. Por ejemplo, Pablo vistió un traje blanco bordado con motivos florales, aves y personajes muy coloridos,<sup>19</sup> un cinturón

<sup>18</sup> Mientras que Jesús Malverde, Juan Soldado o la Santa Muerte son santos informales que la jerarquía católica no reconoce, Santo Toribio Romo es un santo oficial del catolicismo, conocido también como protector de los migrantes en México.

<sup>19</sup> Este traje no tiene nada que ver con el traje típico de Guatemala, pero algunos motivos bordados se inspiran en lo que las mujeres indígenas de

procedente de Guatemala, un turbante —emblema de los sacerdotes mayas en Guatemala—, un palo que simboliza el poder en las cofradías, y múltiples collares de semillas rojas y negras —usadas en rituales de adivinación dentro de los rituales de la *costumbre*—. El conjunto, que nunca se había observado antes en Guatemala, evocaba a Guatemala y al mundo de las cofradías y de los curanderos mayas, pero en una configuración totalmente inédita. Además, se autodenomina como “El indio de Samayac” y este nombre aparece en diversos lugares —sobre la botánica e impreso en camisetas—. Podemos observar también la referencia al mundo indígena en la presencia de muchas máscaras de estilo prehispánico. Pero no todos pertenecen a la cultura maya. Pueden ser aztecas, por ejemplo. Reinventan una referencia al mundo indígena con elementos de diferentes raíces tomados a la carta.

La referencia a una ritualidad indígena aparece también en diversos momentos del día como la organización de danzas “tradicionales” de la conquista en la “cofradía de San Simón”, que se dan cita por la mañana. Pero estas danzas no evocan episodios de la conquista española, sino que los bailarines danzan formando círculos (al estilo danza azteca). No tienen nada que ver con evocaciones de la grandeza de los cristianos españoles o con una parodia indiana. Los trajes de los danzantes denotan la pérdida del sentido inicial de los bailes en este contexto norteamericano. Sus atuendos se parecen a los de los danzantes chinelos provenientes del estado de Morelos, México. Una vez más, podemos atestiguar la influencia de la cultura mexicana en la ciudad de Los Ángeles. Estas danzas aparecen en versiones híbridas, desconectadas de su significación de origen. Se parecen más a una especie de folklore híbrido que a una tradición muy codificada anclada en el mundo maya.

Nunca escuché una referencia a la tradición maya en los discursos de los protagonistas del día. Los participantes en el evento se refieren constantemente al mundo indígena, pero nunca

---

ciertas comunidades bordan tradicionalmente sobre sus *huipiles*.

## Foto 21

TRAJE DEL PROPIETARIO DE LA BOTÁNICA DURANTE  
LAS FESTIVIDADES DEDICADAS A SAN SIMÓN, LOS ÁNGELES



FUENTE: fotografía de Sylvie Pédrón Colombani, octubre de 2011.

evocan expresamente una referencia a una identidad maya concreta, mientras que en Guatemala la referencia al mundo maya prehispánico es omnipresente y legitima las prácticas actuales. Además, los especialistas del culto se autodefinen como “sacerdotes mayas” —término que Pablo ya no usa—.

Al final, el proceso de patrimonialización del culto a San Simón hace referencia a una identidad india pero redefinida, desconec-

tada de un origen étnico preciso, evacuando las especificidades propias al contexto de las comunidades mayas de Guatemala para acercarse a otras figuras de santos desde los márgenes del catolicismo. Los protagonistas instrumentan la referencia al mundo indígena como referencia legitimadora, pero se refieren a una identidad indígena que podríamos calificar de genérica<sup>20</sup>.

### LA INVERSIÓN DEL ESTIGMA

El análisis de los discursos y acciones de los actores del proceso de valorización/ patrimonialización descrito en los párrafos anteriores resalta una temática central: la de la inversión del estigma.

En Guatemala, el personaje de San Simón aparece como una figura religiosa controvertida, estigmatizada (Pédron Colombani, 2016). El sistema de representación que respalda el culto se estructura mediante la articulación antagonista entre el mal y el bien propuesta por la Iglesia católica. En este sentido, aparece como una figura de transgresión mayor. Muchas veces, los fieles de San Simón, quienes afirman claramente su pertenencia al catolicismo, fueron rechazados, estigmatizados por la jerarquía católica. Desde hace mucho tiempo la historia del santo está marcada por varios episodios de conflicto. En su localidad de origen —Santiago Atitlán— las primeras observaciones etnográficas fueron realizadas en los años 20 por Samuel K. Lothrop, quien relata que en 1915 un obispo católico vino para celebrar la semana santa y le causó horror ver que sus fieles adoraban a esta figura. Intentó quemarla, pero los indios del pueblo lo re-

<sup>20</sup> Los seguidores de San Simón que se mueven en ambos contextos -Guatemala y Los Ángeles- no parecen conscientes de esta transformación. No niegan la dimensión maya del culto sino que no la resaltan. Cuando Pablo compone su traje para las festividades, lo concibe como "típico de Guatemala". Muchos elementos hacen referencia al mundo maya y a las cofradías. Pero él no habla directamente de elementos "mayas". Utiliza más bien la palabra "Indio", aún para autodefinirse ("el Indio de Samayac"). No expresa una voluntad de distinguirse de la reivindicación maya que se expresa en Guatemala sino que no la repite.



chazaron violentamente (Lothrop, 1929). Otro episodio similar, pero con repercusión nacional —hasta el Presidente de la República intervino— sucedió en 1951 (véase Mendelson, 1965; Tarn y Prechtel, 1997; Pédrón Colombani, 2005). En otras localidades, las autoridades políticas fueron los protagonistas de este tipo de conflicto. Martín Ordóñez Chipín nos cuenta que en Zunil —pueblo donde hay un templo de fama nacional dedicado a San Simón— durante el mandato de Jorge Ubico (1931-1944), un jefe político del departamento de Quetzaltenango intentó erradicar lo que consideraba como una idolatría, una prueba de la ignorancia de la población local. Intentó quemar la efigie del santo, pero no logró tampoco. Generalmente, para desacreditar a los fieles de San Simón, se les acusa de usar brujería y de ser idólatras. En 2013, el sacerdote católico Abelardo Pérez Ruiz, de la diócesis de Sololá, afirmó que “Maximón es un fenómeno de gravísima corrupción religiosa, del cual solo Dios sabrá el daño que tendrá en los cuerpos y en las almas” (Prensa Libre, 10 de noviembre de 2013). Las iglesias evangélicas, muy numerosas en la región guatemalteca desde hace unas décadas, participaron activamente en este proceso de estigmatización de un santo que ven como una figura diabólica. Los pastores enseñaron a sus feligreses que San Simón es el diablo, porque representa todo lo que rehúsan. Enfrenta su visión dualista y transgrede muchas prohibiciones de los grupos evangélicos como beber alcohol, fumar, tolerar las relaciones sexuales extramatrimoniales y promover el trabajo de las prostitutas.

En Guatemala, San Simón no tiene ninguna dimensión patrimonial. Los sectores dominantes de la población desprecian las prácticas actuales —como la ritualidad desarrollada en San Andrés Itzapa—. La adhesión de sectores marginados —prostitutas, homosexuales, migrantes ilegales, maras— al culto refuerza el estigma. En consecuencia, estos sectores ven en este santo transgresor un elemento de identificación que cuenta una historia diferente de la historia oficial (Pédrón Colombani, 2016). Y el estigma es frecuentemente interiorizado por los fieles que asimilan su religiosidad con la “mala religión”.

Desde hace poco tiempo, Maximón, la figura indígena maya *tzutubil*, aparece como una figura positiva, valorizada a nivel nacional. Incluso se convirtió, desde hace unas dos décadas atrás, en un símbolo nacional. Se exhibe en los museos, en las oficinas del instituto de turismo guatemalteco, en folletos turísticos, postales o sellos, y está propuesto como objeto de excursiones. Se asocia con el pasado indígena del país, valorizado en el contexto internacional sensible a la etnodiversidad, a las reivindicaciones de los derechos y frente a una petición de exotismo cultural de parte de turistas cada vez más numerosos e importantes para la economía del país. La figura indígena de Maximón aparece a la vez como elemento de identidad nacional guatemalteca y como símbolo de las tradiciones mayas. Los discursos ponen de relieve la dimensión prehispánica del culto más que la dimensión híbrida del personaje, que articula cultura maya y tradición católica. Así por ejemplo en la *Casa K'Ojom*, museo de las tradiciones y de la música situado en la ciudad de la Antigua Guatemala, Maximón es presentado como un dios creado durante la época colonial por los indios para protegerse de las exacciones de los españoles.

Lo que sucede en Los Ángeles contrasta con lo que pasa en Guatemala. La figura valorizada es la de San Simón. Nunca se refieren a Maximón. Algunos casi no lo conocen. En Los Ángeles los fieles de San Simón intentan revertir el estigma. El santo aparece como un elemento de su tradición religiosa, un elemento del cual se sienten muy orgullosos porque representa sus orígenes, la identidad guatemalteca y por extensión la identidad centroamericana. Al mismo tiempo aparece como una figura de santo muy parecida a otros santos como Jesús Malverde o Juan Soldado. De esta manera construyen la diferencia, si los migrantes mexicanos tienen sus santos, los guatemaltecos también tienen el suyo.

La migración reconvierte un capital cultural despreciado o invisibilizado en el país de origen en algo muy valorizado en la sociedad de acogida. Es interesante el hecho de que esta valoración del culto en Estados Unidos y la circulación de los fieles

que vienen en peregrinación desde Guatemala contribuyen a redefinir la jerarquía de los lugares de culto aun en Guatemala. Mientras que en Guatemala el lugar de referencia legítimo es Santiago Atitlán, la localidad indígena maya *tzutubil*, y el templo de San Andrés Itzapa tiene una mala fama. Escuché a muchas personas evocar lo como un lugar dedicado a la brujería, donde se encuentran muchas prostitutas de la capital, o como un lugar peligroso. Actualmente, los migrantes que vienen para hacer peregrinación van a San Andrés Itzapa. Este fenómeno contribuye actualmente a cambiar la notoriedad de la localidad y a redefinir el anclaje territorial que legitima el culto.

#### PALABRAS PARA CONCLUIR

Como lo demuestran los autores del libro *Raíces en movimiento*, las prácticas religiosas —incluso las consideradas más tradicionales o étnicas— de América Latina son en la actualidad atravesadas por las dinámicas de la globalización cultural y están experimentando transformaciones significativas. Por un lado, se puede observar una intensificación de la circulación transteritorial de adeptos, agentes religiosos, rituales, símbolos y creencias que antaño pertenecían a una práctica religiosa relacionada estrechamente con un contexto histórico-geográfico particular. Y por otro lado los campos religiosos locales se abren rápido y masivamente a nuevas prácticas y representaciones (Argyriadis, De la Torre, Gutiérrez Zúñiga y Aguilar Ros, 2008). Unas religiosidades tradicionales, que hasta hace unas décadas estaban identificadas con un territorio, una cultura y un grupo étnico, experimentan procesos de multilocación. Se practican por nuevos sujetos, se trasladan a otros países donde encuentran culturas diferentes y crean nuevos hibridismos. Lo podemos averiguar con el culto popular a San Simón y su relocalización en la ciudad de Los Ángeles. Si este se identificaba hace algunas décadas con un territorio, una cultura e incluso un grupo étnico —los mayas *tzutubiles*—, entró hace poco en un proceso de translocalización

y de transnacionalización. Generó nuevas prácticas híbridas —en el marco de las botánicas, por ejemplo—, pero también experiencias de identidad que son nuevas y no están totalmente des-entraizadas.

La fiesta dedicada a San Simón que analizamos presenta una dimensión colectiva, cultural y folklórica. Por eso la referencia a Guatemala como lugar de origen del culto parece central. Todo pasa como si la procesión fuera un modo de afirmar pública y orgullosamente una identidad cultural guatemalteca en una ciudad como Los Ángeles, formada en gran parte por inmigrantes. La religión es el elemento que les permite reivindicar esta identidad y afirmar su diferencia entre los grupos hispanos. Este origen guatemalteco del culto permite a los fieles inscribirse como herederos de una descendencia creyente reconocida. Les brinda legitimidad.

En realidad, el culto fue adoptado por centroamericanos de diversos orígenes nacionales que han experimentado las mismas situaciones migratorias y las mismas dificultades de inserción en el contexto norteamericano. El culto a San Simón, con su origen en un país centroamericano, su historia de migración proveniente de un país alejado, su inscripción en el catolicismo popular y en el mundo de los santos marginales que ayudan a los migrantes ilegales conforman una religiosidad más cercana a estos migrantes centroamericanos. Les permite movilizar nuevos referentes comunitarios. Vemos como los migrantes movilizan un patrimonio religioso anclado localmente en el marco de la migración, lo convierten en un instrumento de colaboración en la ciudad<sup>21</sup> y como las fronteras entre diferentes grupos de migrantes se redefinen. Establecen así nuevas comunidades a través de la práctica religiosa. La patrimonialización del culto a San Simón les ayuda a estructurar una nueva identidad colectiva, a generar representaciones de similitud, creando sentidos nuevos

<sup>21</sup> San Simón permite reunir fieles de diversos países centroamericanos. Se reúnen para hacerle culto, para diversas fiestas, para participar en eventos comunes y establecer vínculos de amistad y de solidaridad.

en sus vidas transnacionales. Y les ayuda también a reforzar las distancias culturales con otros grupos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Ares Queija, B. y Gruzinski, S.  
 1997 Introducción. En Ares Queija, B. y Gruzinski, S. (coords.). *Entre dos mundos: fronteras culturales y agentes mediadores* (pp. 9-11). Sevilla: Escuela de Estudios Hispano-Americanos.
- Argyriadis, K., De la Torre, R., Gutiérrez Zúñiga, C. y Aguilar Ros, A.  
 2008 *Raíces en Movimiento, Prácticas religiosas tradicionales en contextos translocales*. Guadalajara: COLJAL/CEMCA/IRD/CIESAS/ITESO.
- Benat Tachot, L. y Gruzinski, S.  
 2001 *Passeurs culturels. Mécanismes de métissage*. París: Ediciones de la MSH.
- Brisset, D.  
 1995 Supervivencias actuales del baile de la conquista en Guatemala. *Revista de Indias*, (203), 203-221.
- Breton, A., Cazales, A. y Dewever-Plana, M.  
 2002 *Mayas*. Chambray les Tours: CLD Ediciones.
- Castañeda Medinilla, J.  
 1979 Maximón, un caso de magia imitativa. *Guatemala Indígena*, 14 (3-4), 131-142.
- De la Torre, R.  
 2006 Circuitos *mass mediáticos* de la oferta neoésotérica: new age y neomagia en Guadalajara. *Alteridades*, 16 (32), 29-41.
- De Vidas, A. y Vapnarsky, V.  
 2017 Culture: modes d'emploi. La patrimonialisation à l'épreuve du terrain. *Nuevo Mundo Mundos Nuevos*. Recuperado de <http://nuevomundo.revues.org/70090>
- García Canclini, N.  
 1989 *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. Ciudad de México: Grijalbo.

- 2000 La globalización: ¿productora de culturas híbridas? *Actas del III Congreso Latinoamericano de la Asociación Internacional para el Estudio de la Música Popular*. Bogotá. Recuperado de <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>
- Hervieu-Léger, D.  
1999 *Le pèlerin et le converti. La religion en mouvement*. Paris: Flammarion.
- Lothrop, S. K.  
1929 Further notes on indian ceremonies in Guatemala. *Indian Notes*, 6(1), 1-23.
- Mendelson, M.  
1965 *Los escándalos de Maximón. Un estudio sobre la religión y la visión del mundo en Santiago Atitlán*. Guatemala: Tipografía nacional.
- Michalik, P. G.  
2011 Death with a bonus pack. New age spirituality, folk Catholicism, and the cult of Santa Muerte. *Archives des sciences sociales des religions*, (153), 159-182.
- Montoya, M.  
1970 *Estudio sobre el baile de la conquista*. Guatemala: Editorial Universitaria.
- OIM  
2012 *Migration: Perfil Migratorio de Guatemala 2012*.
- Olmos Aguilera, M.  
2008 Las creencias indígenas y neo-indias en la frontera México/USA. *Trace*, (54), 45-60.
- Ordóñez Chipín, M.  
1973 La figura de Judas en el medio guatemalteco. *Guatemala Indígena*, 8(1), 143-172.
- Orellana, S.  
1975 La introducción del sistema de cofradía en la región del lago Atitlán en los altos de Guatemala. *América Indígena*, 35(4), 850-851.
- Pédrón Colombani, S.  
2005 *Maximón, Dieu, Saint ou traître*. Londres : Ed. Periplus.  
2008 El culto de Maximón en Guatemala: entre procesos de reivindicación indígena y de reapropiación mestiza. *Trace*, (54), 31-44.

- 2013 El itinerario de San Simón entre Guatemala y Estados Unidos. Procesos de reapropiación de un santo popular guatemalteco. En De la Torre, R, Gutiérrez Zúñiga, C y Juárez Huet, N. (coords.). *Variaciones y apropiaciones latinoamericanas del New Age* (pp. 209-227). Ciudad de México: CIESAS/El Colegio de Jalisco.
- 2016 Le culte de Maximón entre Guatemala et États-Unis: itinéraire d'un saint controversé. En Duterme, C, Giraldou, M. y Mira, A. (coords.). *Mauvais sujets dans les Amériques* (pp. 149-160). Presses Universitaires du Mirail.
- Petrich, P.
- 2012 Les effets de la transterritorialité dans la migration guatemalteque. *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers ALHIM*, (22). Recuperado de <http://alhim.revues.org/4081>
- Polk, P. A.
- 2004 Botánica Los Angeles. An introduction. En Polk, P. A. (ed.). *Botanica Los Angeles. Latino popular art in the city of Angels* (pp.14-26). Los Ángeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.
- Sanchiz Ochoa, P.
- 1993 Sincretismos de ida y vuelta: el culto de San Simón en Guatemala. *Mesoamérica*, (26), 253-266.
- Tarn, N. y Prechtel, M.
- 1997 *Scandals in the house of birds. Shamans and priests on lake Atitlan*. Nueva York: Marsilio.





TERCERA PARTE  
MIGRACIÓN Y CAMBIO RELIGIOSO



## MIGRANTES CENTROAMERICANOS EN TRÁNSITO: SALUD, MEDICINA Y RELIGIOSIDAD

*Maya Cervantes Martínez*

El contexto en el que se realizan las migraciones de centroamericanos sin documentos a lo largo de México es riesgoso y precario. Existen algunos grupos, instituciones e individuos de la medicina llamada “científica” a los que estos migrantes pueden acudir en caso de malestares o emergencias de la salud. ¿Pero son suficientes? ¿Se tratan con ellos? ¿Cubren todas sus necesidades? En este trabajo, se reflexiona sobre la interacción entre la salud y la religiosidad de algunos migrantes del Triángulo Norte de Centroamérica que siguen la ruta de Casas de Migrantes en territorio mexicano. De esta manera se establece una comparación y un contraste entre los modelos de atención a la salud a los que recurren algunos migrantes en su lugar de origen y durante el tránsito migratorio, para poder comprender en qué casos se recurre a la medicina científica, en cuáles a la religiosidad y cómo se intersectan ambas. En este análisis se conjuga una mirada desde la antropología médica, que propone la existencia de diferentes modelos de atención a la salud, con la construcción de narrativas y la experimentación de la religiosidad de personas centroamericanas que entran a México de forma irregular, es decir, sin documentos migratorios. De esta forma se intenta dar una mirada a los problemas de salud que padecen estas personas, a las estrategias con las que cuentan para curarse y a la riqueza de las subjetividades que las conforman, donde la religiosidad juega un papel importante no sólo como un modelo de curación,

también es una forma de interpretar los sucesos por los que atraviesan, es un elemento fundamental que los acompaña y alienta durante la migración lo que la hace un componente imprescindible, para muchos migrantes, en la conformación de su salud.

Este trabajo es una aproximación exploratoria basada en la tesis de maestría *Sólo le pido a Dios protección y salud: entrecruce de salud y religiosidad en migrantes centroamericanos indocumentados en su paso por México*. Los entrevistados fueron migrantes centroamericanos en tránsito por México, encargados de Casas de Migrantes y especialistas en la medicina científica. Los centroamericanos procedían de: Honduras (11 personas), Guatemala (tres personas) y El Salvador (una persona), cuyas edades iban de los 17 a los 41 años y de los cuales tres eran mujeres y el resto hombres. Los especialistas en medicina científica fueron tres mujeres y un hombre que atendían a esta población y los encargados de las Casas de Migrantes fueron cuatro hombres y cuatro mujeres. También se realizó observación participante dentro de las Casas de Migrantes. Las entrevistas y observaciones se realizaron en las ciudades de Puebla, Puebla y Apizaco, Tlaxcala, entre febrero de 2015 y febrero de 2016.

Cada año se adentran en México alrededor de 400, 000 migrantes (OIM, 2014), entre mujeres, hombres y niños provenientes de Honduras, Guatemala y El Salvador, ya sea que tengan como destino final Estados Unidos o el mismo México. Las personas que realizan este tránsito conforman grupos heterogéneos puesto que, al provenir de tres países distintos, sus motivos para migrar suelen ser variados y entrecruzados: huir de la violencia, de la pobreza o de problemas relacionados con el medio ambiente (REDODEM, 2017. Estas poblaciones también se pueden adscribir a diferentes grupos étnicos como son: los garífunas, xinkas, mayas, lencas, náhuatl-pipil o mestizos (DIGESTYC, 2007; Ministerio de Educación, 2011; INE, 2013), por mencionar algunos. La diversidad de las poblaciones también abarca la sexual y la religiosa (compuesta en su mayoría por católicos y protestantes). Ésta última adscripción es la que to-

mará mayor relevancia en este trabajo, además de que puede ser transversal a los grupos por nacionalidad, género, edad, etnicidad y diversidad sexual.

Con esta información se quiere aclarar que las personas que cruzan por México, son diversas y debido a esto, tienen sus propias especificidades correspondientes a sus necesidades y estrategias de salud durante el tránsito migratorio, sin embargo, tienen también puntos en común, puesto que muchos de ellos comparten experiencias similares cuando atraviesan México y es en estas similitudes en las que se centrará este capítulo para comprender el entrecruce de salud y religiosidad que tienen estas poblaciones, en las circunstancias móviles, precarias y riesgosas del cruce migratorio por México.

## I. CONCEPCIONES SOBRE LA SALUD Y LA RELIGIOSIDAD

Para comprender la coexistencia, traslape y oposición entre la salud y la religiosidad en las narrativas de los migrantes centroamericanos, es necesario comenzar definiendo el concepto de salud, por lo cual se retoma a Castilla (2003: 448) para establecer que la salud es un conjunto de factores que se suelen identificar separadamente, pero que forman un todo: los biológicos, psicológicos y socioculturales, que pueden cambiar según las experiencias que vayan permeando la comprensión del mundo de los sujetos, especialmente los significados sobre el bienestar, lo que causa las enfermedades, la forma de prevenirlas y de curarlas.

Para poder entender a profundidad estas concepciones se eligió la división heurística de Zolla y Sánchez (2010: 26-27) de lo que llaman sistema real de salud, de donde se retoma la concepción de la medicina académica, científica o alópata, la cual también es nombrada medicina hegemónica, ya que como menciona Menéndez (1981), ésta ha permeado tanto en el imaginario como en las prácticas de otros modelos de salud por su efectividad y por las campañas de salud pública principalmente dirigidas des-

de el Estado. Este modelo hegemónico suele no aceptar la inclusión de los modelos subalternos como fuentes legítimas de las concepciones sobre salud, enfermedad o de curación (Press, 1978). Estos otros modelos subalternos, según Zolla y Sánchez (2010), se pueden englobar en medicina tradicional o popular, alternativa o complementaria y autoatención, los cuales suelen ser más flexibles e incorporar elementos de otros modelos para volverse más eficaces. Estos modelos subalternos pueden tener algunos elementos de religiosidad en ellos, sin embargo, para poder realizar una mirada más profunda a la temática tratada, para el análisis en el que se basó este trabajo, se agregó un modelo específico de curación a través de la religiosidad.

La concepción de religiosidad que se usa en este capítulo se centra en la forma en la que los migrantes sostuvieron como la conciben y la experimentan, es decir, no se intenta abarcar la mirada institucional de la religiosidad. Dentro de su narrativa<sup>1</sup> los migrantes muchas veces mostraban distancia de las instituciones y de sus dirigentes, no importando si eran protestantes, católicos o sin religión, pero mantenían ciertas creencias y ritos propios de sus respectivas adscripciones o referencias religiosas. Es por ello que para este trabajo se retoma la concepción de religiosidad popular como el espacio entre diferentes dicotomías construidas heurísticamente: “entre la institución y el individuo, entre la tradición y la modernidad, entre la continuidad y el cambio, que plantea el hecho de que si bien la experiencia de lo religioso es cada vez más desinstitucionalizada, ésta no se experimenta de manera aislada e individual, sino inmersa en una experiencia colectiva y social” (De la Torre, 2013: 17). Asimismo, se retoma a James (1994) para mostrar que la forma en la que se experimenta la religiosidad puede ser de una manera personali-

<sup>1</sup> Se pudo observar que, en la práctica, los migrantes en su mayoría reconocían como autoridades y figuras de confianza a sacerdotes y pastores, de igual forma concebían como lugares sagrados y seguros a las iglesias y templos protestantes, por lo que el distanciamiento de ellos en sus narrativas no invalida el reconocimiento de que pueden ser intermediarios de la divinidad y de que están en una situación oblicua de poder con respecto a ellos.

zada en la que no se necesita de intermediarios institucionales para tener una comunicación con Dios ni un acercamiento a lo divino. Estos conceptos no buscan establecerse como verdades absolutas, sino ser guías que ayuden a comprender el fenómeno que se estudia y abonen a la discusión sobre el tema.

Es importante señalar que la información proporcionada por las entrevistas aportó datos que fueron construidos entre quien hace la investigación y el entrevistado, en contextos socioculturales específicos (Charmaz, 2000). Esa construcción tiene que ver con las preguntas que se formulan, con el lugar en el que se realizan, quién las hace y las razones para hacerlas, pero sobre todo tiene que ver con la persona que responde y que al hacerlo, realiza un ejercicio reflexivo sobre eventos pasados, los cuales ordena, edita e interpreta según las circunstancias por las que esté atravesando y sus propias razones para contestar a las preguntas, por lo que las narrativas pueden variar a través del tiempo o cuando cambien las circunstancias en las que se encuentra la persona entrevistada (Lindón, 1999). Incluso hay autores como Ong (2006) quienes sostienen que elementos culturales tan importantes como los mitos pueden irse actualizando para coincidir con la vida contemporánea del pueblo que los alberga. Por lo que la variación de las narrativas a través del tiempo no sería algo difícil de concebir. Esto no le resta veracidad a las narrativas, dado que se entrevistaron a tres grupos diferentes de personas (migrantes, encargados de las Casas y especialistas de la salud) para tener una mirada más amplia de la problemática y en cada grupo de entrevistas se buscó llegar a la saturación teórica (Strauss, 2003). Se hace esta acotación para remarcar que los datos que se presentan corresponden a una parte de la realidad de la migración centroamericana, que se realiza sin documentos migratorios y que puede ayudar a comprender mejor. Se trata de un espacio que podría corresponder con los rasgos de liminalidad propuestos por Turner (1988) en el que un grupo de personas salen de su estructura habitual, para encontrarse en un espacio donde experimentan grandes retos y sufrimientos separados de sus anclajes sociales habituales, y que son afrontados

debido al sueño de reintegrarse a la estructura, en este caso a una reinserción comunitaria en un lugar pensado como más seguro y donde se tendrá una vida mejor.

## 2. ANTES DE LA MIGRACIÓN

Para entender lo que sucede durante el tránsito migratorio, es necesario remontarse a la caracterización de las poblaciones, antes de partir en los dos aspectos que se tratarán en este trabajo: la salud y la religiosidad.

Aunque aparentemente la mayoría de las poblaciones de Guatemala, Honduras y El Salvador tiene derecho a servicios de salud que garantizan sus respectivos Estados, es una minoría quienes cuentan con seguridad social o acceso a servicios de salud estatales en sus lugares de origen (Bermúdez-Madriz et al., 2011: 21; Becerril-Montekio y López-Dávila, 2011; Acosta et al., 2011). Esto explica el porqué de los 4, 490 migrantes del Triángulo Norte Centroamericano que se encontraban en tránsito por México y que respondieron a la EMiF-Sur en 2015, sólo dos contestaron afirmativamente a la pregunta de si contaban con seguridad social. Estas poblaciones que migran no cuentan con acceso a servicios de salud públicos, por lo que, desde sus lugares de origen, representan poblaciones vulnerables a la enfermedad y tienen que encontrar estrategias prevenir o curarse las enfermedades.

Entre las razones que dieron los migrantes para no acudir a estas instituciones cuando tienen derechos, es porque no hay medicina, no hay espacio en los hospitales para consultas o tratamientos, gastan mucho dinero en el tratamiento o los médicos menosprecian la enfermedad de los pacientes. Otra opción dentro de la medicina hegemónica podría ser acudir a médicos particulares, pero debido a lo señalado anteriormente y a la falta de recursos económicos tampoco van regularmente con ellos. Las estrategias alternativas que refirieron los entrevistados, fueron buscar ayuda en los modelos no hegemónicos, que van desde



consultar a los sobadores para curarse de enfermedades no reconocidas por la medicina hegemónica (como el empacho), recurrir a la autoatención a través, por ejemplo, del uso de té, o simplemente no acudir al médico ya que piensan que sería una pérdida de tiempo y de dinero. Debido a esto, preferían ir con los especialistas cuando su situación fuera considerada grave o les imposibilitara realizar su vida diaria.

Los migrantes no asociaron con ninguna religión las enfermedades y curaciones para las que buscaron ayuda en médicos populares y académicos, por lo que siendo creyentes en diferentes religiones (como católicos o protestantes) podían recurrir a cualquiera de ellas. Sin embargo, sí hubo una parte de los entrevistados que manifestaron haber sido testigos de sanaciones a través de la fe. Entre estas enfermedades se encontraron discapacidades físicas y cáncer, las cuales ya habían sido tratadas previamente por médicos académicos sin haber obtenido los resultados deseados.

En este último punto es donde se empieza a vislumbrar el entretrejo de la salud con la religiosidad y que ésta es una de las opciones que se encuentran disponibles como forma de atención a la salud en sus lugares de origen, especialmente en los casos mencionados, cuando los médicos académicos habían desahuciado a los enfermos.

Así que, para comprender cómo esta forma de interpretar la salud tiene relevancia en los distintos grupos humanos centroamericanos, se debe señalar que la mayoría de las poblaciones del Triángulo Norte de Centroamérica se adscriben a creencias religiosas de base cristiana en diferentes proporciones: Guatemala 50 % católicos y 41 % protestantes; Honduras 46 % católicos y 41 % protestantes y; El Salvador 50 % católicos y 36 % protestantes (Pew Research Center, 2014: 12). Poco menos de la mitad de los creyentes en los tres países se afilian a religiones protestantes y en un porcentaje ligeramente más elevado se sitúan los católicos. El país con menos afiliados a religiones es El Salvador, que alcanza 12 % de la población, sin embargo, no se especifica si estas personas creen o no en Dios.

Las poblaciones de creyentes del Triángulo Norte de Centroamérica muestra altos porcentajes de compromiso con su religión (media de los tres países 54 % para los católicos y 70 % para los protestantes) y que cree que es posible una sanación divina (media para los tres países de 48 % para los católicos y de 67 % para los protestantes) (Pew Research Center, 2014: 13 y 17). “Es decir, que oren diariamente, asistan a servicios religiosos al menos una vez a la semana y consideren que la religión es muy importante en su vida” (Pew Research Center, 2014: 17). Además, una gran parte de la población asegura haber presenciado una sanación divina especialmente entre las poblaciones protestantes de los tres países.

Y es que la sanación y los milagros para los enfermos tienen cabida e incluso un lugar primordial dentro de los cultos protestantes y católicos. Como menciona Garma (2000) la sanación por fe puede corresponder, como en el caso de los pentecostales, a uno de los dones del Espíritu Santo. Garma continúa explicando que, la sanación se da típicamente a través de la fe y la oración y la persona o congregación que realizan la sanación reciben a Dios y es Él quien a través de ellos sana el alma y a su vez el cuerpo. Los sanadores suelen ser elegidos por su devoción y la forma en la que sanan es poniendo sus manos en la persona enferma al mismo tiempo que realizan oraciones, leen la *Biblia* o incluso manifiestan otro de los dones del espíritu que es hablar en lenguas.

En el caso de los católicos, hay cultos como el de Renovación Carismática Católica que puede tener parecidos con el pentecostal, relacionados con la búsqueda de los dones del Espíritu Santo, donde se realizan misas de sanación a través de oraciones y rezos que pueden llevarse a cabo fuera de las iglesias y sin la presencia de sacerdotes (Franco, 2000). Sin embargo, la mayoría de los católicos no se adscriben a cultos carismáticos. En cambio, algunos de los rituales más comunes dentro del catolicismo son pedir a un santo o virgen que conceda la salud a través de un milagro, realizando oraciones y rezos, a veces se utilizan también veladoras y se pueden usar otros elementos como fotografías,

listones o notas con los datos del enfermo y lo que se le pide a la divinidad. También se suelen hacer promesas o mandas que se cumplirán cuando el milagro sea concedido.

Teniendo como base estos contextos de salud y religiosidad, donde hay poco acceso a los servicios médicos académicos, especialmente los proporcionados por el Estado y donde la creencia en la sanación divina forma parte importante del sistema de creencias de una gran parte de las poblaciones del Triángulo Norte Centroamericano, es que inicia el trayecto migratorio de muchos de ellos.

### 3. EL TRAYECTO MIGRATORIO

Existen diferentes estrategias de desplazamiento a las que recurren los migrantes centroamericanos en tránsito irregular, muchas de ellas dependen del dinero con el que cuenten (Chávez y Landa, 2012), de las redes sociales que tengan y de su conocimiento tanto de las leyes como del territorio mexicano. Para la información plasmada en este capítulo, se entrevistaron a personas que se desplazaban mayormente en tren o caminando y que usaban el sistema de Casas de Migrantes. Esta forma de desplazarse por México afectaba directamente su salud, ya que causaba daños específicos<sup>2</sup> y también estaba relacionada con las estrategias que buscaban para curarse.

Como se ha documentado en numerosas fuentes (véase Foote y Small, 2013; Morales, 2014; REDODEM, 2017), el recorrido que tienen que hacer los migrantes centroamericanos que se adentran en México sin documentos migratorios es riesgoso debido a los peligros a los que se enfrentan, y que se ven incrementados por los imaginarios sobre lo que suponen la migración y los migrantes, así como por políticas públicas, acciones estata-

<sup>2</sup> Se debe pensar que distintas formas de traslado podrían ocasionar diferentes daños a la salud, por ejemplo, las personas que viajan en contenedores de tráileres presentarán otras problemáticas a las entrevistadas que viajaron en tren y caminando, aunque habrá puntos de encuentro.

les y civiles que devienen de estos imaginarios (Ruiz, 2005). Estos peligros pueden ser de diferentes naturaleza: medio ambientales (tienen que lidiar con temperaturas extremas, diferentes tipos de ecosistemas y transitar largas distancias, a veces alejadas de poblaciones donde pueden padecer de deshidratación y hambre); accidentes (caídas del tren, lesiones por caminar o correr largas distancias o por tropiezos); enfermedades (chikungunya, tuberculosis o infecciones estomacales), y violencia (robo, asalto, discriminación, extorsión, violación sexual, secuestro o tortura). En una encuesta realizada por Médicos Sin Fronteras en 2015 a 467 migrantes, se encontró que el 63.8 % habían sufrido algún tipo de violencia durante el tránsito migratorio y aproximadamente el 33 % de las mujeres habían sido víctimas de abusos sexuales (MSF, 2017: 5), mientras que la REDODEM registró en el año 2016 4, 798 casos en los que migrantes del Triángulo Norte de Centroamérica habían sido testigos o víctimas de algún delito<sup>3</sup> (REDODEM, 2017: 99), estos actos de violencia son ejecutados por el crimen organizado, criminales oportunistas, personas de las poblaciones por las que van pasando, agentes del Estado mexicano y otros migrantes.

Este recorrido también es precario, ya que los migrantes tienen redes sociales frágiles o esporádicas (Baltazar, 2014), van con poco dinero y el interés del Estado mexicano está centrado en que no lleguen a Estados Unidos, más que protegerlos de actos criminales o asegurarles una atención médica que responda a sus necesidades. Por lo que este recorrido se suele hacer de forma clandestina, lo cual incrementa la precariedad y los riesgos.

La migración también tiene una naturaleza móvil. El migrante tiene una idea de a dónde se quiere dirigir e intenta llegar a ese lugar. Esta es una de las razones por las que no puede o quiere quedarse mucho tiempo en un lugar, otras razones son porque en las Casa de Migrantes normalmente se pueden quedar

<sup>3</sup> Los primeros cinco delitos más cometidos contra migrantes según el registro de REDODEM fueron en orden descendente: robo, lesiones, extorsión, secuestro y abuso de autoridad (REDODEM, 2017: 100).

sólo dos noches —salvo casos especiales—, por el miedo a la deportación, para evitar a los grupos criminales, por no contar con trabajo ni dinero o porque en otros lugares ya tiene redes a las cuales integrarse.

Las mismas condiciones riesgosas, precarias y móviles en las que se realiza la migración y que causan daños a la salud a los migrantes irregulares, también les dificulta el acceso a los servicios de salud estatales mexicanos o seguir el tratamiento médico recomendado. Médicos Sin Fronteras registró entre 2013 y 2016 haber ofrecido 33, 593 consultas médicas y de salud mental a migrantes a lo largo de México (MSF, 2017: 7), lo cual es un indicador de la vulnerabilidad de esta población y de la urgencia en la atención a la salud de los migrantes sin documentos que atraviesan México.

#### 4. LA SALUD Y LA RELIGIOSIDAD

Los entrevistados reconocieron en primer lugar el continuo salud-enfermedad-atención a la medicina académica, es decir, de acuerdo con lo señalado anteriormente por Menéndez (1981), esta medicina tiene un lugar hegemónico en su concepción de la salud y su forma de tratarse las enfermedades.

En el mismo sentido, uno de los médicos entrevistados mencionó que las enfermedades más comunes que presentan los migrantes a los que atienden son: enfermedades respiratorias, enfermedades estomacales con síntomas como la diarrea, contusiones especialmente en el tórax y en la cara, micosis en la piel y pacientes con enfermedades crónicas como diabetes e hipertensión, no se mencionaron enfermedades correspondientes a otros modelos de atención como el popular.

Los especialistas de la salud entrevistados observaron que algunos migrantes enfermos ya habían recibido atención previa con su medicación correspondiente en otras Casas de Migrantes y otros más se habían automedicado. Por lo menos en una de las Casas de Migrantes observadas, los médicos realizaban pruebas de VIH, embarazo, detecciones de dengue, paludismo, chikun-

gunya y tuberculosis, de forma voluntaria y bajo consentimiento y si alguien resultaba positivo en alguna prueba se le turnaba el tratamiento correspondiente. Por su parte, algunos encargados de las Casas mencionaron que habían referido a instituciones médicas como Cruz Roja u hospitales los casos de embarazo, amputaciones y fracturas. En el mismo sentido, tanto los especialistas de la salud como los encargados de las Casas de Migrantes, también concebían a la medicina académica como hegemónica dentro de su imaginario de la salud.

Los migrantes se concebían a sí mismos en su mayoría como sanos, sin haber pasado grandes problemas de salud durante el tránsito migratorio. Esta narrativa va de acuerdo con lo que se había mencionado antes sobre la reticencia a acudir a los servicios de salud estatales desde su lugar de origen hasta que la enfermedad les impidiera realizar sus tareas cotidianas, en este caso, continuar el trayecto.

Al indagar un poco más se supo que algunos migrantes habían padecido hambre, sed, esguinces de tobillo, rozaduras en las piernas y heridas en los pies. Otros habían enfermado de chikungunya, a varios los habían robado o asaltado con violencia, muchos habían sufrido discriminación, ansiedad, tristeza y miedo. Cada vez que podían, los migrantes acudían a servicios académicos para poder curarse. Entre ellos resaltan los ofrecidos por paramédicos y los servicios proporcionados dentro de las Casas de Migrantes o canalizados a algunos centros de atención como Cruz Roja.

Por miedo a la deportación, a alejarse de la ruta migratoria, o por no considerar grave su enfermedad y contar con poco dinero, muchos de los migrantes preferían atenderse con lo que tuvieran a la mano, como vendas, yerbas que encontraban en el camino, medicina que traían o la adquirían en farmacias. Algunos aguantan el malestar pensando que deben llegar a una Casa de Migrantes donde los puedan auxiliar, o que más adelante el malestar disminuirá o se irá.<sup>4</sup> En estos momentos de dolor o

<sup>4</sup> No se puede soslayar el papel que juega en la salud y en la supervivencia en general el apoyo que reciben de la población de los lugares por los que van

fiebre, lejos de la medicina académica, o de cualquier otro modelo de atención a la salud, también se invocó a Dios para curarse y para poder tener la resistencia de aguantar los malestares hasta llegar a un lugar donde pudieran recibir atención médica o hasta el punto esperado dentro de su trayecto migratorio como se muestra en su testimonio Roger, un hondureño de 30 años:<sup>5</sup> “Gracias a Dios Él me da mucha salud. He caminado las veces que me toca y me he sentido bien saludable. Cuando me he querido enfermar siempre [pido]: Dios mío no me desmayes mi cuerpo porque tengo que llegar a mi destino” (R., comunicación personal, 11 de enero de 2016).

La salud mental a menudo era dejada de lado al no concebirse como parte integral de la “salud”. La mayoría de los migrantes reconocía que nunca había ido al psicólogo y no pensaban que fuera necesario. Solo hubo un caso, Hernán (40 años) que, desde su lugar de origen (Honduras), aseguraba haber acudido con un psicólogo pues dijo haber consumido drogas y huyó de su tierra por amenazas de muerte. Hernán había estado en Honduras en un centro de rehabilitación que usaba la religiosidad como punto medular del tratamiento, por lo que vinculaba el ser mejor persona, con haber recibido una sanación de Dios que desde su punto de vista lo libró de las drogas y otras conductas que consideraba nocivas, según confiesa en su testimonio sobre la posibilidad de haber presenciado sanación por fe:

Yo era uno de ellos. Yo era alcohólico, era drogadicto [...] sí llegué a entender las cosas y en verdad abrí mi corazón y pues mi familia cristiana me llevó allí [a un centro de rehabilitación]. Y allí empecé unos días a ver mi cambio porque yo todo lo que ganaba yo no lo compartía con mi familia pues todo era para cantina [...] Pero por obra de Dios [...] cumplo tres añitos de

---

pasando. La mayoría de los migrantes sostuvieron que, aunque hubo gente que les mostró xenofobia y los discriminó, otros les proporcionaron comida, agua, dinero, así como apoyo emocional y espiritual.

<sup>5</sup> Todos los nombres fueron cambiados para proteger la identidad de los entrevistados.

andar ya sobrio. Y en este camino [migratorio] uno se encuentra cosas que no te dicen que vas a pasar [...] ya la maldad uno la lleva y uno sigue gracias a la obra que hace Dios, también ha sido por la obra que hizo Dios en mí [...] Yo era una persona acostumbrada a salir a cualquier hora de la noche pues gracias a mi Padre ya no es así. Porque hoy mi familia ya no piensa que no estoy en la casa que ya ando por allá. Que ya saben que ando buscando [...] que simplemente ya he cambiado. Robaba, cortejaba la mujer de otro [...] A veces tenemos un día como esos y en el camino tenemos compañeros que, si lo hacemos de corazón, es la verdad, una oración ayuda. Y tenemos personas que venimos a ayudar a estar bien y vienen otros y empiezan a decirles cosas y así hasta atacarlos [...] gracias a Dios nos ha cuidado porque digamos llega Migración y nosotros venimos al tanto [...]

—Entrevistadora: ¿Usted ha ido al psicólogo o ha tenido tratamiento psicológico, terapias o algo así?

Hernán: Sí, cuando estuve internado para dejar los vicios. Allí me tuvieron con un psicólogo. De manera que yo la forma en que pudiera hacerle para retirarme de las drogas porque sí estaba metido en las drogas. Como le podía yo hacer para retirarme de las drogas. Y todo lo que me recetaron ha resultado porque lo puse en práctica yo mismo (H., comunicación personal, 6 de enero de 2016).

La sanación desde el punto de vista de los creyentes, como los pentecostales, dentro de los centros de rehabilitación, es un proceso en el que el enfermo (en este caso el usuario de drogas) se encuentra en esa condición porque no conoce o no ha aceptado a Dios ni vive de acuerdo a la interpretación que tienen de una vida conforme a Sus enseñanzas, por lo que se busca que cambie su conducta a través de acciones como la oración, las alabanzas, la lectura de la *Biblia* y la restricción de conductas consideradas contrarias a Dios para que logre sanarse integralmente —también su cuerpo— desde el alma (Olivas y Odgers, 2015).



De esta forma, en la visión de Hernán sobre la salud coexistía en sus referentes la idea hegemónica en la que era necesario un médico académico para curar las enfermedades, la sanación de Dios y el apoyo psicológico para poder lidiar con enfermedades mentales.

Hubo otros casos en los que no se buscó ayuda psicológica directamente, pero sí les proporcionaron medicina para lidiar con el terror ocasionado por ver como asesinaban a familiares en su lugar de origen y con el miedo y tristeza que provocaban el trayecto migratorio. En estos casos se consiguieron ansiolíticos o se administraron tés de valeriana. Otro punto importante para poder hacer frente a los males emocionales o mentales, fue la oración. Un migrante que había perdido una pierna prefería la oración a la atención psicológica, según afirma Gabriel, el encargado de una Casa de Migrantes en Puebla:

yo creo que, por su corte evangélico, él nunca quiso recibir atención psicológica y decía que Dios lo ayudaba o la oración y pues eso era parte del plan de Dios, en esa parte, entonces ponía su fortaleza en Dios, yo en esa parte no estoy peleado porque digo yo también creo en Dios. Sin embargo, los últimos días yo lo veía como que entraba esa parte de depresión. Pero nunca quiso recibir atención psicológica (G., comunicación personal, 8 de enero de 2015).

La oración normalmente se practicaba en solitario, aunque los migrantes fueran viajando en grupo, antes de dormir o antes de comenzar el trayecto de cada día, era una oración de protección que tranquilizaba, que alejaba de la mente los problemas pasados, presentes y futuros por un momento, que ayudaba a dar certeza de que las vivencias de ese trayecto tenían un sentido, que la migración no la realizaban solos, sino con la compañía de Dios, alguien a quien le importaban y quien los escuchaba sin importar sus acciones anteriores como comentaba Carlos (hondureño de 27 años): “A Dios no le importaba si tú eres un drogadicto, un alcohólico, un de la calle. A Él no le importaba, Él

te recibía de buena manera” (C., comunicación personal, 12 de agosto de 2015). Gilberto (19 años) otro hondureño, habla de un ejemplo de oración durante el tránsito migratorio, donde denota la importancia de dar certidumbre ante los posibles peligros futuros: “pues llegar sano al destino. De mi Padre que nos dé protección a los cuatro en el camino, para que no nos pase nada malo y gracias a Dios no nos han asaltado ni nada” (G., comunicación personal, 7 de enero de 2016).

En este mismo sentido, las formas de prevenir los daños a la salud eran variados, como acudir al médico antes de iniciar el trayecto migratorio. Pero solo en casos muy contados, como aquel de la familia que iba a desplazarse con su hijo de tres años o dos migrantes que tenían padecimientos previos y tenían dudas sobre si podrían completar el camino.

Lo que todos los entrevistados, tanto protestantes, católicos o no afiliados a alguna religión hicieron fue orar con sus familias en sus casas. La oración como ritual de despedida y protección ya había sido registrado antes por Rigoni (2008) y Hagan (2012). Los entrevistados manifestaron realizar el ritual sin intermediarios institucionales, tampoco haberlo hecho especialmente en lugares designados como sagrados por las instituciones, sino en la intimidad de sus casas y acompañados de sus familias, como dijo Héctor (hondureño de 31 años): “Especialmente no fuimos a la Iglesia, hicimos una oración en casa mi mamá, mis hermanas, mi familia, la de ella [su esposa]. Estar encomendados a Dios pues” (H., comunicación personal, 30 de julio de 2015). Este ritual tampoco incluía promesas, mandas ni uso de veladoras, podía estar acompañado de biblias, imágenes religiosas y rosarios. Se debe enfatizar que la oración no era exclusivamente para la salud, sino para una protección general que también les permitiera a los migrantes llegar al destino deseado. Así, este ritual es una forma de despedida (Rigoni, 2008) y también una manera de dar certeza y seguridad ante los riesgos conocidos y desconocidos que implica para ellos el atravesar México. Asimismo, algunos de los migrantes llevaron consigo elementos materiales a modo de protección sobre todo biblias (especial-

mente en el caso de los protestantes), imágenes religiosas y rosarios (en el caso de los católicos).

Por el lado de la medicina académica, y más vinculado con la autoatención, los migrantes llevaron consigo medicinas, algunas recetadas por médicos académicos y otras adquiridas sin recetas, entre las que se encontraban ansiolíticos, vitaminas y analgésicos.

En muchos casos, al ser robados o asaltados, los migrantes son despojados de estos objetos de protección y curación, tanto las medicinas como los objetos religiosos, por lo que, en esos momentos, el único elemento que les queda es la oración, a la que muchos se aferran hasta poder conseguir la medicina y/o los elementos religiosos materiales para llevar consigo.

En la narrativa de los migrantes, esta forma de experimentar la cercanía con Dios de manera individual no es exclusiva del trayecto migratorio. La mayoría de los migrantes sostuvo que no creía en las iglesias. Algunos aseguraban que estaban desilusionados debido a la corrupción que habían observado en ellas, otros se acercaban a la conceptualización de James (1994) y concebían la religiosidad como algo más personal, una relación directa entre Dios y ellos, en la que ni los ministros religiosos ni la institucionalidad de las iglesias tenían cabida. Así, la distribución de adscripciones religiosas entre los entrevistados fue: cinco católicos, cuatro protestantes (identificados como evangélicos o cristianos), una que refirió asistir a la iglesia del Rosario, pero no especificó la religión, cinco sin adscripción religiosa y uno de fe *baha'i*. Sin importar las diferentes adscripciones religiosas, todos sostuvieron creer en Dios, quien era capaz de escucharlos y protegerlos.

Sobre la concepción de los migrantes en la intersección de la salud y la religiosidad, algunos de ellos, creían posible la sanación a través de la fe, otros confiaban en Dios, pero veían necesario que se acudiera a un médico académico para su atención. Ninguno de ellos creía que exclusivamente Dios podía sanarlos o curarlos de las enfermedades que adquirirían durante el trayecto migratorio, sin embargo, la religiosidad estuvo presente y fue constante como forma de protección y en algunos casos como

curación durante el tránsito: como en casos de dolores de cabeza o fiebres.

Tanto los migrantes como los encargados de las Casas de Migrantes que creían en Dios tenían pensamientos similares respecto a los alcances de la fe en Dios y la curación durante el trayecto migratorio. Creían en Dios, pero también en la medicina académica. No encontraban contradicción en creer en los dos y le daban prioridad a la atención médica académica en lo que respecta a la salud. En ese sentido, dentro de las Casas de Migrantes hacían todo lo que les permitían sus recursos económicos, humanos y legales para asistir a los migrantes. En primer lugar, les proveían de los servicios vitales: comida, ropa, un lugar para dormir, espacios para asearse, atención médica, en segundo lugar, había espacios para convivir y poder relajarse un poco, personas dispuestas a escucharlos, asesoría legal sobre temas del territorio, transportes, peligros y ubicación de otras casas de Migrantes. Cuando era necesario había mediación con instituciones del Estado, todo esto se intentaba lograr, como se mencionó antes, en un periodo corto, a excepción de algunos casos particulares que pasaban más tiempo en las casas. Dado el tiempo que pueden estar los migrantes en las Casas y a los recursos con que cuentan éstas, no todos solicitaban el total de los servicios o les resulta posible recibirlos. Tampoco es posible darles terapias psicológicas directamente (como mencionó una psicóloga en una de las Casas), ya que “se podían quedar procesos abiertos”, sin embargo, a veces se organizaban grupos de conversación en los que iban los migrantes de forma voluntaria para hablar sobre sus experiencias migratorias o sobre algún tema que les interesara. Una vez más, aquí se vislumbra la oración como alternativa para lidiar con la salud mental, para poder asimilar las experiencias que han pasado entre los migrantes que no acudían a los grupos de conversación. Asimismo, los servicios que ofrece la Red de Casas de Migrantes hacen una gran diferencia en la salud de los migrantes que acuden a ellas y en la visibilización de la violencia por la que transitan.

Es indudable que las Casas son parte de las redes de muchos migrantes, las cuales, les resultan atractivas, no sólo por los ser-

vicios que proveen, también debido a sus fundamentos religiosos.<sup>6</sup> En este mismo sentido, se puede subrayar también que los vínculos que se forjan durante el trayecto migratorio son muy importantes para la salud, incluso pueden resultar vitales. De la misma forma, las redes que forjan los migrantes entre pares, pueden estar basadas en sus ideales religiosos sobre lo que consideran bueno y malo.

A propósito de la salud y las redes de migrantes, Achotegui (2006) sostiene que el síndrome de Ulises es un mal que aqueja a los migrantes, en quienes debido a sus características específicas se conjugan sensaciones de soledad, fracaso y terror, en un ambiente extremo de pobreza y marginación con varios estresores que se repiten constantemente y pueden dejar al sujeto con la sensación de que no tiene control, lo cual se intensifica o es posible debido a que estos sujetos no tienen “redes de apoyo social” lo suficientemente fuertes para subsanar estos graves problemas (Achotegui, 2006: 66-67). De esta forma, los migrantes entrevistados lograban en parte ir recuperando su salud o incluso sobrevivir, debido a esas redes que iban construyendo entre pares y con quienes atendían las Casas de Migrantes, aunque fueran de corta duración.

## CONCLUSIÓN

Los migrantes centroamericanos indocumentados que se internan en México vienen huyendo de la violencia y la pobreza, mayormente. En su lugar de origen tienen poco acceso a servicios de salud académica y en muchos casos han perdido la confianza en las instituciones médicas. De igual modo otros desconfían de las instituciones religiosas, empujando a estas poblaciones a buscar alternativas, muchas veces personalizadas para cubrir sus necesidades tanto de salud como espirituales.

<sup>6</sup> Se observó que hay migrantes que no pasan por el sistema de Casas de Migrantes, conocer sus razones sería tema de otra investigación.

La desconfianza en las instituciones religiosas no merma la fe de los migrantes en Dios. La religiosidad que experimentan se percibe como separada de la institución como menciona De la Torre (2013) y como señala James (1994) es mayormente personalizada, puesto que la mayoría viaja lejos de sus redes y por un camino sumamente riesgoso y desconocido que les obliga a mantenerse hipervigilantes y desconfiados, en donde sólo Dios es su guía, compañía y certeza durante el camino. Pero su religiosidad mantiene características compartidas socialmente como son la oración como forma de comunicación con Dios y el reconocimiento de elementos materiales con propiedades sagradas como son las biblias, rosarios y misales.

Como se mencionó al principio, siguiendo a Castilla (2008) la salud implica un bienestar total que va más allá de lo biológico, está conformado también por elementos emocionales y sociales en un contexto cultural. Es por ello que una de las estrategias que utilizan para curarse, especialmente cuando la medicina académica no les da resultado, es tener fe en Dios y orar para obtener resultados positivos. Durante el tránsito migratorio se multiplican algunas de las circunstancias riesgosas y precarias que tenían en su vida desde su lugar de origen y se suman otras, por lo que el uso de la religiosidad no es una opción desconocida para estas poblaciones, pero a veces se vuelve la única que les queda.

Los migrantes entrevistados encontraron en México auxilio en instituciones de medicina académica a través de hospitales, clínicas, médicos particulares, farmacias, paramédicos y dentro o a través de las Casas de Migrantes. Sin embargo, estas instancias no son suficientes para atender las graves necesidades de salud de los migrantes, porque se les niega la atención, por desconocimiento de donde están localizadas, por miedo a la deportación o a no ser atendidos, por falta de dinero o por la necesidad de continuar con su camino.

Teniendo estas circunstancias de contexto, pero no solamente debido a estas carencias, la religiosidad para lograr la curación o prevenir las enfermedades toma un papel importante. De esta

forma la oración sirvió explícitamente para curar daños a la salud, especialmente cuando no tuvieron acceso a medicina académica y fue particularmente socorrida por los protestantes. Asimismo, la religiosidad principalmente a través de la oración, y en segundo lugar de la portación de elementos religiosos, fue importante para todos. El uso de biblias y misales era lo más común entre los protestantes, mientras que la portación de rosarios y estampas de santos y vírgenes milagrosas fueron elementos que preferían los católicos para prevenir enfermedades, accidentes y otros factores que les hicieran perder la salud y no alcanzar sus objetivos. De igual forma la oración y la fe fueron muy importantes en la salud mental, para ayudarlos con el miedo, el estrés, la soledad, la incertidumbre y para superar momentos traumáticos.

Se debe destacar el papel de las redes sociales para mantener o mejorar la salud. Dentro de estas redes la religiosa fue una central puesto que los migrantes entrevistados aseguraban creer en Dios, sin importar demasiado su adscripción religiosa y en ese mismo tenor, acudían a las Casas de Migrantes, si bien porque les brindan ayuda vital, el que lleguen a ellas solo una parte de los migrantes, puede estar relacionado con la identificación de esos lugares como espacios vinculados a lo sagrado o a instituciones religiosas (al estar dentro o cerca de iglesias y dirigidas o asesoradas por sacerdotes, en el caso estudiado). Así, migrantes protestantes podían acudir con respeto a orar a las iglesias católicas de las Casas o a entrevistarse con los sacerdotes. Otro ejemplo de vínculos resultantes de la migración y relacionado con la religiosidad, es el que se forja entre los mismos migrantes con creencias religiosas afines (no necesariamente de la misma religión). Entre ellos se acompañaban y se cuidaban al menos durante alguna parte del trayecto, compartiendo su visión sobre lo que consideraban bueno y malo, muchas veces relacionado con una visión particular del cristianismo, pero compartida entre ellos.

De la misma forma, se debe tener en cuenta que las narrativas descritas durante el trayecto migratorio, hablan de un pasado en el que se desligan muchas veces de las instituciones religiosas y

en las que su fe en Dios se vuelve personalizada, sin importar a la religión a la que se adscriban. Quizá este recuerdo, sea una modificación del pasado, como propone Ong (2006) sobre las adecuaciones de los mitos orales para que coincidan con el presente. Es decir, en sus relatos puede estar capturado un momento de la identidad religiosa símil al momento de vida riesgoso, precario y móvil en que se encuentran. Es una religiosidad desligada a la institucionalidad y sumamente individualizada. Puede ser un momento de liminalidad en términos de Turner (1988) que al terminarse, se reintegrarán a una estructura religiosa dentro de su comunidad y la ritualidad de la religiosidad podría volver a realizarse junto con otras personas, como mencionaron los migrantes al inicio de sus trayectos sobre orar en familia. De esta forma, como lo propone Lindón (1999) en una nueva reflexión sobre la religiosidad durante el tránsito de los migrantes ya asentados podría variar la percepción del pasado.

Cabe resaltar que la religiosidad en los migrantes va mucho más allá de su uso con motivos curativos, pues también tiene un papel preponderante en la comprensión de la vida y en la asimilación de los eventos por los que pasan durante su recorrido, está relacionada con emociones profundas, con reflexiones, con sus esperanzas y sus miedos e incluso con la proximidad a lo divino sin intermediarios, y es precisamente por todo lo anterior que juega un papel tan importante para su salud en general.

## BIBLIOGRAFÍA

- Acosta, M., Sáenz, M. R., Gutiérrez, B. y Bermúdez, J. L.  
2011 Sistema de salud de El Salvador. *Salud Pública de México*, 53(2), 188-196.
- Achotegui Loizante, J.  
2006 Estrés límite y salud mental: el síndrome del inmigrante con estrés crónico y múltiple (Síndrome de Ulises). *Migraciones*, 19, 59-85.
- Baltazar Cruz, A. I.  
2014 *Vivir de paso y mirando al norte. Identidades y comunidades*



- móviles y contingentes en el tránsito migratorio*. (Tesis de Maestría en Estudios Culturales). El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Tijuana.
- Becerril-Montekio, V. y López-Dávila, L.  
2011 Sistema de salud de Guatemala. *Salud Pública de México*, 53(2), 197-208.
- Bermúdez-Madriz, J. L., Sáenz, M. R., Muiser, J. y Acosta, M.  
2011 Sistema de salud de Honduras. *Salud Pública de México*, 53(2), 209-219.
- Castilla, C.  
2008 Religiosidad y curación en Andalucía: el modelo de la promesa y el exvoto. *Actas de las XXI Jornadas de Patrimonio de la Comarca de la Sierra*, 447-463, Diputación: Huelva.
- Cervantes Martínez, M.  
2016 *Sólo le pido a Dios protección y salud: entrecruce de salud y religiosidad en migrantes centroamericanos indocumentados en su paso por México*. (Tesis de Maestría en Estudios Culturales). El Colegio de la Frontera Norte, A.C., Tijuana.
- Charmaz, K.  
2000 Constructivist and objectivist grounded theory. En Denzin, N. y Lincoln, Y. S. (comps.). *Handbook of Qualitative Research*, Thousand Oaks, California (2.ª ed) (pp. 509-535).
- Chávez Galindo, A. M. y Landa Guevara, A.  
2012 Migrantes en su paso por México: nuevas problemáticas, rutas, estrategias y redes. Ponencia presentada en la XI Reunión Nacional de Investigación Demográfica en México, Sesión: Inseguridad, violencia y movilidad internacional, Aguascalientes, México. Recuperado de <http://www.somede.org/xireunion/ponencias/Migracion%20internacional/147Pon%20Ana%20Ma%20Chavez-Antonio%20Landa.pdf>
- De la Torre, R.  
2013 La Religiosidad Popular. Encrucijada de las nuevas formas de la religiosidad contemporánea y la tradición (el caso de México). *Punto Urbe*, (12), 1-24.

Dirección General de Estadística y Censos

- 2007 Población indígena por sexo según municipio y Población según grupo étnico. En *Población. Características generales, Censo de Población y Vivienda 2007* (Tomo I). El Salvador: Gobierno de El Salvador.

El Colegio de la Frontera Norte, Secretaría del Trabajo y Previsión Social, Consejo Nacional de Población, Unidad de Política Migratoria, Secretaría de Relaciones Exteriores, Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (EMIF-Sur) (2015). *Encuesta sobre Migración en la Frontera Sur de México*. Recuperado de <http://www.colef.mx/emif>

Foote, J. y Small, M.

- 2013 *Inseguridad permanente: abusos contra centroamericanos en México*. Washington: Jesuit Refugee Service USA. Recuperado de [https://www.jrsusa.org/assets/Publications/File/Inseguridad\\_Permanente\\_web.pdf](https://www.jrsusa.org/assets/Publications/File/Inseguridad_Permanente_web.pdf)

Franco, F.

- 2010 Cuerpo y “misticismo” en las Misas de Sanación del Movimiento de Renovación Carismática Católico en Mérida (Venezuela). *Liminar*, 8(2), 71-88.

Garma, C.

- 2000 La socialización del don de lenguas y la sanación en el pentecostalismo mexicano. *Alteridades*, 10(20), 85-92.

Hagan, J. M.

- 2012 *Faith, Hope and Meaning on the Undocumented Journey*. Cambridge: Harvard University Press.

Instituto Nacional de Estadística Honduras (INE)

- 2013 Resultados básicos. *XVII Censo de Población y VI de Vivienda 2013*. Gobierno de la República de Honduras. Recuperado de <http://www.redatam.org/binhnd/RpWebEngine.exe/Portal?BASE=CPVHND2013&lang=ESP>

James, W.

- 1994 *Las variedades de la experiencia religiosa. Estudio de la naturaleza humana* (2.<sup>a</sup> ed). Madrid: Ediciones Península.

Lindón, A.

- 1999 Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social. *Economía, Sociedad y Territorio*, 2(6), 295-310.

## Médicos Sin Fronteras (MSF)

- 2017 Forzados a huir del Triángulo Norte de Centroamérica: una crisis humanitaria olvidada, Ciudad de México. Recuperado de [https://arhp.msf.es/sites/default/files/Informe-MSF\\_Forzados-a-huir-del-triangulo-norte-de-Centroamerica.pdf](https://arhp.msf.es/sites/default/files/Informe-MSF_Forzados-a-huir-del-triangulo-norte-de-Centroamerica.pdf).

## Menéndez, E. L.

- 1981 *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*. Ciudad de México: CIESAS/Ediciones de La Casa Chata.

## Ministerio de Educación

- 2011 Calidad de la Educación y Ampliación de la Secundaria Básica, Banco Mundial. Recuperado de [http://www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu\\_lateral/programas/educacion\\_bilingue/documents/Plan%20Pueblos%20Indigenas.pdf](http://www.mineduc.gob.gt/portal/contenido/menu_lateral/programas/educacion_bilingue/documents/Plan%20Pueblos%20Indigenas.pdf)

## Morales, A.

- 2014 El olvido está en la frontera sur. *Éxodos*. Recuperado de <http://exodus.msf.org/es/mexico.html>

## Olivas, O. y Odgers, O.

- 2015 Renacer en cristo. Cuerpo y subjetivación en la experiencia de rehabilitación de adicciones en los centros evangélicos pentecostales. *Ciencias Sociales y Religión/ Ciências Sociais e Religião*, 17(22), 90-119.

## Ong, W.

- 2006 *Oralidad y escritura. Tecnologías de la palabra*. México: Fondo de Cultura Económica.

## Organización Internacional para las Migraciones

- 2014 Hechos y cifras 2014. Recuperado de [http://oim.org.mx/?page\\_id=90](http://oim.org.mx/?page_id=90)

## Pew Research Center

- 2014 Religión en América Latina: Cambio generalizado en una región históricamente católica. Recuperado de <http://www.pewforum.org/files/2014/11/PEW-RESEARCHCENTER-Religion-in-Latin-America-Overview-SPANISH-TRANSLATION-for-publication11-13.pdf>

Press, I.

- 1978 Urban Folk Medicine: A Functional Overview. *American Anthropologist*, 80(1), 71-84.

Ramírez, J.

- 2004 La religiosidad popular en la identidad cultural latinoamericana y caribeña. En Quezada, N. (ed.). *Religiosidad popular. México-Cuba* (pp. 24-44). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México/Plaza y Valdés Editores.

Red de Documentación de las Organizaciones Defensoras de Migrantes (REDODEM)

- 2017 *Migrantes en México: recorriendo un camino de violencia. Informe 2016*. Recuperado de <https://drive.google.com/file/d/0B2qOr5xTBM2TWjRFbUY1a0x5Rms/view>

Rigoni, F.M.

- 2008 *Reflexiones en el camino del migrante: expresiones, gestos y rituales del pueblo indocumentado y refugiado de Centroamérica hacia El Norte*. Ciudad de México: Comisión Nacional de los Derechos Humanos/Miguel Ángel Porrúa.

Ruiz Marrajo, O.

- 2005 La inmigración indocumentada como metáfora de riesgo en la globalización. *Estudios Sociológicos*, 23(2), 611-636.

Strauss, A. L.

- 2003 Introduction. En *Qualitative Analysis for Social Scientists* (pp. 1-39). Cambridge: Cambridge University Press.

Turner, V.

- 1988 *El proceso ritual. Estructura y antiestructura*. Madrid: Taurus.

Zolla, C. y Sánchez García, C.

- 2010 Modelos de atención a la salud, pueblos indígenas en interculturalidad médica. *Pueblos indígenas e indicadores de salud* (pp. 26-33). Ciudad de México: PUMC/UNAM-OPS/OMS.

# GENEALOGÍA DEL PENTECOSTALISMO EN LA FRONTERA NORTE

*Alberto Hernández y Carlos S. Ibarra*

## INTRODUCCIÓN

El objetivo de este capítulo consiste en hacer un recuento de los orígenes y algunas de las transformaciones más importantes que ha experimentado el pentecostalismo a lo largo de cuatro momentos, con la intención de dar a conocer la relevancia histórico-contextual del componente fronterizo en la consolidación de las iglesias evangélicas-pentecostales y neopentecostales en el norte de México durante las primeras décadas del siglo XXI (Hernández, 2002). Teniendo en cuenta que hace más de un siglo que el pentecostalismo irrumpió en el mundo de la cristiandad, su trayectoria se ha caracterizado por una diversidad de cismas y conflictos, aunque esto no ha representado un obstáculo para su crecimiento, sino que es un componente importante en la expansión del movimiento cristiano evangélico en México en las últimas décadas. No se puede hablar de pentecostalismo en México sin tomar en cuenta la frontera norte del país, un territorio que ha vivido de cerca el arribo de esta expresión religiosa como quizá ninguna otra región. El establecimiento de los primeros movimientos, específicamente pentecostales, se dio en gran medida gracias a los diálogos transfronterizos de sus miembros. En ese sentido, este artículo pone sobre la mesa una serie de cuestiones y una conjunción de momentos y elementos que permiten visualizar la trayectoria, el alcance y las posibles

proyecciones a futuro de los movimientos pentecostales en el territorio nacional.

Sin perder de vista lo importante que la cuestión transfronteriza ha resultado para los diferentes movimientos religiosos derivados del pentecostalismo, este artículo da cuenta de las manifestaciones pentecostales más importantes en México —en términos de influencia y crecimiento— a través del tiempo. Así, se lleva a cabo un recorrido histórico comenzando por los primeros años del siglo XX, con la intención de buscar las conexiones transfronterizas entre las primeras iglesias, retomando las narrativas que ubican el surgimiento del movimiento pentecostal en el fenómeno de la calle Azusa en Los Ángeles en 1906 (Ramírez, 2015). En un segundo momento se abordará el periodo de las leyes prohibicionistas en Estados Unidos y los mexicanos repatriados a finales de la década de 1920. En el tercer momento se abordarán los cambios provocados por la llegada de la Segunda Guerra Mundial y el establecimiento del Programa Bracero, situaciones que desencadenaron una compleja red de relaciones y dinámicas entre los actores circulantes por la frontera México-Estados Unidos. Posteriormente se abordará una tercera generación de iglesias pentecostales, producto de los reavivamientos pentecostales ocurridos en la década de los setenta —fortalecidos por la industria televisiva y radiofónica— en el vecino país del norte. Finalmente, se habla de las congregaciones e iglesias de cuarta generación, que a partir del siglo XXI comienzan una transición hacia el neopentecostalismo, caracterizado por una cercanía con el mundo secular y una adaptación a la cultura pop, sin precedentes (Rivera Farfán, 2008).

#### I. LOS PRIMEROS AÑOS: DE LOS MISIONEROS PROTESTANTES A FINALES DEL SIGLO XIX AL SURGIMIENTO DEL PENTECOSTALISMO DURANTE LOS PRIMEROS AÑOS DEL SIGLO XX

Al hablar de la trayectoria de los movimientos pentecostales en la frontera se vuelve obligado mencionar la historia del protes-

tantismo en la región. El protestantismo estuvo presente con singular visibilidad a partir de las últimas tres décadas del siglo XIX, periodo que coincide con la etapa porfirista. La construcción de una primera red ferroviaria que conectó a localidades del centro del país con las localidades fronterizas de la región noroeste, alentó el establecimiento de estaciones misioneras y las primeras iglesias protestantes en esa zona (Baldwin, 1979). Las iglesias presbiterianas, bautista, metodista, episcopal y discípulos de Cristo, establecieron obras misioneras acompañadas de escuelas, dispensarios médicos, clínicas, orfanatorios y otros servicios (Hernández, 2013).

El gran reto del trabajo misionero en el norte de México en aquella época fue la escasez de población, la falta de caminos y el extenso territorio por atender. Sin embargo, la instauración de la red ferroviaria permitió el desplazamiento de nuevos migrantes y el establecimiento de algunas colonias de inmigrantes estadounidenses a esa zona, como los colonos mormones en el norte de Chihuahua. Gracias a estos sucesos, la población fronteriza comenzó a incrementar y a experimentar una diversificación sociocultural que abriría futuro a un nuevo panorama de diversificación religiosa. Este proceso se vio favorecido en un territorio donde la presencia de la Iglesia católica era escasa.

Con la Revolución mexicana tiene lugar un influjo importante de inmigrantes y refugiados que incrementaron los números poblacionales en los asentamientos fronterizos, tanto en Estados Unidos como en México. Si bien el conflicto armado representó un estancamiento transitorio del protestantismo en el país, sí ayudó con el engrosamiento potencial de las filas protestantes en los años venideros (Hernández, 2013). Es bajo este contexto que el pentecostalismo registra sus primeras incursiones en territorio nacional. En el año 1914 los misioneros de la Iglesia Apostólica de la fe en Cristo Jesús, emanados de los reavivamientos en la calle Azusa en la ciudad de Los Ángeles, hacen su arribo al territorio nacional (Ramírez, 2015). La historia más reconocida es la de la Sra. Romana Carbajal de Valenzuela — Romanita—, oriunda de Villa Aldama, Chihuahua, México. Si

bien el rol de esta persona tiende a ser enfatizado con relación al movimiento pentecostal en la frontera, la congregación que funda en Chihuahua no fructifica y ésta debe trasladarse a la región de la Laguna en Coahuila (Oseguera Montiel y Rodríguez López, 2016). Otro esfuerzo misionero que años más tarde llegaría a consolidar sería en Baja California. Como concluye Hernández (2013), el *boom* migratorio postrevolucionario catalizaría la difusión de las iglesias pentecostales por toda la frontera norte, en donde la figura del migrante-predicador habrá de promover los diversos credos protestantes existentes.

### *La llegada de inmigrantes y sus iglesias a la frontera norte*

En 1913 existían 36 misiones en el norte de México, pero sólo en cinco localidades fronterizas: dos en Matamoros (Amigos y Presbiterianos), una en Nuevo Laredo (Bautistas), una en Piedras Negras (Discípulos) y otra más en Ciudad Juárez (Bautistas). (Hernández, 2005). Es posible que la falta de atención de las sociedades misioneras estadounidenses en las fronteras mexicanas estuviera relacionada con una intención de optimizar sus insuficientes recursos, dedicándolos a otras localidades más grandes o prometedoras. Esto explicaría que en ciudades como Monterrey, mucho más grande y más rica que cualquier frontera, a principios del siglo existieran cinco misiones de cinco denominaciones distintas. Aunque sí hubo presencia de iglesias no católicas en el territorio, las fronteras mexicanas no fueron una prioridad en las sociedades misioneras de los Estados Unidos en ese periodo.

## 2. REFUGIADOS DE LA REVOLUCIÓN MEXICANA EN LA FRONTERA NORTE Y LAS IGLESIAS PENTECOSTALES PIONERAS

La primera gran ola de inmigrantes llegó en 1910 con la Revolución mexicana. El periodo revolucionario también detuvo el



avance numérico de los credos protestantes entre los mexicanos. En los estados del norte las iglesias y fieles protestantes disminuyeron su presencia y esto los llevó a una etapa de contención que redujo su crecimiento.

Es probable que mexicanos protestantes que hasta entonces vivían en las capitales provinciales del norte y de otras localidades importantes, se hubieran trasladado a las fronteras con planes misionales. En este caso, a las fronteras podrían haber llegado protestantes del interior de los estados del norte, especialmente de los grandes centros promotores del protestantismo, como Monterrey, Chihuahua y Torreón. Durante este periodo, es probable que el crecimiento poblacional en las fronteras se debiera a los mexicanos que huían de la Revolución. Sin embargo, no todos los mexicanos que huían se quedaron del lado mexicano, algunos llegaron a Estados Unidos y se instalaron en ciudades como Los Ángeles, San Antonio o las fronteras de El Paso y Brownsville en el estado de Texas.

### *Mexicanos organizan nuevas iglesias*

Los avances protestantes en el periodo de 1920 a 1940 están estrechamente vinculados a los inmigrantes. Un gran número de mexicanos que emigraron a los Estados Unidos tuvieron contacto con los credos protestantes y regresaron a México a difundir nuevas creencias entre sus familiares y amigos. Algunos de ellos se dedicaron a tiempo completo a la evangelización de nuevos conversos. Los más activos de estos primeros pentecostales fueron migrantes toda su vida, es por ello que, aunque fueran un número reducido y no tuvieran un éxito visible al principio, sus constantes cambios de residencia les permitieron cubrir a una amplia geografía y participar en la organización de más de una iglesia. (Hernández, 2005: 133).

La historia de los repatriados que fundaron sus propias iglesias tiene algún parecido a la historia de los primeros misioneros protestantes. Los repatriados, a diferencia de los primeros misioneros, eran mexicanos que no contaron con el apoyo de una sólida

educación ni del dinero de las iglesias de los Estados Unidos. Eran campesinos sin formación educativa, que habiendo emigrado en busca de trabajo a los Estados Unidos entraron en contacto con los credos pentecostales, una vertiente del protestantismo desconocida en México. Muchos de los repatriados no estaban interesados en fundar nuevas iglesias, sino que apenas aspiraban a convertir a sus familiares y amigos cercanos (Hernández, 1996).

Entre las más importantes iglesias pentecostales fundadas por mexicanos destacan la ya mencionada Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, que alcanzó rápidamente la frontera mexicana y fundó iglesias en Tijuana y Mexicali en 1920. La mayoría de las nuevas iglesias fueron organizadas por inmigrantes, en representación de iglesias con sede en los Estados Unidos. A través de misioneros mexicanos arribaron iglesias con sede en los Estados Unidos, muchas de ellas de corte pentecostal. Es el caso de iglesias como las Asambleas de Dios, la Iglesia de Dios del Evangelio Completo y la Iglesia de Dios de la Profecía. Las Asambleas de Dios reclutaron en los Estados Unidos a mexicanos convertidos en sus iglesias y los enviaron como misioneros a México. El caso de la Iglesia de Dios del Evangelio Completo fue distinto, debido a que consistió en esperar que fueran los propios mexicanos quienes les pidieran representarlos en México. La Iglesia de Dios de la Profecía ilustra una tercera posibilidad, se unieron a una iglesia de mexicanos residentes en los Estados Unidos, pero con presencia en México. Las iglesias pentecostales de Mexicali y Tijuana también fueron fundadas por mexicanos, pero desde un enfoque distinto debido a que estos inmigrantes continuaron viviendo en los Estados Unidos y crearon en ese país una iglesia de mexicanos (Hernández, 2013).

En 1922 dos mexicanos residentes en California, Antonio Nava y Ramón Ocampo, “comenzaron a tener contactos y a celebrar cultos en los hogares de personas que vivían tanto en Mexicali como en la colonia Zaragoza”. Cuando creció el número de adeptos, los cultos se trasladaron a la vecina Calexico, en los Estados Unidos, debido a la persecución gubernamental contra las iglesias. Nava y Ocampo se separaron de la Pentecos-

tal *Assemblies of the World*, y crearon su propia iglesia a la que llamaron Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés, que incluyó a los grupos de Mexicali y la Colonia Zaragoza. En 1926, esta iglesia apostólica en Otay, California, cruzó la frontera y estableció en Tijuana cultos en los hogares. “Los primeros convertidos fueron pocos, y eran gente de escasos recursos económicos” (Gaxiola, 1970: 22).

La Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés fue una de las principales promotoras de lo que más tarde sería la Iglesia Apostólica de México. Sucedió de una forma casi accidental, convirtiendo a migrantes mexicanos que al regresar a México formaron sus propias comunidades pentecostales. En 1933 todas estas congregaciones funcionaron de manera independiente. Algunos repatriados que formaron comunidades religiosas en México habían pertenecido a la iglesia de los Estados Unidos. Parte de las congregaciones pentecostales mexicanas eran administradas por la iglesia en territorio estadounidense, este es el caso de las congregaciones de Mexicali y Tijuana.

### 3. DE LOS ESTADOS UNIDOS A LA FRONTERA NORTE DE MÉXICO: EVASORES DE LAS LEYES PROHIBICIONISTAS Y BRACEROS REPATRIADOS

En un contexto donde la frontera contaba con un gran número de refugiados, en 1920 se promulgó en Estados Unidos la famosa Ley Volsted, o “Ley Seca”, que prohibía la producción y venta de bebidas alcohólicas en ese país. Esta época significó un nuevo impulso para las economías fronterizas del norte mexicano. Tijuana, Mexicali y Ciudad Juárez fueron algunas de las ciudades más beneficiadas (Hernández, 2014). El auge económico que provocó la prohibición, derivó en un sustancial aumento de población en la localidad de Tijuana, pasando de 1, 028 habitantes en 1921 a 8, 384 en 1930. Los inmigrantes que llegaron a las localidades fronterizas en este periodo lo hicieron principalmente atraídos por oportunidades de trabajo.

La llegada de nuevas iglesias en estos años no parece haber estado ligada al efecto prohibicionista, sino más bien a las constantes emigraciones de mexicanos a los Estados Unidos. En ciudades como Los Ángeles, San Antonio, Chicago y otras grandes metrópolis se abrieron iglesias para hispanohablantes, principalmente mexicanos. En Los Ángeles se abrieron varias iglesias “hispanas” de corte pentecostal, que con los años tendrían gran importancia para México. También en 1925 la Iglesia de la Fe Apostólica Pentecostés, creada por mexicanos separados de la anglosajona *Pentecostal Assemblies of the World*, años después ayudarían a organizar la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús de México. De esta época datan las primeras iglesias apostólicas de Mexicali y Tijuana. Vigentes aún las leyes prohibicionistas, a partir de 1929 llegó a la frontera una nueva oleada de inmigrantes mexicanos repatriados por las autoridades estadounidenses, por efectos de la gran depresión económica iniciada en ese año con el martes negro de la Bolsa de Valores de Nueva York. Oscar Martínez calcula que hubo aproximadamente medio millón de personas deportadas entre 1929 y 1935 (Martínez, 1982).

La repatriación parece haber acelerado la difusión de credos protestantes. En 1939 las principales fronteras mexicanas tenían al menos una misión o comunidad protestante, principalmente de corte pentecostal. Las Asambleas de Dios seguían en Nogales, Agua Prieta, Piedras Negras y Matamoros. Durante esa época, también llegaron las llamadas iglesias de la santidad. Antes de 1930, los adventistas se instalaron en Ciudad Juárez y Nuevo Laredo. En 1939, la Iglesia Metodista de México tenía iglesias en Villa Acuña (ahora Ciudad Acuña), Piedras Negras y Nuevo Laredo. En términos generales fue una época de gran proselitismo. Hasta las sociedades misioneras de mayor antigüedad en Estados Unidos establecieron misiones en la frontera (Hernández, 2014).

*Los braceros y los inmigrantes del auge bélico  
y posbélico en el cambio religioso*

Para muchos el verdadero arranque de las ciudades de la frontera fue provocado por la Segunda Guerra Mundial. En los años

cuarenta, las localidades fronterizas como Tijuana, Mexicali, Nuevo Laredo y Matamoros, experimentaron un explosivo crecimiento. Sobre todo en el decenio de 1940-1950, de 303 mil a 712 mil. Los municipios con mayor crecimiento son los que ahora constituyen las principales fronteras mexicanas: Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez y Matamoros. Todos ellos superaron en 1960 los 150 mil habitantes. La frontera se desplazó del este al oeste: de las fronteras con Texas (Matamoros y Ciudad Juárez entre otras) a las fronteras con California y Arizona (Tijuana, Mexicali y Nogales). Alicia Castellanos resume dos factores de atracción migratoria que favorecieron el crecimiento de estas ciudades: la demanda de mano de obra en los centros agrícolas y la expansión del comercio y los servicios (Castellanos, 1981).<sup>1</sup>

Tal como sucedió en los años veinte, muchos mexicanos que emigraron a los Estados Unidos después regresaron y dieron un gran servicio a la difusión del protestantismo en México. Taylor (1962) escribe que “medir el impacto espiritual” es imposible, sin embargo, asegura que existen evidencias de que la evangelización de los braceros en los Estados Unidos provocó el crecimiento de las iglesias protestantes establecidas en México. Destacando cuatro evidencias:

<sup>1</sup> Como resultado indirecto de la Segunda Guerra Mundial las ciudades de la zona fronteriza mexicana experimentaron un gran crecimiento que han mantenido hasta el presente. Tijuana, Mexicali, Nuevo Laredo y Matamoros se convirtieron en centro de servicios, de comercio, y de diversión para millones de soldados estadounidenses apostados en varias bases militares en Texas y el suroeste. Las economías de todas estas poblaciones, especialmente en lo referente a la agricultura y la ganadería, se robustecieron debido al aumento en las exportaciones mexicanas a los Estados Unidos a raíz de las necesidades materiales de los países aliados. Migrantes del centro y sur de México se mudaron al norte en busca de empleo. El gobierno estableció políticas de apoyo para los pequeños propietarios, invirtió cuantiosas sumas de dinero en obras de riego (sobre todo en el norte y el noroeste), amplió los sistemas de créditos agrícolas y expandió las redes existentes de energía eléctrica y de carreteras. Esta combinación de circunstancias condujo a una rápida urbanización en los estados fronterizos, con un marcado crecimiento poblacional en algunas ciudades (Ceballos y Taylor, 1991).

1. El consenso entre los misioneros y dirigentes nacionales que México es más liberal que antes.
2. El extraordinario crecimiento en número de protestantes ocurrido de 1951 a 1961. En comparación con el periodo de 1920-1938, los miembros de las iglesias protestantes pasaron de 29 mil a 46 mil; sin embargo, a principios de 1962 (programa bracero) el número de protestante alcanzó la cifra de 250 mil.
3. Los testimonios personales de misioneros y otros observadores del impacto de los braceros en México.
4. Las denominaciones establecidas en las zonas que contribuyen con los mayores contingentes de braceros creció rápidamente. Se cita el caso de la iglesia Bautista, que se benefició a raíz del programa bracero, con un sustancial aumento de su número de militantes (Taylor, 1962).

En Estados Unidos las iglesias históricas tuvieron vínculos con braceros mexicanos a través de visitas a sus campos de trabajo, repartiendo biblias y cubriendo algunas de sus necesidades materiales, al tiempo que difundían y daban a conocer sus prácticas religiosas. A su vez, en México, antes de partir a los Estados Unidos, los braceros eran abordados por misioneros protestantes en los centros de reclutamiento de Empalme, Sonora, Chihuahua o Monterrey, Nuevo León (Hernández, 2014).

Para las iglesias protestantes de la frontera norte los años que cubre el Programa Bracero son años de crecimiento. La acción combinada del programa de evangelización de braceros en los Estados Unidos, la intensificación de los lazos mexicanos residentes en ambos lados de la línea fronteriza y la presencia mexicana en las iglesias de los Estados Unidos, provocó un sustancial aumento de la actividad protestante, especialmente la de raíces pentecostales. Por lo que llegaron a la frontera mexicana iglesias de raíces anglosajonas como la *Baptist Church*. Por otro lado, el Movimiento Pentecostal Libre (1943) al unirse a la Iglesia de Dios de la Profecía, tenía una iglesia en Tijuana y otra en Mexicali. Ovril Reid (1982) indica que en 1952 la *Southern Baptist*

*Church* sostenía varias iglesias bautistas en Baja California. Hacia 1938 en el estado de Chihuahua se fundó la Iglesia de Jesucristo Unida. Para 1943 habrían llegado las Asambleas de Dios, las cuales desempeñarían un papel de suma importancia en la aparición del neopentecostalismo en el estado grande (Osegueira Montiel y Rodríguez López, 2016).

De manera similar, Baja California experimentaría el avance del pentecostalismo durante la década de los 40: Asambleas de Dios, la Iglesia del Evangelio Cuadrangular, la Iglesia Pentecostal Unida de México y la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús, fueron algunas de las congregaciones que echarían raíces en la región en este periodo (Hernández, 2014).

Tomando en cuenta lo anterior, nos encontramos ya en lo que podría considerarse una segunda etapa de pentecostalismos en movimiento, marcada por el fin de la Revolución mexicana, el comienzo de la prohibición en Estados Unidos y eventualmente marcada por el ya mencionado Programa Bracero. Se trata de una fase donde estos comienzan a tomar forma desde una perspectiva institucional, durante un periodo en el que una serie de factores contrastantes marcarán el contexto espacio-temporal: por un lado, la creciente xenofobia en los Estados Unidos y el incremento en los conflictos entre el Estado y la iglesia en México (Ramírez, 2015), por el otro, una situación de bonanza económica entre cierta parte de la población mexicana debido a la instauración del Programa Bracero en los albores de la Segunda Guerra Mundial, ligado todo esto de manera muy cercana con el *boom* económico de la postguerra (Salamone y Adams, 1997). Para Daniel Ramírez (2015), conforme la labor evangelizadora de los primeros misioneros pentecostales avanzaba, la proporción de campesinos, trabajadores, artesanos y pequeños comerciantes —la mayoría de ellos provenientes de una tradición católica— comenzó a conformar el grueso de los adscritos al pentecostalismo y en ese sentido, este se perfiló como un movimiento religioso de los trabajadores y de los migrantes, de los trabajadores-migrantes, para fines operativos.

El Programa Bracero y el auge económico provocado por la Segunda Guerra Mundial terminarían por consolidar la presencia y la importancia de las principales ciudades fronterizas, no sólo en el aspecto económico, sino también en el aspecto social y cultural. Los requerimientos en cuestión de mano de obra en el norte de México y el sur de Estados Unidos provocaron que, en sólo diez años, la población fronteriza se duplicara. Así, para 1960, los municipios de Tijuana, Mexicali, Ciudad Juárez y Matamoros habrían de superar los 150 mil habitantes (Hernández, 2014). Es entonces que a mitad del siglo XX puede hablarse de una consolidación institucional del pentecostalismo en México y en Estados Unidos, de tal forma que para 1948 el Consejo Mundial de Iglesias tendría entre sus miembros a una diversidad de iglesias protestantes latinoamericanas (Oseguera Montiel y Rodríguez López, 2016).

##### 5. REAVIVAMIENTOS PENTECOSTALES ENTRE 1960 Y 1980 Y SU IMPACTO EN LA FRONTERA NORTE

Tuvieron que pasar casi 50 años desde los reavivamientos de la calle Azusa en 1906 para que después de la Segunda Guerra Mundial el mundo pentecostal experimentara dos nuevos reavivamientos, entre 1947 y 1948, que generarían experiencias distintas de religiosidad: por un lado el *Latter Rain Revival*, que moriría apenas unos años después y sería rechazado por las congregaciones pentecostales más tradicionales; por otro, el *Healing Revival*, que habría de producir un grupo de líderes religiosos carismáticos como Bill Bright y Billy Graham en 1949 (Hardman, 1994). Este último alcanzó fama nacional en Estados Unidos gracias al poder de la televisión, a la efusividad de sus predicaciones y a su cercanía con los principales actores políticos de la época. Después de esto, durante la década de los 50 los *College Revivals*, focalizados en la universidad cristiana de Wheaton, sentarían las bases para los reavivamientos carismático-pentecostales de 1960-1970 (Riss, 1988).



Los reavivamientos pentecostales de los 60 ocurren durante la secularización progresiva de occidente, un periodo en el que se esperaba la extinción del sentimiento religioso, a la par de los avances científicos, tecnológicos y sociales (Berger, 2014). Gracias a la presencia de la radio y la televisión en la vida cotidiana, el alcance de estos reavivamientos se dio de tal manera que, Estados Unidos se vio sacudido hasta sus estructuras más profundas: en 1976 tuvieron su primer presidente *born again*, con Jimmy Carter (Riss, 1988). A partir de estos sucesos puede hacerse una clara demarcación entre el pentecostalismo y lo que en un futuro se consolidaría como neopentecostalismo: el establecimiento de las primeras megaglesias y el surgimiento y la consolidación del televangelismo, así como la aparición de la *Teología de la Prosperidad*. A finales de los 60 las transmisiones religiosas tenían una audiencia de aproximadamente cinco millones de televidentes, este número aumentó significativamente y para mitad de los 80 el número de espectadores llegaría a los 25 millones de personas (Bowler, 2013). Al tiempo que esto ocurría en Estados Unidos, la región fronteriza seguía siendo terreno fértil para la circulación material y simbólica que las rutas de migración desbordaban en los diferentes centros urbanos, en el sentido de transmitir los vestigios materiales del *american way of life*: la búsqueda del progreso material, justificado por un fin moral supremo (Herberg, 2012).

La actividad misionera protestante distaba de terminar y fue así que diferentes grupos, derivados de Asambleas de Dios y de los reavivamientos anteriormente mencionados, comenzaron una operación celular en las principales ciudades de la frontera como Tijuana, Ciudad Juárez, Chihuahua y Monterrey, aproximándose mediante el servicio social, como lo haría el Pastor Víctor Richards en los 60, fundador de la congregación Vino Nuevo en Ciudad Juárez (Hernández, 2014). Este personaje, odontólogo de profesión, aprovechó el servicio social que proveía a sus pacientes para esparcir la palabra (H. Lara, comunicación personal, 7 de mayo de 2017). Lo anterior, aunado a su cercanía con celebridades musicales como Marcos Witt, lo llevaría a sentar las bases músi-

co-estructurales del neopentecostalismo transfronterizo: fue desde Vino Nuevo que se lanzaron las carreras musicales de referentes cristianos como Jesús Adrián Romero y Marcela Gándara (Hernández, 2014), lo cual detonó una industria musical que actualmente abarca una diversidad de géneros musicales que funcionan como atractivos centrales de los servicios religiosos del pentecostalismo y el neopentecostalismo. Gracias a esto es que comenzaron a sentarse las bases de una red artístico-cultural que facilitaría la propagación del cristianismo entre los jóvenes. De tal forma que diferentes iglesias retomarían el modelo de Vino Nuevo para evangelizar a las nuevas generaciones utilizando el componente musical como un importante aspecto de sus servicios. Esta etapa fue muy próspera para la consolidación y surgimiento de nuevas iglesias pentecostales en la frontera norte. Inclusive algunas iglesias bautistas y metodistas adoptaron el uso de prácticas pentecostales, como la inclusión del componente musical, las prácticas de sanación y otros dones del Espíritu Santo.

Las cruzadas de evangelización y campañas de sanidad o curación divina se hicieron presentes en zonas marginadas y de alta concentración de personas. Algunas veces se recurrió a la instalación de carpas gigantes, como las utilizadas en los circos. En Tijuana conciertos en espacios de grandes dimensiones, como auditorios y estadios de béisbol se hicieron frecuentes, con la asistencia de miles de personas y la presencia de predicadores famosos. Se trató de un esfuerzo conjunto entre iglesias y sociedades misioneras de Estados Unidos y otras del lado mexicano. Compartir gastos y recursos como el arrendamiento de locales, pago de luz y sonido, impresión de propaganda, traslado de invitados y el pago de honorarios a predicadores, artistas y grupos musicales fueron algunos de los recursos invertidos. El poder del Espíritu Santo fue invocado por pastores y predicadores para que se hiciera presente en todos los asistentes o invitados. Se le pedía salud, trabajo, bienestar y el deseo de una vida nueva (Hernández, 2002). Como diría un pastor de aquellos años, el campo, después de estas campañas misioneras, había quedado sembrado, ahora era tiempo de recoger la cosecha. Con estas acciones los

lazos entre congregaciones y creyentes de ambos lados de la frontera se hicieron cada vez más estrechos.

En esta etapa muchas iglesias redefinieron sus estrategias de expansión y crecimiento, algunas establecieron nuevos campos de acción misionera, otras ampliaron sus líneas de trabajo. Por ejemplo, en Tijuana y Mexicali la Iglesia Apostólica de la Fe en Cristo Jesús y las Asambleas de Dios construyeron una estrategia de expansión siguiendo el crecimiento urbano de ambas ciudades, apoyadas también por la utilización del modelo de crecimiento celular. Otras pequeñas iglesias pentecostales surgieron de la noche a la mañana, instalándose en una pequeña vivienda o local. Estas microiglesias fueron conocidas con el nombre de periferia pentecostal. Pero el terreno también quedó abierto para la aparición de iglesias neopentecostales de todo tipo.

## 6. NEOPENTECOSTALISMO Y VISIBILIZACIÓN DE NUEVAS GENERACIONES

Desde que el pentecostalismo logró cimentar su presencia en los Estados Unidos a mediados del siglo pasado, su influencia se expandió más allá de la franja fronteriza, consiguiendo instalarse en el resto de México y el continente americano (Da Silva Moreira, 2015). Conforme las diferentes manifestaciones pentecostales aparecían, surgía a su vez una variedad, un *offshot* del movimiento que vendría a impactar y modificar la religiosidad cristiana a futuro: la *Prosperity Gospel*, también conocida como la *Teología de la Prosperidad* (Bowler, 2013), la cual proclama que Dios desea que sus adeptos sean prósperos en lo financiero, la riqueza es vista como una señal inequívoca de estar recibiendo el favor divino, canalizado desde la fe del individuo. El respaldo narrativo (Carr, 2006) de quienes se adhieren a este movimiento se remite a interpretaciones sobre la figura de Jesús, interpretaciones que afirman que este personaje era capaz de hacerse de recursos para alimentar a las masas y para poder llevar a cabo un ministerio itinerante (Koch, 2014).

Esta aproximación terminaría por consolidarse en lo que actualmente se llama *neopentecostalismo*. Como producto de los reavivamientos pentecostales de mitad del siglo pasado, su genealogía carismática-evangélica queda develada en el uso del llamado *discurso positivo*, el cual se trata de un requerimiento que se exige a los feligreses de proclamar las maravillas y las bendiciones que han llegado a recibir gracias a su fe en Dios, mientras que al mismo tiempo se trata de invisibilizar la contraparte: el *discurso negativo*, entendido como todas aquellas adversidades de la vida cotidiana —económicas, sociales, culturales, etcétera— que son producto de la falta de fe. Esta es la base desde donde se construyen las diferentes manifestaciones del neopentecostalismo y la forma en la que ha sido adoptado en los diferentes contextos donde se ha manifestado tiene que ver con la figura de los pentecostalismos en movimiento.

Para los investigadores del fenómeno religioso en América Latina, el neopentecostalismo es algo relativamente reciente en México (Hernández, 2013; Rivera Farfán, 2008; Semán y Battaglia, 2012), aunque su trayectoria en países como Brasil, Argentina y Colombia como una de las alternativas religiosas más atractivas en el mercado religioso tiene un mayor impacto (Beltrán Cely, 2006; Mariano, 1999). Aunque la categoría neopentecostal puede llegar a ser muy general y es capaz de transitar por diferentes variaciones del cristianismo evangélico-pentecostal, por motivos operativos se decidió tratar a este fenómeno como parte de un movimiento carismático-evangélico que presenta diferencias importantes con la categoría usual de pentecostalismo (Jaimes, 2012). En ese sentido —y para una mayor precisión—, la acepción de neopentecostalismo que se aborda en este texto deriva de la *Teología de la Prosperidad*, directamente relacionada con la idea de que el favor divino se materializa en posesiones materiales, riqueza y salud corporal (Bowler, 2013). Si bien esto es algo que ha caracterizado al protestantismo (Weber, 1976), la búsqueda proactiva de estos elementos para el goce de la vida terrenal difiere de las visiones históricas. Existen sin

embargo, diferencias fundamentales en las formas en que el neopentecostalismo se ha manifestado en estos lugares.

En el norte de México el neopentecostalismo deriva principalmente de la variante norteamericana, a diferencia de la variante brasileña que existe al interior del país y el resto de América Latina (Da Silva Moreira, 2015; Santos, 2007; Cepeda, 2007). Esta proliferación neopentecostal en la región tiene que ver con la existencia de flujos constantes de migración que se mueven dentro de una compleja Red de Soporte de Cultura Material (RSCM), la cual ha facilitado la difusión de este movimiento entre los jóvenes y las clases medias-altas de algunas ciudades fronterizas, como Tijuana, Ciudad Juárez, Chihuahua y Monterrey. Este movimiento, según explica Hernández (2013: 120) —retomando a Oro y Semán, 2000— “reduce la distancia con el mundo, para provocar en la gente un cierto nivel de consumo y acerca a la iglesia a cierta clase de gente para la cual su búsqueda religiosa está relacionada con su situación económica”. Así pues, las manifestaciones neopentecostales han florecido en EE.UU. y en localidades situadas en los estados fronterizos del norte de México: Tijuana, Mexicali, Chihuahua, Ciudad Juárez y Monterrey.

Entendiendo que para estas congregaciones los grandes ejes de búsqueda de la divinidad se consolidan en la fe, la riqueza y la salud, con el objetivo de vivir en victoria en la tierra (Bowler, 2013), no es de extrañar que exista toda una industria cultural que permita dar soporte a toda iglesia que tenga el más mínimo grado de afinidad con el neopentecostalismo. Esta industria cultural puede ser concebida como una RSCM. A su vez, los tres elementos mencionados arriba se encuentran en una interacción constante, articulada por la existencia de esta RSCM, la cual describe a todas aquellas iglesias, ministerios, publicaciones, medios informativos e industrias del entretenimiento. Estos elementos permiten la interacción entre las personas adscritas a este movimiento independientemente de su iglesia de origen, sobre todo cuando se llevan a cabo eventos sociales en alguna megaiglesia. Es una red en tanto que se enfatizan las conexiones y las

asociaciones, a través de la cultura material, entre las diferentes congregaciones. Se concibe a esta red no como un sistema cerrado y armónico, sino como una plantilla (Vasquez, 2008), un esquema sobre el que se llevan a cabo desplazamientos y transmisiones de representaciones sobre la cultura. Por *cultura material* se hace referencia al sistema de objetos que expresan formas de vida, a los ritos y los principios de organización de las creencias sobre el mundo de un determinado grupo reunido en torno a criterios religiosos o espirituales (Algranti, 2016; Miller, 2007; Semán y Battaglia, 2012).

Los elementos más importantes de esta red son la música y la movilidad que facilita para los miembros de las diferentes congregaciones que la utilizan, sin importar si se trata de iglesias evangélico-pentecostales y/o neopentecostales. Hablar de pentecostalismo es hablar de música, hablar de pentecostalismos en movimiento es hablar de música en movimiento (Ramírez, 2015). Las iglesias pentecostales, evangélicas y neopentecostales, independientemente de las diferencias particulares que puedan presentar entre ellas, comparten en la actualidad un abanico de celebridades cristianas. Estas figuras se desplazan entre las diferentes congregaciones, las de mayor envergadura convergen, sin embargo, en ciertas megaiglesias que conforman los principales nodos de la RSCM. A pesar de la utilización del modelo celular y las complicaciones que este representa para obtener números precisos, las megaiglesias sirven como centros de aglomeración que permiten darse una idea del alcance del pentecostalismo y el neopentecostalismo en la actualidad.

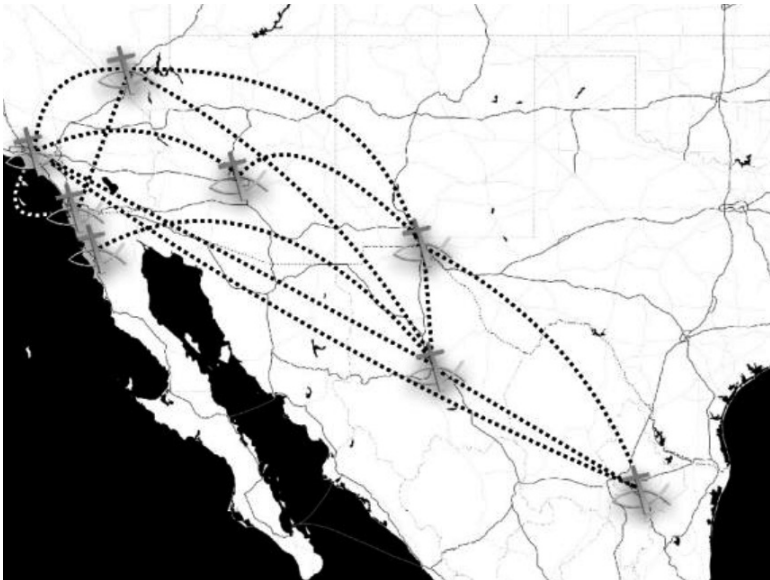
La megaiglesia más importante para la población fronteriza se encuentra en la ciudad de Anaheim y pertenece a las Asambleas de Dios, se trata de *River Church* en Anaheim, California, encabezada por el pastor Dante Gebel. Esta megaiglesia tiene una capacidad para 10,000 personas y en ella se presentan los músicos más importantes para el mundo pentecostal y neopentecostal. Sumado a ello, las predicaciones de los pastores-celebridades que ejercen allí, hacen que este lugar sea un punto recurrente de peregrinaje cristiano para las personas en el sur de

California, el estado de Baja California e incluso, estados fronterizos como Chihuahua y Nuevo León (S. Rodríguez, comunicación personal, 26 de enero de 2017). River Church, como todas las iglesias neopentecostales con sede en los EE.UU., se encuentra diseñada para un público latino en general, sin importar si viven en dicho país o no; todos sus pastores emiten sus sermones en español, los cuales pueden ser encontrados en YouTube y en la app oficial de la iglesia<sup>2</sup>, que permite —además— mantener al tanto a los usuarios de los próximos eventos (conciertos, predicaciones, reuniones sociales) y abre la opción de que las personas depositen su diezmo —mediante PayPal— aunque se encuentren fuera del área geográfica. Esta situación acerca a River Church con un público en ambos lados de la frontera y refuerza el sentido de pertenencia a una comunidad físico-virtual Otra megaiglesia que funciona como nodo en la red es *Central Church* en la ciudad de Las Vegas, Nevada. Esta locación tiene una capacidad para 22,000 personas y representa un punto de peregrinación importante para las personas de todos los estados mexicanos fronterizos. La comunidad chihuahuense es especialmente importante debido a que muchos de sus pastores jóvenes proceden de las iglesias de Vino Nuevo en Ciudad Juárez, Cuauhtémoc y Chihuahua (D. Fernández, comunicación personal, 4 de enero de 2017). Destaca su eslogan: *A place where it's okay not to be okay!*, pues está enfocada plenamente en un público joven y, aunque culturalmente diverso, inmerso en la cultura pop transfronteriza, tanto anglo como hispanoparlante. En ese sentido, la iglesia realza la celebración de festividades asociadas al público mexicano y al público norteamericano, con el afán de promover la integridad de ambos grupos en función de la propaganda y de sus eventos sociales, así como de la celebración de festividades asociadas al público mexicano y al público norteamericano: el cinco de mayo, el día de muertos, Halloween, el día de los veteranos, etcétera. Vástago, en Phoenix,

<sup>2</sup> <https://itunes.apple.com/us/app/dante-gebel/id986914789?l=es&ls=1&mt=8>

Arizona, es otro punto importante para la red, aunque de esta no se posee información de primera mano. Estos espacios de peregrinación donde acuden jóvenes y familias completas son una expresión de las redes de conexión entre comunidades de ambos lados de la frontera.

MAPA 3  
RED DE SOPORTE DE CULTURA MATERIAL UTILIZADA  
POR LAS IGLESIAS PENTECOSTALES, EVANGÉLICAS  
Y NEOPENTECOSTALES



FUENTE: elaborado por Carlos S. Ibarra y Martín Lizárraga Velázquez con apoyo de *Google Earth*.

En el norte de México, destacan dos instituciones poseedoras de megaiglesias en el estado de Chihuahua: Palabra Viva y Vino Nuevo. La primera posee iglesias-nodo en la capital, en Ciudad Juárez y en El Paso, Texas. Aunque su capacidad es de 8,000 personas en Ciudad Juárez, posee edificios en Chihuahua —viejas naves industriales adaptadas para brindar servicios religiosos— con capacidad para 3,000 personas. De esta congregación



se desprenden un sinnúmero de iglesias independientes de las cuales es difícil obtener cifras. Los asistentes a estos *offsshots* convergen en dichos nodos cuando ocurren eventos artístico-religiosos importantes. Algo similar ocurre con Vino Nuevo, que tiene presencia en las mismas localidades que Palabra Viva. La otra megaiglesia en territorio nacional de importancia estructural para la RSCM es Vástago Epicentro, en la ciudad de Monterrey, Nuevo León, fundada por la celebridad evangélica Jesús Adrián Romero luego de consolidarse Vástago, en Phoenix, así como la legendaria Iglesia Castillo del Rey. En estos lugares es llamativo que, culturalmente hablando, existe una defensa de las celebraciones asociadas a la cultura norteamericana, como el *Halloween* o el *Thanksgiving Day*, pues se es consciente de la comunicación bidireccional que existe entre las iglesias de este corte en territorio norteamericano y en territorio mexicano.

En Tijuana existe una diversidad de iglesias neopentecostales con tamaños y alcances sociales diferentes. Entre las más conocidas se encuentra la Iglesia Evangélica San Pablo, que desarrolló la construcción de una megaiglesia con capacidad para atender hasta 5 mil personas. Sin embargo, a raíz de un cisma entre pastores de esa iglesia, el edificio casi terminado luce hoy vacío y con poca actividad. Le sigue en visibilidad e importancia el Grupo de Amistad Cristiana, que adaptó un viejo auditorio y lo remodeló para hacer un espacio muy funcional. Su red de cafés y trabajo celular le ha dado a esta iglesia una gran visibilidad entre jóvenes y amas de casa de clase media. En Playas de Tijuana, unas zonas de clase media también se hacen visibles dos iglesias con origen y presencia en San Diego, California, con servicios en idioma español e inglés, estas son *All People Church* Tijuana y *East Lake Church*, congregaciones que muestran sus anuncios en ambos idiomas y reflejan el contacto transfronterizo constante que se da en esta ciudad. En el caso de *East Lake Church* llama la atención que utilizan elementos propios de la cultura popular mexicana como máscaras de la lucha libre, diseños coloridos y frases provocadoras en la fachada de su local, por ejemplo: “no se admiten personas perfectas”.

Por otro lado, en zonas populares de Tijuana existen iglesias como la Carpa de los Milagros, que da albergue a mil personas dentro de una carpa gigante con techos de vinil de color blanco y un potente equipo de sonido, así como un versátil grupo musical. Los asistentes son por lo general personas de bajo recursos económicos, obreros de maquiladoras, trabajadores de la construcción y empleados del sector servicio. Su pastor y líder fundador es un empresario de la industria de la construcción que promueve entre sus fieles la idea de la prosperidad y una confianza entre sus creyentes que su vida cotidiana está rodeada de milagros.

Un aspecto notable en la vida de las iglesias neopentecostales en el espacio fronterizo es la construcción de iglesias que funcionan como nodos, vinculadas a trabajos y espacios comunes y con una interdependencia constante de otras iglesias similares de los Estados Unidos. Así, una congregación recién creada poseerá una estructura orientadora en función de alabanzas, sermones —disponibles en Internet y las redes sociales— y eventos recreativos a los que podrán asistir para darse a conocer e interactuar con otros hermanos cristianos, legitimar y engrosar sus filas. La movilidad se convierte en un factor de suma importancia. Las megaiglesias mencionadas se convierten en destinos vacacionales para los jóvenes y las familias inmersas en esta dinámica (Z. Córdova, comunicación personal, 21 de julio de 2017). Esta es la manifestación más reciente de las tradiciones pentecostales en movimiento.

Es importante mencionar que, a pesar de que las personas utilizan libremente las posibilidades de evangelización, entretenimiento y consumo que la RSCM ofrece, el conflicto interreligioso se encuentra presente entre algunas de las grandes megaiglesias. En Chihuahua, por ejemplo, las dos grandes organizaciones neopentecostales —Vino Nuevo y Palabra Viva— viven una relación de tensión con Asambleas de Dios respecto a cuestiones de política organizacional (A. Cázares, comunicación personal, 28 de julio de 2017). Las personas que asistían a las iglesias de estas organizaciones y que han optado por fundar

sus propias congregaciones, han comenzado a autodenominarse como *iglesias posmodernas* y *cristianos posmodernos*, a pesar de esta ruptura, la relación con la RSCM se mantiene intacta y la comunicación entre iglesias se mantiene cordial, más allá de las situaciones de conflicto (O. Martínez, comunicación personal, 11 de mayo de 2017).

## CONCLUSIONES

Como ha podido leerse en líneas anteriores, el pentecostalismo es un movimiento íntimamente ligado al fenómeno migratorio en el país. Su origen tan próximo a la frontera entre México y Estados Unidos, así como las características transnacionales que sus misioneros y feligreses han tenido a lo largo del tiempo, permitieron que se desarrollara, expandiera y consolidara por toda la región a partir de cuatro periodos históricos ubicables: a) el surgimiento de las primeras sociedades protestantes en el norte mexicano y su relación con el periodo revolucionario; b) el impacto de las repatriaciones masivas de connacionales a finales de 1920 en el surgimiento de nuevas iglesias y los efectos del Programa Bracero en el cambio religioso; c) el reavivamiento pentecostal en los 60 y 70 en Estados Unidos, que influyó de modo particular en las localidades fronterizas del norte mexicano; y d) la expansión del neopentecostalismo y la *Teología de la Prosperidad* a lo largo de la frontera norte, así como las notables transformaciones de iglesias de nueva generación.

Lo que muestran los distintos periodos históricos es que, a diferencia de otros movimientos religiosos, el pentecostalismo supo adaptarse de manera rápida y eficiente a la evolución tecnológico-social del mundo occidental en este extenso territorio. Por ello, hablar de pentecostalismo es hablar de un espectro o de un *continuum*: en un extremo se encuentran las manifestaciones más conservadoras y en el otro se encuentran las manifestaciones más liberales y posmodernas. También es importante seguir estudiando el contexto histórico-cultural dentro del cual se ha

desarrollado el pentecostalismo, a fin de develar lo intrincado de las tramas subyacentes a los fenómenos actuales. En este caso lo relevante del contexto transfronterizo de las regiones norteañas de México en relación con las cotidianidades que se han conformado gracias a la cercanía geográfica, económica y cultural con los Estados Unidos.

Una cuestión no abordada en este escrito es el hecho de que la legitimidad del neopentecostalismo, como parte del cristianismo, es cuestionada de manera constante por diversas figuras religiosas, desde sacerdotes católicos hasta pastores protestantes (Henderson, 2013). Finalmente, otro tema que valdría la pena estudiar a futuro es la cuestión identitaria transfronteriza de las nuevas generaciones de fieles. Como se mencionó anteriormente, algunas personas que asisten a las iglesias neopentecostales tienden a auto-asumirse como *cristianos posmodernos*, al mismo tiempo que enfatizan una conexión íntima con el ministerio de Jesucristo, imaginado en términos compatibles con sus posturas ante la riqueza terrenal y el acto mismo de consumir y ostentar. Como advierte Ramírez (2015), el enfoque de los estudios sobre religiosidad ha de centrarse en las prácticas y no en las afiliaciones. La presencia de redes activas entre las diferentes congregaciones y lo difuso de establecer identidades religiosas delimitadas, parecen confirmar lo importante de aproximarse al campo con esta premisa.

## BIBLIOGRAFÍA

- Algranti, J.  
2016 Modelos de orden, modelos de juego. Notas para una sociología del gusto religioso. *Estudos da Religião*, 30(3), 145-164.
- Baldwin, D.  
1979 *Variation Within the Vanguard: Protestants and the Mexican Revolution*. Chicago: University of Chicago.
- Berger, P.  
2014 *The Many Altars of Modernity: Toward a Paradigm for Religion in a Pluralist Age*. Boston/Berlin: De Gruyter.

- Beltrán Cely, W. M.  
2006 De microempresas religiosas a multinacionales de la fe. *La diversificación del cristianismo en Bogotá*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Bowler, K.  
2013 *Blessed: a history of the American prosperity gospel*. Nueva York: Oxford University Press.
- Carr, D.  
2006 The Reality of History. En Rüsen, J. (comp.). *Meaning and representation in history* (pp.123-136). Nueva York: Berghahn Books.
- Castellanos, A.  
1981 *Ciudad Juárez: La vida fronteriza*. Ciudad de México: Editorial Nuestro Tiempo.
- Ceballos, M. y Taylor, L. D.  
1991 Síntesis histórica del poblamiento de la región fronteriza México-Estados Unidos. *Estudios Fronterizos*, (26), 9-37.
- Cepeda, A.  
2007 *Cientelismo y fe: dinámicas políticas del pentecostalismo*. Bogotá: Editorial Bonaventuriana.
- Da Silva Moreira, A.  
2015 *O pentecostalismo globalizado*. Goiânia: Editorial PUC Goias.
- Gaxiola, M.  
1970 *La Serpiente y la Paloma*. Pasadena: William Carey Library.
- Hardman, K.  
1994 *Seasons of Refreshing: Evangelism and Revivals in America*. Eugene: Baker Books.
- Herberg, W.  
2012 *Protestant, Catholic, Jew: An Essay in American Religious Sociology*. Nueva York: Knopf Doubleday Publishing Group.
- Henderson, R.  
28 de agosto de 2013 The False Promise of the Prosperity Gospel: Why I Called Out Joel Osteen and Joyce Meyer. *The Huffington Post*. Recuperado de <http://www.huffington->

post.com/pastor-rick-henderson/osteen-meyer-prosperity-gospel\_b\_3790384.html.

Hernández, A.

- 1996 Sociedades religiosas protestantes en la frontera norte: Estudio sociográfico en tres localidades urbanas. *Frontera Norte*, (8)15, 107-131.
- 2002 Religión y diversidad en Baja California. En Guillén, T. y Negrete, J. (coords.). *Baja California: Escenarios para el nuevo milenio* (pp. 231-259). Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- 2005 *Transformaciones sociales y cambio religioso en la frontera norte de México*. (Tesis de doctorado). Universidad Complutense de Madrid, Madrid.
- 2013 *Frontera norte de México. Escenarios de la diversidad religiosa* (1.ª ed). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.
- 2014 *Frontera norte de México. Escenarios de la diversidad religiosa* (1.ª reimpresión). Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de Michoacán.

Jaimes, Ramiro.

- 2012 El neopentecostalismo como objeto de investigación y categoría analítica. *Revista Mexicana de Sociología*, 4(74), 649-678.

Koch, B.

- 2014 Who Are the Prosperity Gospel Adherents? *Journal of Ideology*, (36), 1-46.

Mariano, R.

- 1999 *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. São Paulo: Edições Loyola.

Martínez, O.

- 1982 *Ciudad Juárez: El auge de una ciudad fronteriza a partir de 1848*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Miller, D.

- 2007 *Consumo como cultura material. Horizontes Antropológicos*, 13(28), 33-63. doi: 10.1590/S0104-71832007000200003

Oro, A. y Semán, P.

- 2000 Pentecostalism in the Southern Cone Countries: Overview and Perspectives. *International Sociology*, (15), 605-629.

- Oseguera Montiel, A. y Rodríguez López, A.  
 2016 *Pluralismo y religión en Chihuahua: Estudios sobre el conflicto religioso*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia/Escuela de Antropología e Historia del Norte de México.
- Ramírez, D.  
 2015 *Migrating Faith: Pentecostalism in the United States and Mexico in the Twentieth Century*. Chapel Hill: University of North Carolina Press.
- Reid, O.  
 1952 *The Challenge of México to missions*. Guadalajara: Baptist Student Home Print Shop.
- Riss, R.  
 1988 *Survey of 20th-Century Revival Movements in North America*. Massachusetts: Baker Publishing Group.
- Rivera Farfán, C.  
 2008 Religiosidad G12 en los Altos de Chiapas. Pentecostal o Neo-pentecostal ¿cómo definirla? En Cornejo, M., Cantón, M. y Llera, R. (comps.). *Teorías y prácticas emergentes en antropología de la religión* (pp. 208-221). Donostia: Ankulegi Antropología Elkartea.
- Salamone, F. y Walter, A.  
 1997 *Explorations in Anthropology and Theology*. Lanham: University Press of America.
- Santos, A.  
 2007 *Diversidad y dinámicas del cristianismo en América Latina*. En Memorias del primer Congreso Internacional "Diversidad y Dinámicas del Cristianismo en América Latina". Bogotá: Editorial Bonaventuriana/Universidad de San Buenaventura.
- Semán, P. y Battaglia, A.  
 2012 De la industria cultural a la religión. Nuevas formas y caminos para el sacerdocio. *Civitas*, 12(3), 439-452.
- Vasquez, M.  
 2008 Studying Religion in Motion: A Networks Approach. *Method and Theory in the Study of Religion*, (20), 151-184.

Taylor, J. E.

- 1962 *God's Messengers to Mexico's Masses: A Study of the Religious Significance of the Braceros*. Texas: Institute of Church Growth.

Weber, M.

- 1976 *The Protestant ethic and the spirit of capitalism* (2da ed.). Londres: Allen & Unwin.



## CONCLUSIONES

*Renée de la Torre y Patricia Arias*

Los capítulos de este libro dan cuenta de los escenarios que han construido y en los cuales viven su religiosidad los migrantes hoy. Llama atención la emergencia pero también la sedimentación de fenómenos, relaciones, símbolos, prácticas y proyectos en los lugares de origen como de destino de las migraciones. Esta gran transformación aparece, de una y otra manera, en todos los capítulos. Hasta hace muy poco tiempo lo que sucedía, se conocía y analizaba en relación a la relación entre migración y religión, y estaba marcado por la movilidad, es decir, por el tránsito incesante de personas, objetos, imágenes, sentidos, de cambio religioso que formaban parte de los equipajes materiales y simbólicos de los migrantes. La evidencia llevó a la perspectiva del transnacionalismo para explicar los procesos de circulación tejidos por actores no institucionales, en este caso los migrantes y sus comunidades, con efectos consistentes e inesperados más allá de los límites convencionales de los países de origen y destino que no sólo mantenían sino que vigorizaban y recreaban las redes y vínculos entre los lugares de origen, de tránsito y de destino.

Lo que nos proponen los capítulos del libro puede ser visto, quizá, como una nueva fase en la experiencia religiosa migrante: la búsqueda de significados, referentes simbólicos y relaciones sociales que expresan los proyectos y tensiones que han emergido en los lugares de origen y de destino. Las celebraciones, imá-

genes, participación y pertenencias religiosas que han sido estudiadas tienen que ver con el surgimiento de actores y relaciones sociales frente al escenario migratorio internacional actual: el establecimiento a largo plazo de los migrantes en los lugares de destino y los cambios suscitados en los lugares de origen y tránsito de los migrantes.

Los capítulos que integran el primer apartado sobre los recursos de la religiosidad popular y las dinámicas transnacionales nos permiten ver cómo los cultos tradicionales se modifican. Por un lado las prácticas y creencias tradicionales vinculadas a los santos, vírgenes y cristos están reconfigurando las formas y los contenidos de las tradiciones locales ligadas a las prácticas de la religiosidad popular católica, que tienen lugar tanto en sus lugares de origen como en la refundación de sus cultos locales en las zonas de destino migratorio. Los símbolos dominantes de la religiosidad popular de México, así como las fiestas en torno a los santos patronos de los lugares de origen, tienen hoy en día una función clave en la ritualización de las comunidades, pueblos y familias que se encuentran multisituadas. El regreso, la trasplatación o la celebración simultánea de las tradiciones religiosas en ambos lados de la frontera que divide a México y a Estados Unidos mantienen los lazos que articulan una comunidad dispersa en el espacio, renuevan el sentido de pertenencia a sus tradiciones en la medida en que su capacidad simbólica de arraigo y solidaridad permite articular territorialidades a partir de recrear lazos y reciprocidades entre espacios sin contigüidad física, pero con continuidad temporal ritual.

Desde luego, los procesos de cambio religioso, por ejemplo, son más añosos de lo que parecen. El capítulo sobre Pentecostalismo en la frontera norte de Alberto Hernández y Carlos Ibarra, muestra la genealogía y cronología de esa denominación religiosa desde principios del siglo XX en esa región del país tan impactada por sucesivos flujos migrantes. Pero también da cuenta de las transformaciones del pentecostalismo que tienen que ver sobre todo con jóvenes sensibles a nuevas propuestas y los discursos de prosperidad y entretenimiento que experimentan

en la frontera pero que están en relación permanente con sus contrapartes en Estados Unidos. En relación permanente, pero no tanto para migrar. Los autores señalan que las mega-iglesias “se convierten en destinos vacacionales para los jóvenes y las familias inmersas en esa dinámica”.

A pesar de que los mexicanos representan una sociedad dispersa en el espacio (como Tölöyán, 1996), eso no es suficiente para poder hablar de los mexicanos en Estados Unidos como una comunidad diaspórica que cumpla con las características aportadas por Safran (2011), y que Clifford resumió de la siguiente manera: “una historia de diseminación, los mitos/recuerdos de la patria, la alienación de un país receptor (¿un mal receptor?) el deseo por un retorno final, el apoyo continuo a la patria y una identidad colectiva definida de manera importante por esta relación” (Clifford, 2011: 88). También es un hecho que los mexicanos expatriados configuran comunidades dispersas de un centro original, pero ésto no es suficiente para considerarla una comunidad diaspórica cuando los casos demuestran que los mexicanos producen distintas experiencias religiosas y que cada una de ellas es generadora y por tanto evocadora de distintas producciones de memoria, de patrias originales, de retornos a lugares de origen diferenciados. Por tanto, podemos hablar de que las religiosidades producen múltiples experiencias diaspóricas (Clifford, 1999). Retomando la caracterización de Safran (2011) los mexicanos no comparten una misma idea de patria original. No es lo mismo la experiencia diaspórica que se da en el retorno anual a las fiestas de los santos patronos en las localidades de origen, que la que se experimenta en torno al mito fundante de la nación católica centrado en la Virgen de Guadalupe cuya epifanía regenera el territorio original en otros lugares, que el mito de Cuahutémoc que restaura el territorio californiano como el regreso Aztlán mediante la reivindicación de los mexicanos como pueblo originario, ni la experiencia diaspórica que restaura el islam latino a una cultura que ha querido ser borrada del mestizaje mexicano pero que persiste en su lengua, o la que generan las sociedades evangélicas

articulando una comunidad mixteca transnacional. De esta manera podemos afirmar que las religiones producen experiencias diaspóricas, pero tenemos que reconocer que ninguna de ellas articula una comunidad mexicana en diáspora con un mito compartido y un lugar del retorno. En este sentido atendemos que las religiosidades producen hogares lejos del hogar. Producen múltiples experiencias diaspóricas. Lo que sí es un hecho es que las religiosidades son recursos de mantenimiento de redes transnacionales, pero también son recursos para refundar territorios identitarios en los lugares de recepción. La diáspora no siempre alude a transnacionalidad y movimiento, sino también a luchas políticas por definir lo local. Es por ello que se encuentran en una tensión permanente entre la nación-estado y las demandas étnicas y o autóctonas, pero inscritas en la reformulación de lazos transnacionales como pueden ser las comunidades latinas o cosmopolitas (Clifford, 1997).

Otro aspecto importante es la manera en que la transnacionalización incide en la recomposición de identificaciones étnicas dentro de nuevos contextos de diferenciación etno-nacional. Como sugiere Schanapper (2011: 168) “El valor que ahora se concede a los vínculos transnacionales tiene éxito en formas de “etnización” de las relaciones internacionales, particularmente visibles en Estados Unidos”. En esta dinámica donde se negocia constantemente la resistencia, pero también la asimilación, la segregación y a su vez la integración, el multiculturalismo como el resurgimiento de identidades esencializadas, las religiosidades juegan un relevante papel para redefinir y simbolizar nuevas identificaciones étnicas (que conllevan rasgos compartidos y producciones de la diferenciación cultural). Los capítulos nos permiten reconocer diferentes modalidades como son: 1) los marcapos simbólicos de la patria: la hierofanía guadalupana como marcador territorial de la patria (católica y mestiza) con capacidad de regenerar y por tanto practicar paisajes de mexicanidad fuera de México (como es el caso de Passaic); 2) el nacionalismo étnico como pueblo original: los rituales ancestrales nativistas, como es la danza prehispánica, amplían su repertorio simbólico

para constituirse como una identidad nativo-Americana. Esta construcción identitaria recurre a una etnicidad racializada que mira al pasado para simbolizar y ritualizar una etnicidad imaginada con base en el rescate histórico de “pueblo originario”. Además tiene un valor instrumental en el marco fronterizo pues es capaz de reclamar derechos ciudadanos en los Estados Unidos. Por otra parte, evocar a Aztlán como una nación imaginada reivindica el desconocimiento de fronteras demarcadas por los estados-nacionales y busca constituirse en una trans-nación paíndianista articulando rituales que reanclan con la naturaleza, lo ancestral y la madre tierra; 3) las redes religiosas como articuladores de una comunidad indígena dispersa en el espacio: las congregaciones pentecostales que reconocen el sentido étnico de las comunidades indígenas mexicanas para establecer redes de alianzas e intercambios transnacionales entre los miembros de un pueblo indígena (que ha mantenido lengua, traje y costumbres) pero que debido a la migración en el trabajo agrícola persiste con residencias dispersas en el espacio. Ojo los mixtecos no se reivindican como mexicanos ni como latinos o hispanos; 4) la reformulación de identidades étnicas ampliadas como son latinos o hispanos en Estados Unidos: en las que los símbolos y las fiestas religiosas en torno a los santos generan nuevas asociaciones no con sus raíces indígenas ni con las nacionales, sino capaces de articular regiones de diferenciación, como lo es el caso de Max Simón para convocar a una identidad centroamericano, latina o hispana; 5) la reinención de etnicidades entre-medio (*in-between*): las migraciones generan etnicidades múltiples o dobles, o mejor dicho entre-medio, concepto que se refiere a las culturas parciales, con tejido contaminado pero conectivo entre culturas, que ofrece a su vez la inclusividad de la cultura y el límite entre ellas (Bhabha, 1996: 96). Las culturas entre-medio son el resultado de estrategias de proyectos de integración en sociedades marcadas por la segregación racial. Este es el caso del Islam Latino, una religiosidad que busca desenclavarse de las articulaciones de esta religión con el mundo árabe como nación musulmana, desarabizando la tradición islámica, traduciendo su

culto al español, para reconvertirla en una religiosidad abierta a una comunidad latina. La recomposición del islam que se ofrece a los latinos (latinoamericanos) ocurre en una des-etnización y desnacionalización de dicha religión, y reemplaza los anclajes raciales y nacionales de sus versión árabe y afroamericana, para encontrar asideros más flexibles e incluyentes en la memoria inscrita en el idioma español, el cual mantiene la tradición árabe en varios de sus vocablos. De esta manera, los hispanos encuentran la posibilidad de establecer continuidad con la tradición islámica reconociendo en su idioma los vocablos árabes que los ligan a un linaje imaginando.

Referirse a vacacionistas en vez de migrantes no es casual. Expresa uno de los fenómenos que se han desencadenado como resultado de un gran cambio en la experiencia migrante: el fin de la circularidad migratoria, que fue una de las características centrales de la migración México-Estados Unidos durante casi un siglo (Durand y Massey, 2003). Todo cambió a partir de 2006. Con el endurecimiento de la política migratoria por parte de Estados Unidos la posibilidad de migrar a trabajar de manera indocumentada se ha vuelto prácticamente imposible en términos de riesgos y costos. Así las cosas, la migración que había sido un fenómeno laboral temporal, con predominio de hombres jóvenes, circular y de retorno, se convirtió en un proceso familiar, es decir, de mujeres e hijos, de largo plazo y de retorno incierto e indefinido, si no es que definitivo (Massey, Durand y Riosmena, 2006). Y esto sucede en el caso de los indocumentados y de los legales.

Los que regresan ahora son los deportados, los que han decidido concluir su ciclo migratorio, decisión donde el ambiente antiinmigrante juega un papel importante. Pero sobre todo, los que regresan son “los que tienen papeles”, es decir, aquellos que legalizaron su estancia en Estados Unidos lo que los convirtió en residentes y ciudadanos norteamericanos que pueden ir y venir entre ambos países, pero lo hacen ahora en calidad de visitantes y turistas. Esos son los que vienen a México cada año. Como es sabido, el retorno anual a participar en la fiesta patro-

nal de las comunidades pautó, durante décadas, el regreso de personas y familias. Esto ya no es así. El retorno, sin fecha precisa, ha adquirido otros sentidos: contingencias familiares, vacaciones, conocer a la familia, traer a conocer a los nuevos miembros de los hogares nacidos en Estados Unidos.

En esta nueva fase del proceso migratorio, que puede prolongarse y empeorar, los migrantes, sus familias y sus comunidades de origen han tenido que rediseñar sus estrategias de vida para enfrentar los desafíos de sus vidas transnacionales en los lugares de destino con menos movilidad que lo que era posible hasta hace pocos años. Y lo han hecho apelando, resignificando y reinventando las manifestaciones religiosas que forman parte de su arsenal cultural. La religiosidad muestra, de nueva cuenta, su enorme plasticidad como artefacto cultural para los grupos y necesidades emergentes de las poblaciones, en este caso, enfrentadas a un proceso migratorio que ha cambiado tanto en tan poco tiempo. Las manifestaciones religiosas detectadas por los autores de los diversos capítulos muestran que los procesos de cambio y asimilación, en el caso de los migrantes, son complejos, impredecibles y cada vez más acelerados, por lo cual hay que estar siempre atentos a sus manifestaciones.

La mayor parte de los capítulos del libro aluden a lo que sucede en los lugares tradicionales de migración, tránsito y destino, como son las entidades cercanas a la frontera norte y Estados Unidos. En ellos se advierte la necesidad de mantener, recrear o reinventar tradiciones y prácticas que le den sentido a las vidas personales y comunitarias así como establecer y redefinir sus relaciones sociales con otros migrantes, en especial, de otros países de América Latina, así como con las diversas comunidades raciales con las que conviven en Estados Unidos. Hace muchos años, en la década de 1920, Paul Taylor afirmó que la llegada de un nuevo grupo de inmigrantes a cualquier microespacio lleva, necesariamente, a la redefinición de las relaciones de todos los grupos que habitan, trabajan y tienen intereses en ese lugar. Para continuar con esa idea, se puede añadir que la construcción hacia dentro del grupo así como de las relaciones que establecerán

con otros colectivos se hará apelando a los recursos y tradiciones de sus arsenales culturales, en este caso religiosos, pero para redefinir su identidad y sus acuerdos actuales frente a los escenarios que existen y la manera cómo ellos los perciben en los lugares de destino.

Esto es claro en el caso de la Virgen de Guadalupe en Passaic, New Jersey, estudiado por Renée de la Torre. Los migrantes mexicanos, los últimos en llegar a esa localidad, donde casi las dos terceras partes de la población son latinos, pero donde también hay blancos, afroamericanos y judíos ortodoxos, han recreado una tradición católica culturalmente muy socorrida en México: la aparición de la Virgen, en ese caso, en un pequeño tronco del árbol en un rincón degradado y conflictivo de la ciudad para convertirlo en un concurrido santuario callejero. Como muestra la autora, el santuario, cuidado por los migrantes mexicanos, reivindica elementos asociados a la situación migratoria en Passaic, no en México: el reconocimiento de una comunidad binacional, la feminidad como valor y la devoción se ha extendido a los latinos de la zona. La Virgen se ha convertido en un “marcador de la identidad latina en New Jersey” y ha sido el vehículo para desarrollar nuevos sentidos, legitimar su presencia y establecer diversas relaciones, incluso políticas, con la comunidad, en este caso, latina en ese espacio multiétnico. Lo que sucede en Passaic tiene que ver con Passaic, ya no tanto con México.

Algo similar sucede con la imagen de San Simón, estudiada por Sylvie Pedron Colombani. Esa imagen, de tradición católica-maya en Guatemala ha sido recreada en Estados Unidos no sólo para marcar la identidad guatemalteca migrante sino para establecer relaciones y abrir diálogos culturales con otros migrantes, en este caso, centroamericanos y mexicanos que comparten tradiciones y experiencias migrantes en los lugares de destino.

En ese mismo sentido pueden interpretarse los hallazgos de los capítulos que analizan los fenómenos de conversión religiosa, que se advierten en los capítulos acerca de los mixtecos en la



frontera y en Estados Unidos, los danzantes de tradición prehispánica estudiados por Olga Olivas, el islam latino, los pentecostales, muestran en conjunto los esfuerzos de los migrantes por reivindicar orígenes —prehispánico, cristiano, español, fronterizo— y desarrollar pertenencias en linajes imaginados que les permitan dialogar y establecer alianzas con grupos y filiaciones asociados a la diversidad cultural, social, religiosa y política en que transcurre la vida en la sociedad norteamericana. La diversidad organizada como elemento de negociación es algo aceptado, con capacidad de interlocución con la sociedad norteamericana.

De hecho, en muchos casos, la experiencia de la diversidad —étnica, cultural, religiosa— y cómo usarla como factor de movilización social, la han aprendido los migrantes en la experiencia migrante, no en México. Y la pertenencia religiosa ha servido también, como muestra el ejemplo de los mixtecos, para redefinir en términos más amigables la difícil relación que se suscitó en las comunidades indígenas, con gran intensidad en Oaxaca, entre los intereses de las comunidades, preocupadas por mantener las tradiciones, derechos y obligaciones de su gente y los de los migrantes cada vez más renuentes a regresar a cumplir con las obligaciones cívico-religiosas asociadas al catolicismo en de sus comunidades de origen.

Los dos ejemplos de celebraciones en comunidades católicas en México muestran que el cambio en el patrón migratorio también ha modificado el mosaico social de las comunidades de origen en México. En esta situación, los migrantes en Estados Unidos han perdido el papel protagónico que habían cobrado en las celebraciones religiosas y en la vida comunitaria. La fiesta patronal de Juanchorrey (Zacatecas) y la del Señor de la Misericordia en Tepatitlán (Jalisco) muestran la importancia que han cobrado los migrantes internos, los empresarios migrantes y los empresarios locales, los migrantes legales y sus descendientes en el rediseño de ambas celebraciones religiosas. Aunque tradicionales, las fiestas, con eventos nuevos o reinventados, han dado cabida a los proyectos de negocios actuales de las élites económicas, migrante una, local la otra: los múltiples negocios asocia-

dos a las tortillerías, los fraccionamientos, lienzos charros, salones de fiesta.

Así las cosas, los lugares, santuarios, imágenes, celebraciones, conversiones, rituales de los que tratan los capítulos de este libro, han recurrido a la religiosidad para redefinir sus relaciones sociales, sus alianzas, también sus distancias, con los colectivos actuales con los que interactúan en los lugares de origen y destino. Sin prisa pero sin pausa, hay indicios de que la religiosidad popular, con todas sus vertientes, es una vertiente más de las rutas que están contribuyendo a la construcción de una identidad y un frente latino para la defensa de los intereses de los migrantes que desde muy distintos lugares y por diversas razones llegaron a Estados Unidos.

## BIBLIOGRAFÍA

- Bhabha, H. K  
 1996 “El entre-medio de la cultura”, en Hall S. y du Gay, O. (comps.) *Cuestiones de identidad cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, pp. 94-106.
- Clifford, J.  
 1999 *Itinerarios transculturales*. Barcelona: Gedisa.
- Durand, J. y Douglas S. Massey  
 2003 *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*. México: Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Angel Porrúa.
- Massey, D.S., Durand, J. y Riosmena  
 2006 “Capital social, política social y migración desde comunidades tradicionales y nuevas comunidades de origen en México”. *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, 116, 97-121.
- Safran, W.  
 2011 “Las diáporas en las sociedades modernas”, en N. Golubov (ed.) *Diáporas. Reflexiones teóricas*. México: UNAM/CISAN, pp. 31-50.

Schnaper, D.

- 2011 “Del Estado nación al mundo transnacional. Sobre el sentido y la utilidad del concepto diáspora”. en N. Golubov (ed.) *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: UNAM/CISAN, pp. 149-177.

Taylor, P. S.

- 1934 *An American-Mexican Frontier. Nueces County, Texas*. Chapel Hill: The University of North Carolina Press.

Tölölyan, K.

- 2011 “La reconsideración de diáspora y las diásporas”. en N. Golubov (ed.) *Diásporas. Reflexiones teóricas*. México: UNAM/CISAN, pp. 51-84.



## ACERCA DE LOS AUTORES

**Patricia Arias.** Doctora en Antropología Social y Geógrafa. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Sus investigaciones se orientan hacia los estudios rurales y periurbanos, la migración, el trabajo, la religiosidad popular, los hogares y las relaciones de género. Su libro más reciente es *Quehaceres y Obras. El trabajo femenino en los Altos de Jalisco* (2015) (en coautoría con Imelda Sánchez García y Martha Muñoz Durán). Profesora Investigadora de la Universidad de Guadalajara. [mparias1983@gmail.com](mailto:mparias1983@gmail.com)

**Maya Cervantes Martínez.** Maestra en Estudios Culturales (El Colegio de la Frontera Norte, A. C.). Entre sus temas de interés están: salud-religiosidad, migración-salud y salud-adultos mayores. Actualmente cursa el doctorado en Ciencias Humanas, especialidad en Estudio de las Tradiciones en El Colegio de Michoacán, A. C. [maya.cervantes.m@gmail.com](mailto:maya.cervantes.m@gmail.com)

**Renée de la Torre.** Doctora en Antropología Social (CIESAS/ Universidad de Guadalajara). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Co-fundadora de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Se ha dedicado al estudio de la diversidad religiosa en México: los nuevos movimientos religiosos, las recomposiciones de las formas de creer y practicar la religiosidad contemporánea, la emergencia de

las espiritualidades alternativas como es el *New Age* y la Neomexicanidad. Más recientemente ha investigado sobre de las dinámicas de transnacionalización de las danzas rituales aztecas y de la religiosidad popular. Entre sus publicaciones más recientes están los libros *En sentido contrario: transnacionalización de religiones africanas, latinoamericanas* (CIESAS/IRD, 2012) y *Variaciones Latinoamericanas del New Age* (CIESAS, 2013). Profesora-investigadora de CIESAS Occidente. reneedela@gmail.com

**Alberto Hernández Hernández.** Doctor en Sociología por la Universidad Complutense de Madrid. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel III). Sus líneas de investigación son: políticas públicas, religión y cambios sociales. Entre sus publicaciones más recientes se encuentran los libros *Líneas, límites y colindancias. Mirada a las Fronteras desde América Latina* (El Colef/CIESAS, 2015), con Amalia E. Campos Delgado, y *La Santa Muerte: Espacios, cultos y devociones* (El Colef/El Col-san, 2016). Profesor-Investigador y actualmente se desempeña como presidente de El Colegio de la Frontera Norte. ahdez@colef.mx

**Carlos Samuel Ibarra Ramírez.** Maestro en Antropología Social (Escuela de Antropología e Historia del Norte de México). Miembro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México. Con base en la antropología cognitiva, sus trabajos han tenido una temática diversa. Analiza desde el papel que los *internet memes* tuvieron en el surgimiento de *Anonymous* y en la consolidación de la transmisión cultural en las redes; hasta la construcción del sentido del trabajo dentro de la industria aeroespacial. Actualmente cursa el Doctorado en Estudios Culturales en el Colegio de la Frontera Norte donde investiga las trayectorias de sacralización del consumo en iglesias neopentecostales en la frontera norte de México. cibarradesc2016@colef.mx

**Arely Medina.** Doctora en Ciencias Sociales. Maestra en Estudios de la Región y licenciada en Filosofía. Se ha enfocado en

los estudios culturales sobre el islam. Sus publicaciones más recientes son: *Islam en Guadalajara. Identidad y relocalización*. Zapopan (El Coljal, 2014) y el capítulo “Construyendo identidad entre el islam y lo latino: El caso de Islam in Spanish” (en *Miradas multidisciplinares a la diversidad religiosa mexicana* (El Colef/Juan Pablos Editor, 2016). Actualmente dirige la Red de Investigación del islam en México. amarain.arely@gmail.com

**Mary O'Connor.** Doctora en Antropología (Universidad de California, Santa Bárbara). Su principal interés de investigación son los procesos de globalización en los pueblos indígenas de México que viven en Estados Unidos. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra el libro *Mixtec Evangelicals: Globalization, Migration, and Religious Change in a Oaxacan Indigenous Group* (University Press of Colorado, 2016). Investigadora del Institute for Social, Behavioral and Economic Research University of California, Santa Bárbara. moconnor@ucsb.edu

**Olga Odgers.** Doctora en Ciencias Sociales con orientación en Sociología (Escuela de Altos Estudios en Ciencias Sociales). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (nivel II). Entre sus líneas de investigación están religión-migración y religión-salud. Dentro de sus publicaciones más recientes están los libros *Mudar de credo en contextos de movilidad. Las interconexiones entre la migración y el cambio religioso* (El Colef/Colmex, 2017) y *Making Los Angeles home. The integration of mexican migrants to the United States* (University of California Press, 2016). Es profesora-investigadora del Colegio de la Frontera Norte. odgers@colef.mx

**Olga Olivas Hernández.** Doctora en Ciencias Sociales con especialidad en Antropología Social. Realizó un postdoctorado en el Departamento de Antropología de la Universidad de California, San Diego. Investiga sobre procesos de corporalidad, frontera, salud y religión. Entre sus publicaciones más recientes está el artículo “D’urso Sol and Jenkins, Janis H. Adolescence and

Global Mental Health: Cultural Perceptions of Emotional Wellbeing in Tijuana” (*Neos*, vol. 9, 2017). Pertenece a la Universidad de California, San Diego. olgalx@hotmail.com

**Sylvie Pédrón Colombani.** Doctora en Sociología. Sus investigaciones están enfocadas a los fenómenos religiosos en Guatemala y a las redes de migrantes guatemaltecos en Estados Unidos. Se ha dedicado en particular al análisis de la relocalización del culto guatemalteco de Maximón o San Simón en California. Entre sus publicaciones destacan los libros *Le pentecôtisme au Guatemala. Conversion et identité* (Ed. De CNRS, 1998) y *Maximón, guatemalan god, saint or traitor* (Ed. Periplus, 2006). Profesora-investigadora en la Universidad Paris Nanterre y el Laboratorio de Etnología y Sociología Comparativa (CNRS — UMR 7186). sphcjc@hotmail.com



## LISTADO DE CUADROS, MAPAS, GRÁFICOS Y FOTOGRAFÍAS

Mapa 1. Tepatitlán de Morelos, Jalisco	48
Foto 1. La ermita de El Colomo, municipio de Zapotlanejo, Jalisco	53
Foto 2. El obelisco-ermita de Las Varas, municipio de Tepatitlán, Jalisco	54
Foto 3. El templo en construcción a San Tranquilino Ubiarco	56
Foto 4. Peregrinos de ciclismo de montaña	57
Foto 5. El organizador de la peregrinación	59
Mapa 2. Ruta de los peregrinos en moto	61
Cuadro 1. Población de Juanchorrey	75
Figura 1. Esquema sobre las apariciones como anclaje de arraigo en los “no lugares”	108
Foto 6. Virgen del tronquito en Passaic	116
Foto 7. Mural donde se apareció la Virgen	118
Foto 8. Llegada de la Antorcha Guadalupana a Passaic	126
Foto 9. Danzante en la procesión de la Antorcha Guadalupana en Passaic	127
Foto 10. Imagen de la Virgen de Guadalupe y “Juandieguito” en Passaic	129
Cuadro 2. Hablantes de lengua indígena en el estado de Sinaloa	141
Figura 2. Circuito migratorio de los mixtecos	146
Foto 11. Estandarte de Aztlán	177
Foto 12. Banderas de Guatemala, México y El Salvador (de izquierda a derecha)	181
Foto 13. Bandera de Aztlán y de Anáhuac (de izquierda a derecha)	182

Foto 14. De izquierda a derecha Pantli (lado anterior) y Pantli con la bandera de Anáhuac (lado posterior)	184
Tabla 1. Organizaciones Latino Musulmanas y sus localizaciones	196
Foto 15. Imagen. “Soy musulmán nativo americano Apache Mescalero somos Palestina”	211
Foto 16. La figura indígena maya Tzutuhil de Maximón en Santiago Atitlán, Guatemala	221
Foto 17. La figura de San Simón en San Andrés Itzapa, Guatemala	225
Foto 18. Danzas con San Simón durante su día “cumpleaños”, Los Ángeles, California	229
Foto 19. Procesión dedicada a San Simón en las calles de Los Ángeles, California	230
Foto 20. La figura de San Simón en el templo de la botánica <i>San Simón de los llanos</i> , Los Ángeles, California	232
Foto 21. Traje del propietario de la botánica durante las festividades dedicadas a San Simón, Los Ángeles	239
Mapa 3. Red de Soporte de Cultura Material utilizada por las iglesias pentecostales, evangélicas y neopentecostales	296

*Religiosidades trasplantadas*  
*Recomposiciones religiosas*  
*en nuevos escenarios trasnacionales*  
se terminó en diciembre de 2017  
en Imprenta de Juan Pablos, S.A.  
2a. Cerrada de Belisario Domínguez 19  
Col. del Carmen, Del. Coyoacán  
México, 04100, Ciudad de México  
<juanpabloseditor@gmail.com>

1 000 ejemplares



