

América migrante

Creencias y devociones en contextos
de movilidad humana

Amílcar Carpio Pérez

Carlos Enrique Torres Monroy

Yves Solís Nicot



América migrante

América migrante : creencias y devociones en contextos de movilidad humana / Aldo Ameigeiras ... [et al.] ; Coordinación general de Amílcar Carpio Pérez ; Carlos Enrique Torres Monroy ; Yves Bernardo Roger Solis Nicot. - 1a ed - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO ; México : CEHILA, 2024.

Libro digital, PDF

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-948-7

1. Migración. 2. Personas Migrantes. 3. Práctica Religiosa . I. Ameigeiras, Aldo II. Carpio Pérez, Amílcar , coord. III. Torres Monroy, Carlos Enrique, coord. IV. Solis Nicot, Yves Bernardo Roger, coord.

CDD 325.2

Imagen de tapa: Amauri Esmarq

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Corrección: Rosario Sofía

Diseño del interior y maquetado: Eleonora Silva

América migrante

Creencias y devociones en contextos de movilidad humana

Amílcar Carpio Pérez,
Carlos Enrique Torres Monroy
e Yves Solis Nicot
(coords.)



PLATAFORMAS PARA
EL DIÁLOGO SOCIAL



CEHILA



CLACSO



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales
Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Directora Ejecutiva

María Fernanda Pampín - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory, Marcela Alemandi y Ulises Rubinschik - Producción Editorial



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES
CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital desde cualquier lugar del mundo ingresando a libreria.clacso.org

América migrante. Creencias y devociones en contextos de movilidad humana (Buenos Aires: CLACSO, diciembre de 2024).

ISBN 978-987-813-948-7



CC BY-NC-ND 4.0

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO. Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875

<clacso@clacsoinst.edu.ar> | <www.clacso.org>



Suecia
Sverige

Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Introducción	9
<i>Amílcar Carpio Pérez, Carlos Enrique Torres Monroy e Yves Solis Nicot</i>	
Prácticas religiosas en contextos migratorios. Devociones marianas de migrantes en la Patagonia argentina (1970-2020)	31
<i>Ana Inés Barelli</i>	
Transformaciones interculturales, creencias y prácticas religiosas de los migrantes en el contexto urbano del Gran Buenos Aires.....	69
<i>Aldo Ameigeiras</i>	
Inmigrantes italianos y devoción católica en el Uruguay laico	91
<i>Alejandro Sánchez Blanco</i>	
Devoción y relaciones de poder entre los migrantes peruanos en Santiago de Chile. La procesión en honor al Señor de los Milagros.....	139
<i>Paula Hurtado López</i>	
Transmigración de la Iglesia Bautista Sueca.....	187
<i>Samuel Pereira Valério</i>	
Las llamas descienden del Norte. Pentecostalismo y migraciones internas en el Brasil de primera mitad del siglo XX	213
<i>Rodrigo Daniel Hernández Medina</i>	
José Gregorio Hernández y la migración venezolana.....	243
<i>Eduardo Soto Parra, S. J.</i>	

Con los <i>loas</i> a bordo. El paisaje ritual vudú en una pieza dramática sobre migrantes haitianos por mar.....	275
<i>Mónica María del Valle Idárraga</i>	
La Sociedad Abakuá ante el impacto de la migración.....	311
<i>Ramón Torres Zayas</i>	
Viejos y nuevos actores en el culto a San Pascualito. Notas para reconstruir una devoción pre y posnacional (Centroamérica, México y Estados Unidos).....	337
<i>Alejandro Rodríguez</i>	
Devoción al Señor de los Rayos. Migración y práctica votiva en el norte de Jalisco.....	377
<i>Amílcar Carpio Pérez</i>	
De conseguir novio a conseguir papeles. Juan Soldado como protector de los migrantes en Tijuana	423
<i>Débora Roberta Sánchez Guajardo</i>	
Hospitalidad, dignidad y fe. La Iniciativa Kino para la Frontera	481
<i>Yves Bernardo Roger Solis Nicot</i>	
Evangélicos mexicanos en Estados Unidos. Construcción de lazos afectivos en escenarios de migración en la primera mitad del siglo XX.....	509
<i>Carlos Enrique Torres Monroy</i>	
“Gracias San Juan de los Lagos”. La evolución de la <i>fe sanjuanera</i> en Chicago.....	563
<i>Deborah E. Kanter</i>	
Las soberanías interreligiosas de Santo Toribio Romo en Estados Unidos.....	583
<i>William A. Calvo-Quirós</i>	
Sobre los autores y las autoras.....	621

Introducción

*Amílcar Carpio Pérez, Carlos Enrique Torres Monroy
e Yves Solis Nicot*

“¿Por qué hay gente que se cambia de país? ¿Qué la empuja a desarraigarse y dejar todo lo que ha conocido por un desconocido más allá del horizonte? ¿Qué le hace estar dispuesta a escalar semejante Everest de formalidades que le hace sentirse como un mendigo? ¿Por qué de repente se atreve a entrar en una jungla foránea donde todo es nuevo, extraño y complicado? La respuesta es la misma en todo el mundo: la gente se cambia de país con la esperanza de encontrar una vida mejor”.
Yann Martel (2001), *Vida de Pi*, Ediciones Destino, cap. 29

El presente libro tiene una doble intención, por un lado, conmemorar los cincuenta años de uno de los grupos de investigación de Latinoamérica cuyo trabajo ha girado en torno al mundo de los de abajo, de los subalternos, los marginados, el pueblo creyente. Por otro lado, tiene el objeto de profundizar en la vigencia de un problema mundial como es la migración y sus implicaciones en el continente americano, pero lo abordamos desde una perspectiva donde lo religioso y la migración se vinculan.

Sobre el primer punto, el libro es nuestra forma de recordar en 2023 el cincuenta aniversario de la Comisión para el Estudio de

la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe [CEHILA], por ello, el enfoque que lo orienta se aproxima a lo que históricamente ha distinguido a este grupo de investigación: organizar pesquisas desde la perspectiva del pueblo creyente. En 1972 el Instituto Pastoral [IPLA] del Consejo Episcopal Latinoamericano [CELAM] impulsó la creación de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina. En 1973 la CEHILA se constituye como una institución de derecho civil, autónoma e independiente en lo académico, que buscó la vinculación y colaboración con otros organismos e instituciones. Hacia 1975 amplió su área de interés incorporando a los hispanos de Estados Unidos. En la actualidad la CEHILA se mantiene activa en varias regiones del continente prolongando así su enfoque a través de la investigación de nuevos colaboradores como se evidencia en su página oficial: www.cehila.org.

La esencia de los trabajos realizados desde la CEHILA se relaciona con las formas de creer del pueblo oprimido, del pueblo pobre y sus expresiones de devoción. Este interés por el estudio de la historia de la Iglesia a partir de los pobres, en el sentido económico y cultural, permitió el abordaje y profundizar en distintas formas de religiosidad indígena, campesina, obrera, afrodescendiente, femenina y de otros actores excluidos por los sistemas de poder; así como la confección de historias que rebasaron la barrera de lo institucional o la relación de la Iglesia con los Estados nacionales (Dussel, 1978). La atención en los pobres y el carácter popular de sus creencias, sin embargo, ha dejado un hueco sobre los modos en que las devociones se expresan en diversos entornos, entre distintos sectores sociales y en los diferentes mecanismos de interacción, negociación o resistencia con las instituciones.

Con este libro buscamos alentar la participación de diversos investigadores del continente americano para aproximarnos a las creencias, prácticas y actitudes que se desarrollan en torno a las devociones migrantes en América Latina, aunque los textos abordan la realidad de diferentes países, estamos claros que nos aproximamos a un mismo problema humano, solo que con diferentes

rostros y nombres. Por ello hemos decidido tomar como uno de los ejes las devociones para adentrarnos en los procesos migratorios del continente. América Latina es un espacio donde las manifestaciones religiosas han estado presentes desde hace varios siglos, desde los primeros pobladores, y por lo mismo son diversas. Las culturas originarias tenían un complejo sistema religioso donde las manifestaciones de devoción estaban presentes. Por ejemplo, el sistema de fiestas y celebraciones religiosas de los mexicas o incas cuyas evidencias quedaron reflejadas en algunos documentos como en crónicas y códices. El forzado contacto entre europeos, africanos y americanos propiciado por la llegada de los primeros a estas tierras provocó que las devociones se diversificaran. Quinientos años han transcurrido y las devociones siguen avivando la religiosidad del pueblo creyente: algunas prehispánicas, coloniales o devociones de reciente aparición conviven cotidianamente en el calendario religioso americano. Este es el caso por ejemplo de México, Colombia, Perú, Brasil, Cuba, Bolivia, etcétera, incluso en algunas comunidades de Estados Unidos donde la vida religiosa es compleja y con una presencia cotidiana innegable.

Durante siglos las devociones han estado en el centro de la vida cotidiana, en la socialización e interacción de las sociedades. Al pueblo creyente, las devociones le dan esperanza ante situaciones desesperadas, porque muchas veces es la única protección que tiene a su alcance: es lo que culturalmente conoce. Ante los embates de la naturaleza, los problemas de salud, las crisis sociales o políticas, las dificultades económicas o ante las urgencias cotidianas, el creyente acude a la intercesión divina para afrontar o protegerse de esos problemas. Por lo anterior, a las devociones el pueblo creyente les asigna una especialización o advocación, por ejemplo: para conseguir pareja se le reza a San Antonio, para las causas difíciles se encomiendan a San Judas Tadeo, las embarazadas alzan sus plegarias a Santa Ana, para las epidemias se le pide su intercesión a San Roque. Baste con estos ejemplos para ilustrar que, en

cada época, en cada sociedad y para cada problema se cuenta con una devoción a quién acudir según la necesidad o urgencia.

A lo largo de la historia existen problemas más apremiantes que otros y estos se ven reflejados en algunas prácticas o actitudes religiosas. Los creyentes se acercan a una devoción, entre otras cosas, para enfrentar un problema o buscar protección; así hay santos que intervinieron para ayudar a sus devotos a salir con vida de una guerra o recuperar la salud después de una epidemia, a sobrevivir una dura temporada de sequía o después de un desastre natural, etcétera. En el último siglo los problemas sociales y económicos en América Latina han provocado una situación complicada en varios países: desempleo, falta de oportunidades para jóvenes, violencia, abandono del campo, aumento de la desigualdad social, discriminación, etcétera. Sin duda, estos problemas son parte de las causas que han provocado que, en distintas zonas del continente, las personas abandonen sus hogares: migren.

La migración es una problemática que se ha agudizado en el mundo. Las migraciones no son un fenómeno nuevo, desde hace varios siglos se dan movimientos humanos debido a diferentes causas, relacionadas con el sentimiento de seguridad o el instinto de sobrevivencia.

En las últimas décadas la migración ha ido en aumento. Según datos de las Naciones Unidas en 1970 había un total de 84 millones de migrantes internacionales. Para 2020 esta cifra fue de 281 millones. El continente americano tenía para 2020 un total de 73,5 millones de personas, lo que representaba un 7,2 % de la población de migrantes internacionales. Europa es la región con más movimientos migratorios internacionales en 2020 con un total de 86,7 millones. En América los países que tienen una mayor población de migrantes internacionales son Estados Unidos y Canadá, con 50,6 millones y 8 millones respectivamente (Portal de Datos Sobre Migración, 2021).

El total de la población migrante internacional de 2020 se distribuyó de la siguiente forma: en Asia 85,6 millones, en Europa 86,7

millones, en África 25,4 millones y en Oceanía 9,4 millones. Los datos por país en América confirman que es una región de migrantes. Tomemos como ejemplos los siguientes casos sobre el número de migrantes internacionales totales en 2020 por país: Argentina 2,3 millones, Uruguay 108 000, Chile 1,6 millones, Brasil 1,1 millones, Paraguay 169 000, Bolivia 164 000, Perú 1,2 millones, Ecuador 784 000, Colombia 1,9 millones, Venezuela 1,3 millones, Panamá 313 000, Costa Rica 520 000, Nicaragua 42 000, Haití 18 000, Trinidad y Tobago 78 000, República Dominicana 603 000, Cuba 3 000, Honduras 39 000, El Salvador 42 000, Guatemala 84 000, México 1,2 millones, Estados Unidos 50,6 millones, Canadá 8 millones. Estos datos de la ONU refieren a todos los residentes de un país nacidos en el extranjero, sin importar cuando hayan entrado en el país. Como es evidente, la zona norte del continente es la que tiene una población extranjera más numerosa, aunque en realidad esta situación está presente en todo el continente (Portal de Datos Sobre Migración, 2021).

Pero, más allá de los datos demográficos y económicos en torno a la migración, este fenómeno también tiene consecuencias sociales, psicológicas y emocionales, como queda registrado en diversos testimonios alrededor del mundo. Los peligros que acechan al migrante indocumentado son varios y la mayoría son compartidos por los que atraviesan estas situaciones. Si la migración es uno de los problemas más apremiantes de América Latina, aquellos que se ven obligados a migrar buscan de alguna manera contar con mayor protección en su camino. A lo largo del continente americano nos encontramos con devociones cuyos creyentes acuden a ellas para pedir protección antes de salir o para que cuiden de su familia en su ausencia o que los ayuden en la frontera o que los libre de la violencia, etcétera. Las devociones y las manifestaciones de religiosidad forman parte de los procesos migratorios, de ahí el interés por rescatarlas y estudiarlas.

La religiosidad en el continente americano tiene un fuerte arraigo. Se lo considera un sentimiento de profundo respeto y

admiración inspirado por la dignidad, la virtud o los méritos de una persona o un sentimiento, y produce una actitud de profunda veneración religiosa. Asimismo, las “devociones” son formas de “culto popular”, expresiones de afectividad y de una relación de dependencia y transacción entre los “santos” y el “creyente popular” (Marzal, 2002, p. 315). Las devociones y sus prácticas se configuran principalmente en las religiosidades populares, y se pueden definir como las expresiones religiosas que dotan de un sentido a la vida sobre todo de las mayorías del “pueblo” (Marzal, 2002, p. 315). De estas expresiones se hablarán en esta obra y de cómo acompañan y dotan de sentido a la vida de los que migran.

Los capítulos que componen este libro nos aportan pistas de cómo las personas que viven las dificultades cotidianas al migrar encuentran en la religión, en las devociones, un apoyo que les da esperanza. Por lo anterior, uno de los principales aportes de la obra en su conjunto es que los artículos presentados muestran diversas rutas metodológicas y teóricas para entender la relación entre migración, identidad y religiosidad. Tomando como espacio de estudio algunas regiones de América Latina, el texto se fortalece desde la parte metodológica al integrar diferentes fuentes primarias que van desde las entrevistas, la etnografía, el análisis de documentos o exvotos, por citar algunos casos. Así, el lector tiene en sus manos un libro construido desde la transdisciplina, donde las herramientas de investigación de la sociología, la antropología, la historia y de las ciencias sociales en general salen a relucir en cada capítulo para interpretar la migración desde la óptica de la religiosidad.

Por otra parte, con referencia a los abordajes temáticos, los capítulos presentan diferentes nociones para aproximarse a las problemáticas planteadas. De esta forma se trabajan explicaciones en torno a las devociones populares o el papel de santos “de la gente”, el carácter intercultural de la religiosidad, la descripción de la organización de prácticas como las procesiones, la oración y el exvoto o la dimensión afectiva en los procesos migratorios. Otro de los aportes para destacar es que se considera a la religión un apoyo del

migrante en su largo viaje por conseguir una vida mejor, por ello, en el libro se destaca la diversidad de denominaciones religiosas que le dan mayor certeza al migrante: desde el catolicismo, el pentecostalismo, al vudú o la santería, etcétera. La religión es un lazo cultural y en ocasiones el único asidero que acompaña al migrante en tierras lejanas.

Como el lector podrá constatar, los textos nos llevan a conocer devociones relacionadas con la migración en diversas regiones del continente americano, aunque no están presentes todos los países, encontrarán un esfuerzo por integrar una parte representativa de ellos. Lo anterior también se explica por la poca presencia de investigaciones en países centroamericanos y caribeños que vinculen el fenómeno religioso con el estudio de los procesos migratorios.

Al estudiar la migración desde una mirada continental podemos dar cuenta que los procesos migratorios no se concentran en el norte, además rompe con la idea de que el sur es una región expulsora de migrantes. El fenómeno es más complejo, tenemos países que expulsan población, pero, asimismo, reciben migrantes de la región e incluso de otros continentes. América Latina es un espacio donde los flujos de entrada y salida de personas son constantes, lo que explica la existencia de ciudades que viven este proceso de manera intensa, por ello, existen santuarios, devociones o prácticas religiosas ligadas a este fenómeno.

Por esta razón se decidió estructurar el libro en una lógica geográfica de sur a norte, en un deseo de facilitar el recorrido de la lectura a un público menos especializado, sacrificando una organización temática o teórica. La obra inicia con el texto de Ana Inés Barelli, “Prácticas religiosas en contextos migratorios. Devociones marianas de migrantes en la Patagonia argentina (1970-2020)”, quien centra su investigación en un espacio local de una ciudad turística del noreste de la Patagonia argentina: San Carlos de Bariloche. Desde sus orígenes a fines del siglo XIX, la ciudad se caracterizó por ser receptora de una pléyade de corrientes migratorias, dentro de las cuales los flujos latinoamericanos conformaron una

de las migraciones más constantes y significativas en el espacio. Sin embargo, la construcción de la memoria colectiva ha opacado su presencia a través de la elaboración de un discurso hegemónico que solo reivindica a la migración europea como constitutiva de la identidad barilochense. Estas representaciones sociales constituyeron uno de los elementos que construyó y consolidó la fragmentación social y espacial de la ciudad. La investigación se centra en el análisis exhaustivo de tres devociones marianas que migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos trasladaron a Bariloche: la Virgen del Carmen, de Urkupiña y de Caacupé. El análisis de dichas devociones marianas posibilitó el abordaje de los procesos de construcción identitaria de los grupos migrantes, históricamente silenciados y olvidados en los relatos colectivos de la ciudad. En ese sentido el análisis del traslado y la resignificación del culto mariano, a través de diversas experiencias sociales y religiosas, visualizaron a las advocaciones marianas como dispositivos simbólicos que permitieron a los grupos migrantes chilenos, bolivianos y paraguayos generar pertenencia y construir identidad y territorialidad. En esta clave, si bien estas prácticas culturales se identificaron como parte de un constructo que enfatizó la fragmentación social y espacial urbana también, en algunos grupos, posibilitó estrategias de visibilidad y reconocimiento social interpelando a la memoria histórica de la ciudad a través de la agencia religiosa. En síntesis, en este capítulo se abordan los sentidos de pertenencia desde las construcciones colectivas de los sujetos migrantes a través de sus devociones marianas, esbozando una nueva línea de investigación que permitió profundizar en los vínculos y configuraciones espaciales de un colectivo social que históricamente se había mantenido marginado y excluido de la memoria local.

El capítulo de Aldo Ameigeiras, titulado “Transformaciones interculturales, creencias y prácticas religiosas de los migrantes en el contexto urbano del Gran Buenos Aires”, tiene como objetivo general profundizar en las transformaciones interculturales de lo religioso en devociones y celebraciones festivas de migrantes en

el Gran Buenos Aires. Un trabajo en donde se abordan especialmente las vivencias y experiencias de migrantes en dos localidades en la periferia del Gran Buenos Aires. Asimismo, se resalta la importancia del contexto actual en el que se desarrolla el proceso migratorio en el mundo, donde la globalización neoliberal fuertemente asimétrica con sus múltiples implicancias socioeconómicas y culturales marcan la vida cotidiana de la población, provocando una situación en la que el incremento de la desigualdad social y la población en condiciones de pobreza ha traído, entre otras consecuencias, el incremento de procesos migratorios en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Contexto en cuyo marco no solo se agudizó la movilidad de personas, sino también la circulación y el despliegue de flujos culturales en el que los medios de comunicación y las nuevas transformaciones tecnológicas como la importancia de las redes sociales inciden en la conformación de los universos simbólicos y las tramas culturales. La investigación explicita la relevancia que las creencias y prácticas religiosas tienen en la vida cotidiana de los migrantes y que constituyen uno de los principales recursos simbólicos con los que cuentan dichas poblaciones. Un aspecto central que se resalta en este capítulo es que las creencias están constituidas por el carácter intercultural de la religiosidad popular en general y del catolicismo popular en particular que despliegan los creyentes y que conforma una trama que facilita articulaciones, recomposiciones y resemantizaciones de entramados y flujos.

Alejandro Sánchez Blanco en su texto titulado “Las exigencias del espíritu. Inmigrantes italianos y devoción católica en el Uruguay laico” nos ofrece un doble contexto. Primero, el de la migración italiana europea en un país del sur del continente americano. Segundo, el debate entre la secularización del espacio público y, al mismo tiempo, de arraigo a expresiones religiosas compartidas entre varios sectores de la sociedad uruguaya. El autor se plantea dos preguntas clave: ¿Cómo compatibilizar esa imagen tan asentada de “país laicista” y “poco religioso” con la perdurabilidad y

el arraigo que esas expresiones de religiosidad tienen y que con el tiempo se han vuelto “tan uruguayas”? y ¿cuánto puede alterar las interpretaciones más usuales respecto a procesos como el de la inmigración en diferentes momentos de la historia del país? Para realizar su análisis y contestar esas preguntas el autor decide observar a detalle el caso de San Cono. Uruguay ofrece múltiples devociones a la virgen y a santos europeos en un espacio donde hoy la gran mayoría de los uruguayos son descendientes de migraciones europeas, provocando así también la migración de devociones, en este caso italianas, al medio criollo. En particular Sánchez Blanco cuestiona la idea de que la sociedad uruguaya sea una sociedad “no-religiosa”. La devoción migrante estudiada aquí es una devoción que nos muestra el vínculo estrecho entre el fiel y el santo y nos muestra como la promesa, el pacto, la manda va más allá de quien la pidió y se vuelve un compromiso comunitario y una fe y devoción que trasciende al momento fundacional. Se trata de una herencia de fe que se tiene que reavivar y dinamizar con cada generación. La figura de San Cono, el actuar de los fieles, la interacción con los Gobiernos provocó también durante los tiempos de la pandemia debates y resentimientos. Devoción popular y Estado laico entran todavía en conflicto. El fenómeno religioso y su expresión en el espacio público, la participación del Estado con recursos financieros o materiales siguen generando tensiones entre quienes promueven un Estado laico y quienes ven en el turismo religioso un medio de subsistencia.

El capítulo de Paula Hurtado López, titulado “Devoción y relaciones de poder entre los migrantes peruanos en Santiago de Chile. La procesión en honor al Señor de los Milagros”, señala que, como consecuencia del incremento de los movimientos migratorios peruanos a países como Estados Unidos, Italia o Japón, la devoción al Señor de los Milagros se ha desterritorializado y ha ido adquiriendo un carácter transnacional. Tanto así, que el año 2005 fue declarado oficialmente “Patrono de los Migrantes Peruanos” y “Patrimonio Cultural de la Nación Peruana”. En el caso de Chile,

la introducción de este culto se produjo a comienzos de la década de los noventa, de la mano de los primeros migrantes peruanos quienes, tras sacar en procesión un pequeño cuadro, fundaron la primera Hermandad en Santiago y luego en otras comunas y regiones. El capítulo busca analizar comparativamente las procesiones que se realizan en las comunas de Santiago y Quilicura —zona centro y norte de la Región Metropolitana— centrándose en cómo el “poder” —siguiendo a Foucault— atraviesa y permea las relaciones que se establecen entre los devotos. Ello, a nivel interno de las hermandades (jerarquías y cargos, requisitos de ingreso, disciplina); entre las hermandades (tensión centro / periferia; relación con la Iglesia católica chilena; fuentes de financiamiento) y en torno a las procesiones (distribución espacial, roles de género, uso de imágenes y objetos religiosos, presencia de autoridades eclesiásticas y diplomáticas). A partir de ello, tienden a configurarse dos formas distintas de vivir la fe y de identificación religiosa: una apegada a la rigidez de las prácticas tradicionales y, la otra, flexible a adaptaciones como la incorporación de mujeres en el carguío de las andas o la utilización de advocaciones locales como la Virgen del Carmen, en reemplazo de la Virgen de las Nubes (tras la imagen de Cristo Crucificado).

La contribución de Samuel Pereira Valério, titulada “Transmisión de la Iglesia Bautista Sueca”, explora la migración de esta comunidad nórdica hacia Brasil durante las primeras décadas del siglo XX. El eje de su propuesta gira en torno a la pérdida de cierta espiritualidad entre la comunidad sueca luego de su instalación en el lugar de destino. Para explicarlo, el autor hace énfasis en la movilidad religiosa de los suecos, tradicionalmente adscritos al protestantismo luterano, pero que, a partir de la migración hacia América durante las últimas décadas del siglo XIX, algunos de ellos se adhirieron a otras denominaciones, como la bautista o la pentecostal. Parte de este cambio religioso tiene que ver con los liderazgos que se trasladaron a través de ambos continentes para prepararse y organizar proyectos misioneros; por lo que el texto

abre una reflexión acerca del carácter migratorio del oficio de ministro de culto protestante. De acuerdo con Pereira, lo anterior era muy importante debido a que los migrantes suecos en territorio brasileño no siempre contaron con líderes que los atendieran, por lo que se abrieron espacios de trabajo para que los misioneros llegaran a instruir en sus respectivas doctrinas, alentaran la preservación de la cultura sueca e impartieran clases en portugués para desenvolverse entre la población local. No obstante, también advierte que esto no evitó que muchos suecos abandonaran su vida religiosa una vez que se instalaron en Brasil, situación que fue aprovechada por Iglesias, como la Iglesia Bautista Sueca, que ofrecían una renovación espiritual por medio de las prácticas del pentecostalismo, caracterizadas por sus expresiones emocionales.

El trabajo de Rodrigo Daniel Hernández Medina, titulado “Las llamas descienden del norte: pentecostalismo y migraciones internas en el Brasil de la primera mitad del siglo XX”, refiere a la problemática que supone la migración transregional en un territorio que podría definirse como un subcontinente. A partir de esta premisa, el texto presenta dos espacios protagónicos dentro del proceso migratorio: el de origen, en la región nordeste de Brasil, y el de destino, la región sureste del país, donde se ubican las ciudades de Río de Janeiro y San Pablo, focos modales de la migración internacional durante finales del siglo XIX y principios del siguiente. Con base en bibliografía especializada, relatos orales y material hemerográfico de la época, el autor explica cómo la llegada de Iglesias protestantes de denominación pentecostal coincidió con el gran flujo migratorio hacia las principales ciudades brasileñas y cómo la población afrodescendiente fue ocupando las áreas periféricas. En este sentido, su propuesta consiste en interconectar ambos espacios para dar cuenta de la importancia del nordeste del país para los misioneros extranjeros, en particular los suecos, que buscaron erradicar las creencias católicas y afrobrasileñas de sus potenciales adherentes. Es así como adquieren importancia los espacios de destino en la medida en que incidieron en el cambio religioso de

los afrodescendientes hacia el pentecostalismo, lo que hizo que algunos de ellos regresaran a sus lugares de origen para compartir su nueva fe. Este proceso, concluye, fue decisivo en la implantación de una religiosidad que ofrecía consuelo a los nuevos pobladores de las periferias urbanas, pero que también influyó en la formación de percepciones negativas respecto a otras religiones.

El jesuita Eduardo Soto Parra nos ofrece una ventana para conocer de cerca a uno de los beatos venezolanos como más devoción entre migrantes hoy en día: el médico José Gregorio Hernández. Un beato conocido popularmente como el médico de los pobres. Este “santo” en construcción, cuya devoción atraviesa las clases sociales y los límites nacionales de Venezuela ofrece una transformación interesante que lo sitúa primero como un futuro santo Médico, pero también “santo Coyote”, aunque debemos aclarar que Soto Parra nunca usa este concepto en su reflexión. La popularidad de José Gregorio Hernández es tal que no solamente se trata de una devoción que acompaña a las diferentes olas de migrantes venezolanos (el autor marca al menos cuatro diferentes olas migratorias en las últimas dos décadas), sino también un santo de la reconciliación nacional. Este concepto es clave, fundamental, explica las dinámicas y acuerdos a nivel del pueblo creyente y también a nivel de las instituciones, en particular con el Estado bolivariano venezolano, la Iglesia católica, la Santa Sede y también los sectores opositores, tanto dentro como fuera del país. La pandemia reforzó la devoción hacia este santo, quien en vida auxiliaba a quienes más necesitaban del acceso a la salud. Una devoción en construcción, viva, que nos permite entender también las tensiones que se viven hoy en día en Venezuela, pero también en el resto de la América Latina.

En el capítulo titulado “Con los loas a bordo: el paisaje ritual vudú en una pieza dramática sobre haitianos en el mar”, Mónica María del Valle aborda el fenómeno de la migración haitiana hacia Miami a través de una representación Idárraga teatral llamada D-P-M Kanntè. A partir de la noción de paisaje ritual, que retoma

de María Colatarci y Ricardo Vidal, la autora enfatiza la relación existente entre las personas y los espacios que recorren, siendo el mar un elemento esencial que permite demostrar la eficacia de los *loas*, o deidades vudú, para proteger a los migrantes. Junto a este espacio de tránsito, en el texto se explican los efectos que tienen los lugares de destino en las maneras en que estos migrantes expresan su devoción, las cuales guardan relación con la estigmatización que pesa sobre la religiosidad vudú y por la discriminación hacia los haitianos. Frente a la búsqueda de una vida discreta para llevar a cabo sus prácticas, la puesta en escena de la obra D-P-M Kanntè se torna en un acto público que trata de conmover a los espectadores sobre la experiencia de viajar a través del océano. En este sentido, la autora observa esta puesta en escena como una fuente de información que se nutre de la tradición oral y el sincretismo religioso como recursos válidos para consolar a los migrantes ante una situación extrema. Al final del texto concluye que, al margen del destino final, la travesía por mar adquiere una importancia especial, ya que proyecta los sufrimientos y agradecimientos de las personas o, dicho de otra manera, los miedos y las esperanzas de individuos que se trasladan a la memoria colectiva de la comunidad haitiana en diáspora.

Para el caso cubano el trabajo de Ramón Torres Zayas nos propone analizar el ñañiguismo cubano dentro del contexto migratorio en su texto titulado “La Sociedad Abakuá ante el impacto de la migración”. Tal y como lo plantea en su reflexión formula nuevas interrogantes sobre la función y prevalencia de este elemento en los procesos de incorporación social de los colectivos migrantes. Al igual que otros colegas, también le interesa la reflexión en la reacción de las administraciones públicas frente al fenómeno. Existe una tensión entre Estados que se quieren pensar como laicos, estados que se asumen como religiosos y las propuestas de gestión relacionadas con la diversidad, el respeto y la justicia social: “Al incorporar el factor religioso en los estudios de las ciencias sociales, no solo se completa la multidimensionalidad de las realidades

migratorias, sino que también se plantea un principio de pluralización religiosa hacia el interior de las sociedades receptoras, además de generar una creciente atención política y mediática ante esta expresión religiosa que, específicamente en este caso, con frecuencia es conceptualizada (y tratada) como potencialmente problemática, peligrosa y generadora de conflicto”. Su reflexión inicia en la Habana y de ahí pasa a Matanzas, pero no se queda en la lógica cubana, sino que nos adentra a las dinámicas de migración de la devoción, primero en el mundo insular caribeño y después en los Estados Unidos. Lo interesante es que si bien la institución religiosa de la Sociedad Abakuá nunca ha salido de Cuba, los flujos migratorios sociorreligiosos se han desarrollado en el mundo insular caribeño y han tocado territorios continentales, como en el caso de los Estados Unidos analizado en este texto o Colombia y Venezuela estudiados en otras reflexiones del autor.

El trabajo de Alejandro Rodríguez López lleva como título “Viejos y nuevos actores en el culto a San Pascualito: notas para reconstruir una devoción pre y posnacional (Centroamérica, México y Estados Unidos)”. A partir de un minucioso y amplio recorrido histórico que traza los orígenes de este culto, ubicado en lo que antes fue la Capitanía General de Guatemala y asociado a las pestes que asolaban a aquel territorio, el autor señala cuatro elementos que explican la eficacia otorgada al santo. El primero es la cultura del pueblo zoque de la zona de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, cuya religiosidad se ha distinguido por el uso de representaciones esqueléticas y la música ritual. El segundo es el carácter institucional de San Pascualito con la llamada Iglesia católica ortodoxa mexicana, una agrupación religiosa separada del catolicismo romano que reconoce esta devoción popular. El tercero es su vinculación con las prácticas de los curanderos tradicionales, con lo que la devoción comienza a ser reconocida por sus cualidades taumatúrgicas. Por último, se encuentra la analogía icónica de San Pascual con la Santa Muerte, deidad conocida por su eficacia para la solución de problemas extremos. Con base en este planteamiento, Rodríguez

explica cómo esta devoción traspasó su zona de influencia original en Chiapas y Guatemala gracias a la migración. Para ello recurre a relatos orales y a las redes sociales digitales, en donde encuentra una relación entre los curanderos que utilizan estos soportes tecnológicos para ofrecer sus servicios y los migrantes que recurren a estos especialistas para resolver problemas que les acontecen en los lugares de destino.

El capítulo de Amílcar Carpio Pérez, titulado “Devoción al Señor de los Rayos: migración y práctica votiva en el norte de Jalisco”, explora cómo el templo de Temastían, ubicado en el municipio de Totatiche, se convirtió en un punto de referencia para quienes migran hacia los Estados Unidos. A través de un recorrido histórico en el que se narran los orígenes novohispanos de esta advocación cristífera, pasando por el alzamiento cristero de finales de la década de 1920 hasta el reflujo migratorio en los últimos años, el autor resalta el carácter transnacional de la devoción al Señor de los Rayos, misma que se expresa a través de los exvotos que son depositados en el santuario por los migrantes o sus familias. Otro de los rasgos distintivos que logró detectar en sus pesquisas fue la manera en que los devotos reconfiguran el espacio sagrado para sus necesidades específicas; lo que además de explicar las modificaciones en el propio inmueble para colocar más exvotos, permite comprender cómo los devotos reconfiguran la clase de milagros en los que se especializa la advocación, otrora conocida solo por sus atributos taumatúrgicos, y que pasó a ser célebre por acompañar a los migrantes en las distintas etapas de su travesía. Carpio Pérez también pone énfasis en la naturaleza de los exvotos como fuentes para la historia, mismas que pueden leerse bajo la perspectiva historiográfica francesa, por medio de autores como Lucien Febvre y Michel Vovelle, a fin de problematizar cuestiones relacionadas a las actitudes de los individuos en condición de desplazamiento. Es así como esta propuesta constituye una ventana de análisis a la cotidianidad de los migrantes en su lugar de destino, a su paso a través de la frontera y a los modos en que la migración impacta en

las comunidades de origen y las reintegra por medio de prácticas religiosas, como las peregrinaciones y las fiestas patronales.

Débora Roberta Sánchez Guajardo, en su capítulo “De conseguir novio a conseguir papeles: Juan Soldado como protector de los migrantes en Tijuana”, aborda una devoción popular en la frontera mexicana con Estados Unidos. En febrero de 1938 la niña Olga Camacho salió de su domicilio en la pequeña ciudad de Tijuana para jamás regresar. Su madre la mandó a la tienda a comprar carne para la cena y como no regresaba salió a buscarla. El tendero le confirmó que Olguita había salido del establecimiento con el paquete de carne, pero después de eso ya nadie le pudo dar razón sobre su paradero. Rápidamente se organizaron cuadrillas para buscarla, pero a pesar de hacerlo durante toda la noche, la niña no apareció. Al día siguiente, distintas versiones narran cómo fue que el cuerpo inerte y ultrajado de Olga fue encontrado abandonado en un garaje cerca del cuartel de la zona. Tijuana, que era un polvorín debido a las expropiaciones de los casinos por parte del Gobierno cardenista, estalló en furia por lo acontecido y empezaron una revuelta exigiendo justicia para los Camacho. Entre las manifestaciones prendieron fuego a la municipalidad y asaltaron la cárcel en la que custodiaban a los sospechosos del crimen. Entre ellos estaba Juan Castillo Morales, un soldado oaxaqueño del que poco se sabe. Con la trifulca, los detenidos fueron trasladados a la cárcel militar en donde presuntamente Castillo Morales confiesa su culpabilidad. Al día siguiente, se le aplica la ley fuga en el cementerio del lugar, resultando herido a muerte por una de balas. Se le da sepultura en ese mismo lugar. A través de notas periodísticas de esos días, dos testigos oculares y testigos de segundo orden, Sánchez Guajardo reconstruye los hechos durante la trifulca y meses después de ella para poder armar la secuencia de los hechos y reconstruir al personaje entre distintas versiones. El texto demuestra una constante, que a Juan Castillo Morales se le empieza a rezar para que pueda descansar su alma, ya que días después de su ejecución parece entrarle a un porcentaje de la población el

remordimiento de si en verdad habría sido el culpable del asesinato de Olga Camacho, ya que empezó a circular el rumor de que había sido el chivo expiatorio de un general y que se escuchaba un espíritu en el cementerio decir que era inocente y que se le hiciera justicia. El texto permite distinguir algunos elementos de cómo se fue configurando la devoción a Juan Soldado y cómo pasó de conceder a señoritas marido a ayudar a migrantes a conseguir papales para su visa en Estados Unidos. El capítulo narra la transformación de Juan Castillo Morales de un asesino a una figura de devoción para los migrantes, además de relatar la ritualidad en torno a Juan Soldado, cuya fiesta se celebra en el panteón municipal nro. 1 de Tijuana el 23 de junio, día de San Juan Bautista.

Por su parte, Yves Bernardo Roger Solis Nicot aborda la cuestión del acompañamiento a los migrantes en su trabajo titulado “Hospitalidad, dignidad y fe: la iniciativa Kino para la Frontera”. Su reflexión se inserta en un contexto de la historia reciente caracterizado por la implementación de políticas públicas, tanto en México como en Estados Unidos, que buscan restringir y controlar los flujos migratorios, en particular los de las personas indocumentadas; al acoso hacia los migrantes por parte de fuerzas de seguridad y grupos de la delincuencia organizada; a la discriminación que reciben en los lugares de tránsito por parte de la población local, y a la desintegración familiar por consecuencia de la deportación. Frente a este panorama, el autor se acerca al actuar de organizaciones como la de Iniciativa Kino para la Frontera, ubicada en las ciudades fronterizas de Nogales, en Sonora y Arizona respectivamente. Además de ofrecer un panorama sobre la labor asistencialista de esta agrupación, el texto refiere a la reconfiguración de la visión institucional de la Iglesia católica hacia el fenómeno migratorio, la cual busca atender las necesidades terrenales y espirituales de las personas en los distintos momentos de su travesía. Entre las iniciativas planteadas, Solis Nicot señala la que busca promover la figura del misionero jesuita Eusebio Francisco Kino, a quien recientemente se le ha iniciado un proceso de canonización, con el

fin de colocar su nombre como estandarte en la defensa de los derechos humanos y que inspire a organizaciones católicas que trabajan con migrantes. Esta propuesta constituye una ventana a las preocupaciones y acciones llevadas a cabo por las asociaciones religiosas, las cuales se convierten en una alternativa palpable para quienes la migración los redujo a una condición de precariedad y vulnerabilidad.

En el capítulo titulado “Evangélicos mexicanos en Estados Unidos, construcción de lazos afectivos en escenarios de migración a mediados del siglo XX”, Carlos Enrique Torres Monroy aborda la dimensión afectiva de la comunidad protestante o evangélica mexicana, radicada en la unión americana durante un periodo marcado por el flujo migratorio regulado gracias al acuerdo entre México y Estados Unidos, conocido como Programa Bracero. A partir de un periódico llamado *El pastor rural*, que otorgaba un espacio para que sus suscriptores dejaran algún mensaje, el autor indaga sobre las características de la presencia de mexicanos en territorio estadounidense, misma que data de mediados del siglo XIX y que dejó tras de sí generaciones de ciudadanos americanos de origen mexicano. Frente a otros estudios que vinculan la migración como factor del cambio religioso, esta propuesta pone de relieve la complejidad de esta población hispanoparlante que, a través de los lectores de *El pastor rural*, compuesta tanto por personas que se convirtieron al protestantismo en Estados Unidos como por gente que ya era protestante al momento de ingresar al país del norte, incluyendo a los que habían nacido en el seno de algunas de estas iglesias. La observación de esta documentación permite ver que la mayoría de sus autores expresan distintas preocupaciones y anhelos que, en buena medida, se atienden gracias a la lectura de textos religiosos. Es por esta razón que el autor vincula el acto de leer, propio de la cultura protestante o evangélica, con los afectos que llegaron a expresar los creyentes ante situaciones cotidianas a las que tenían que enfrentar dentro de un entorno cultural y lingüístico distinto al de ellos.

El trabajo de Deborah Kanter nos ofrece una visión renovada sobre un fenómeno que conoce y ha estudiado mucho, los migrantes latinos en Chicago, Illinois. Sin embargo, en este capítulo Kanter lo aborda destacando la devoción y la fe dentro y fuera de las Iglesias. Ofrece un recorrido de más de cien años de devoción a la virgen de San Juan de los Lagos y varios ejemplos de religión vivida que nos muestran no solamente las prácticas devocionales de los fieles, sino también las adaptaciones institucionales y las transformaciones del panorama religioso en Chicago. Kanter nos presenta también las transformaciones geoestratégicas y los acomodos parroquiales que fueron poco a poco transformando los espacios mono nacionales en espacios de diversidad y apertura étnica, en torno a la fe católica. Finalmente nos ofrece una doble mirada a devociones que salen de los templos y se expresan en espacios públicos callejeros y que también siguen teniendo dinamismo en las redes sociales digitales, a la par que nos ofrece una mirada a los múltiples retablos, milagros y otros exvotos que ayer y hoy ofrecen los migrantes a la virgen de San Juan, quien les apoyó tanto en su cruce hacia los Estados Unidos como en su estancia y establecimiento en Chicago.

La obra cierra con la propuesta de William Calvo-Quirós que propone analizar el fenómeno de los espacios unificados por la religión y la migración a través de los santuarios dedicados a santo Toribio Romo ubicados en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco y Tulsa, Oklahoma. Tomando como base al sacerdote mexicano martirizado durante la Guerra Cristera en México, el autor asocia su devoción entre las comunidades migrantes desde la violencia que ejercen poderes fácticos que actúan sobre los individuos sin tomar en cuenta su condición de precariedad. De esta manera, los migrantes pueden sentirse identificados con santo Toribio porque, al igual que él, han sufrido injusticias, como la discriminación, el racismo, la detención o la deportación. Su propuesta apunta a las formas de vida cotidiana que se reproducen en las distintas etapas del proceso migratorio: el viaje, el establecimiento al sitio de

destino y el retorno al lugar. Mediante su trabajo etnográfico observa formas de expresión cultural en las que los creyentes asumen un rol activo, que a su vez incide tanto en la labor pastoral como en el espacio sacro. Entre los objetos analizados, el autor selecciona un devocionario para migrantes, que contiene oraciones para que los devotos puedan cruzar la frontera de forma segura, con el que reflexiona cómo lo religioso puede entrecruzar los márgenes de la legalidad con las necesidades de las personas. Por último, hace hincapié en que los espacios destinados a lo sacro también pueden reconfigurarse para la expresión de una cultura política, que en Estados Unidos defiende una agenda de protección a los migrantes.

Tenemos el deseo y la esperanza que la presente obra pueda mostrar que la migración es un problema humano y que a lo largo del continente se viven historias similares. En la actualidad, cuando el acto de migrar conlleva enfrentar diversos obstáculos y peligros, debemos recordar la importancia de acompañar al migrante, como lo expuso el filósofo George Steiner (2016) al resaltar el problema de ser extranjero:

En griego antiguo la palabra que se usa para designar al huésped, al invitado, y la palabra que se usa para designar al extranjero, son el mismo término: *xénos*. Y si me pide que defina nuestra trágica condición, diré que la palabra xenofobia sobrevive, se usa corrientemente, todo el mundo la comprende; mientras que la palabra xenofilia ha desaparecido. Así puede definirse la crisis de nuestra condición.

Con este libro buscamos generar más filia y menos fobia, porque en América todos tenemos algo de *xénos*: en parte somos migrantes.

Bibliografía

Dussel, Enrique D. (1978). *Historia de la Iglesia en América Latina*. Buenos Aires: Universidad Santo Tomás, Centro de Enseñanza Desescolarizada.

Martel, Yann (2001). *Vida de Pi*. Barcelona: Ediciones Destino.

Marzal, Manuel (2002). *Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa de América Latina*. Madrid: Editorial Trotta.

Portal de Datos Sobre Migración. (2021). Número total de migrantes internacionales (mediados de año) 2020. https://www.migrationdataportal.org/es/international-data?i=stock_abs_&t=2020

Steiner, George. (2016). *Un largo sábado. Conversaciones con Laure Adler*. Madrid: Ediciones Siruela.

Prácticas religiosas en contextos migratorios

Devociones marianas de migrantes en la Patagonia argentina (1970-2020)

Ana Inés Barelli

Introducción

En las últimas décadas, las referencias a las prácticas religiosas en los estudios sobre migración internacional han crecido notoriamente. En el ámbito de las ciencias sociales y, con mayor énfasis, en la sociología de la religión, se sostiene con más frecuencia la importancia de pensar los fenómenos religiosos (creencias, rituales e instituciones) desde la movilidad en general y desde los flujos migratorios en particular. Sin embargo, a pesar de estos grandes aportes, en la actualidad los trabajos que analizan explícitamente la relación entre movilidades / migración y religión / creencias siguen siendo relativamente escasos y en constante crecimiento. En función de ello, entendemos que los colectivos migrantes atravesados por la movilidad y desarraigo frecuentemente buscan en la religión un medio desde donde trascender las fronteras nacionales, reconstruir su visión del mundo, elaborar sentidos de pertenencia y transformar y resignificar activamente los lugares de destino (Levitt y Glick-Schiller, 2004; Oldgers Ortiz, 2008).

En esta línea temática y buscando ampliar la mirada sobre la posibilidad de abordar las prácticas religiosas en clave histórica es que hace unos años comenzamos a investigar los traslados de devociones marianas de migrantes latinoamericanos al norte de la Patagonia argentina. Este estudio se encuentra centrado en San Carlos de Bariloche, una ciudad turística ubicada al sureste de la provincia de Río Negro. Desde sus orígenes, a fines del siglo XIX, se caracterizó por ser receptora de una pléyade de corrientes migratorias, dentro de las cuales los desplazamientos latinoamericanos conformaron una de las migraciones más constantes y significativas. Sin embargo, este colectivo migrante históricamente fue excluido del relato local que, a través de su discurso hegemónico, reivindicó a la migración europea como parte indiscutible de la identidad barilochense.

En este contexto de exclusión y ocultamiento social observamos que los colectivos migrantes marginados del relato histórico local encontraron en las prácticas religiosas móviles que de alguna manera fueron interpelando dichos discursos en la esfera pública; muchas de ellas vinculadas con devociones marianas de sus lugares de origen, algunas impulsadas por la Iglesia rionegrina y otras por los propios migrantes. En función de ello es que desde hace unos años nos propusimos analizar los traslados de tres devociones marianas de migrantes latinoamericanos (Virgen del Carmen, de Chile; Virgen de Urkupiña, de Bolivia y Virgen de Caacupé, de Paraguay) para identificar cómo dichos dispositivos simbólicos configuraban identidades, pertenencias y territorialidades en el espacio local. La mirada focalizada en las devociones marianas, su traslado y la resignificación del culto nos permitió abordar los sentidos de pertenencia de los colectivos migrantes que históricamente habían estado silenciados y olvidados en los relatos de la memoria local; así como también identificar cómo dichas prácticas sacralizaron el espacio y configuraron nuevas territorialidades en el lugar de destino.

Desde este recorrido, el presente artículo se propone compartir algunas líneas significativas de la investigación en curso sobre las dinámicas migratorias latinoamericanas y los contextos en que se enmarcaron los traslados devocionales de migrantes en el espacio local, para focalizar en uno de los ejes de análisis en los que venimos trabajando, vinculado con los sentidos de pertenencia e identidades en torno a prácticas culturales de migrantes en el destino.

La metodología utilizada, debido a la escasa presencia de registro escrito,¹ se desprende de la historia oral (Frasear, 1993; Schwarzstein, 2001), a través de entrevistas orales (realizadas a representantes de instituciones estatales religiosas, referentes migrantes en la ciudad, devotos marianos y no devotos)² y de la observación participante del culto. Para el análisis de fuentes escritas utilizamos la hermenéutica histórica, teniendo en cuenta no solo las características generales de todo texto, sino también aquellas derivadas de su género, función y narratividad. Las fuentes orales han sido construidas como una forma “para comprender las maneras en que la gente recuerda y construye memorias” (Schwarzstein, 2001, p. 73). Estos testimonios que entendemos como filtrados por la memoria individual y colectiva son abordados desde sus diversas narrativas obtenidas a partir, en algunos casos, de entrevistas profundas a referentes claves, o de entrevistas semiestructuradas (individuales o grupales) con una guía de temas, en la

¹ Contamos con documentos vinculados a registros institucionales eclesiásticos de la parroquia del barrio chileno (actas, boletines y epistolarios); registros municipales, estadísticas de la Dirección Nacional de Migraciones.

² Entrevistas a funcionarios estatales (delegado de la Dirección Nacional de Migraciones, Secretaría del Ministerio de Desarrollo Social, Delegado de la Dirección de Estadísticas y Censos); entrevistas a miembros de la agencia religiosa (jerarquía eclesial, presbiterio y religiosos); entrevistas a referentes de instituciones no gubernamentales (Asociación de Residentes Paraguayos ARPA y Agrupación Nativa Guaraní ANGUA, Centro Cultural Boliviano, Pastoral de Migraciones y Equipo Pastoral Paraguayo en Argentina EPA); entrevistas a migrantes devotos y no devotos; entrevistas a feligreses católicos no migrantes que participaron y participan de las prácticas religiosas de los migrantes. Resulta significativo aclarar que, si bien no todas las entrevistas realizadas se han incorporado de forma explícita en el artículo, han sido tenidas en cuenta para los análisis.

mayoría de ellas y conversaciones espontáneas, durante los eventos religiosos. De esta manera, se apunta a “revalorizar y nominar a las historias personales como formas de acción con sentido en lugares y contextos, y en *habitus* específicos” (Mallimaci y Giménez Béliveau, 2006, p. 180).

En función del objetivo propuesto, el artículo se organizó en tres apartados. El primero, dedicado a una breve contextualización de los desplazamientos migratorios, en donde describimos los procesos por los que transitaron cada uno de los colectivos migrantes en el lugar de destino. El segundo, abocado a analizar las circunstancias en que se producen los traslados de devociones marianas de los lugares de origen a la ciudad de San Carlos de Bariloche. Para, finalmente, en el tercero focalizarnos en cómo los diferentes colectivos migrantes instalan y resignifican dichas devociones en el lugar de destino y, desde allí, analizar los sentidos de pertenencia y las nuevas formas de vincularse con el espacio local.

Migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche

San Carlos de Bariloche es una ciudad turística que se encuentra al noreste de la Patagonia argentina, a doscientos kilómetros de la frontera chilena. Desde los inicios de su poblado, a fines del siglo XIX, se observa la presencia de diferentes desplazamientos poblacionales, siendo especialmente importante la migración chilena. Durante el siglo XX la presencia migrante se diversifica. En los periodos de entreguerras recibe un número significativo de migrantes europeos provenientes de Italia, España y Alemania³ y, en las últimas décadas hasta la actualidad, cuenta con una migración

³ Para 1914 con la presencia del Estado argentino y con la afluencia de la migración europea, la población nacida en Chile pasó al 34 % de la población total y al 84 % sobre el total de extranjeros, siendo el 11 % de población europea (Matossian, 2012, p. 85).

proveniente de países latinoamericanos como Uruguay, Bolivia, Paraguay y, más recientemente, de Colombia y Venezuela.

Dentro del proceso migratorio chileno cabe destacar especialmente la década de 1970. Es decir, a diferencia de otros períodos donde los flujos poblacionales trasandinos estaban vinculados a motivos económicos y laborales, los setenta estuvieron marcados por un complejo contexto de dictadura, el golpe militar a Salvador Allende (1973) y la instauración del Gobierno dictatorial de Augusto Pinochet, que llevó adelante persecuciones políticas y precarización de las condiciones laborales. Con posterioridad a esta coyuntura, en los años ochenta, se retornó a la lógica migratoria precedente donde nuevamente una situación económica, en ese caso favorable a Bariloche conocida como el “boom de la construcción”,⁴ generó un nuevo impulso a la migración trasandina proveniente de distintas localidades chilenas: Osorno, Puerto Montt, Valdivia, entre otras (Matossian, 2012). De esta manera, la migración chilena se mantuvo en crecimiento hasta la década los años noventa, momento en que las condiciones políticas y socioeconómicas en Chile se tornaron favorables, frente a una Argentina que en un contexto neoliberal se volvió menos hospitalaria y más restrictiva. Estos motivos llevaron a que, en los años subsiguientes, los flujos migratorios trasandinos disminuyeran y hasta se estacionaran. Es así que el número de nacidos en Chile pasó de ser de 8 461 en el Censo 2001 a 8 265 en el Censo 2010, bajando el peso relativo de la población chilena en el conjunto de los habitantes de la ciudad que dejó de representar un 9,08 % a ser un 7,63 %.⁵

Por su parte, los desplazamientos poblacionales de migrantes bolivianos y paraguayos al espacio local se advierten a partir de la

⁴ Término referido a un momento en el que la ciudad emprendió construcciones edilicias significativas en el espacio urbano producto de un contexto económico que propiciaba la reactivación de la actividad turística. Esta situación generó un aumento significativo de la demanda de mano de obra.

⁵ Porcentajes trabajados con el *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001* (INDEC, 2001) y el *Censo 2010. Año del Bicentenario* (INDEC, 2010).

segunda mitad del siglo XX y en dos momentos significativos. Un primer flujo migratorio a fines de la década de 1970 y otro, más intenso, luego de la crisis económica argentina del 2001. Cabe mencionar que la primera etapa migratoria coincide con un momento para la ciudad caracterizado como “explosión demográfica” sin precedentes que estuvo acompañada por un sostenido auge turístico, donde la ciudad pasó de tener 15 022 de población en 1960, a 26 799 en 1970 y 51 268 habitantes en 1980. Durante esta primera etapa, los ingresos fueron acotados y estuvieron enmarcados, en algunos casos, por contratos laborales temporales con empresas constructoras⁶ que buscaban a los migrantes en Buenos Aires y los trasladaban a Bariloche, con las obras de represas hidroeléctricas⁷ sobre los ríos Limay Neuquén y, en otros, por desplazamientos espontáneos que respondieron a motivaciones diversas (Balazote y Radovich, 2003). Si bien en estos primeros desplazamientos algunos regresaron a sus lugares de origen, varios se quedaron en la ciudad trabajando, tanto en el rubro de la construcción, la gastronomía o probaron suerte con algún emprendimiento comercial como en verdulerías o despensas. Este primer grupo de migrantes que se incorporaron a la ciudad fueron los que organizaron las primeras asociaciones de migrantes a mediados de los ochenta y los que, a lo largo de esos años, a través de la estructura del parentesco ampliado, consolidaron redes transnacionales, mantuvieron vínculos entre el lugar de origen y el de destino e iniciaron una serie de actividades en búsqueda de visibilización y reconocimiento social.

El segundo flujo migratorio se vincula a los años posteriores a la crisis económica argentina del 2001. La recuperación de la crisis se atribuyó a la modificación cambiaria del 2002 que benefició a

⁶ Una de las empresas que recibió mano de obra boliviana, chilena y del norte del país fue la empresa Robles, adjudicataria para la construcción del asfalto de la ruta Bariloche-Bolsón.

⁷ Las represas hidroeléctricas de los Ríos Limay y Neuquén son Chocón y Cerros Colorados (1968-1972), Alicurá (1979-1983).

Bariloche como ciudad turística. Esto se transformó en un factor de atracción, tanto de personas como de inversiones inmobiliarias que impactaron de forma directa en el ámbito de la albañilería y la gastronomía. Esta nueva oferta laboral se cubrió, en su mayoría, por los nuevos desplazamientos migratorios provenientes de Bolivia, Paraguay y en menor medida de Uruguay, Perú y Brasil. Es decir, la reactivación económica que en Bariloche se observó en el rubro de la construcción generó nuevamente un aumento significativo de la migración hacia la ciudad. Durante esta segunda etapa, la población migrante de los países mencionados presentó un crecimiento significativo. Según los datos ofrecidos por la Dirección Nacional de Migraciones [DNM], del total de trámites realizados por extranjeros, tanto la comunidad paraguaya como la boliviana y en menor medida la uruguaya, crecieron de forma exponencial durante los últimos años. El crecimiento económico de la ciudad tuvo su impacto en el mercado inmobiliario, el valor de las tierras se acrecentó, produciendo la toma de terrenos en distintos espacios de Bariloche.

Los desplazamientos poblacionales mencionados tuvieron diferentes lógicas de asentamientos. Los migrantes chilenos, por ejemplo, eligieron agrupamientos poblacionales específicos, en el centro-sur y sudoeste de la ciudad como los barrios el Mallín, La Cumbre, el Frutillar, etcétera. En cambio, los migrantes bolivianos y paraguayos se ubicaron de forma dispersa por la periferia del territorio, especialmente en barrios conformados a partir de tomas de tierra como, por ejemplo, los barrios Nahuel Hue y Malvinas, ubicados en la zona sur de la ciudad.

Traslados devocionales de migrantes en el espacio local

El recorrido y análisis del contexto de movilidad poblacional local, como ya mencionamos, evidenció un ocultamiento histórico de la migración latinoamericana por sobre la europea cristalizado

en determinadas representaciones sociales⁸ o imaginarios que se consolidaron y se cimentaron como relatos de origen. En ese contexto de exclusión, se produce lo que denominamos como “traslados devocionales”, acción que no solo consiste, en llevar una imagen sagrada del lugar de origen al de destino de los creyentes, sino que también implica continuar y recrear la práctica cultural. Los traslados devocionales marianos de los migrantes provenientes de Chile, Bolivia y Paraguay, tuvieron una serie de particularidades que influyeron en cada uno de los procesos de refundación de la práctica religiosa de los lugares de origen al lugar de destino. En función de ello a continuación, mencionaremos brevemente de cada uno de los casos analizados, las características más relevantes de la advocación mariana, el traslado de la imagen; y la puesta en marcha de la devoción en el lugar de destino.

La Virgen del Carmen, de los migrantes chilenos, constituye una de las advocaciones más antiguas de la cristiandad (siglo II a. C). Si bien la presencia de la advocación en Chile aparece en la época colonial en Concepción y en Santiago, la devoción adquiere protagonismo con el proceso de la independencia a principios del siglo XIX. La Virgen del Carmen que hoy se conoce en Chile como “reina, madre y patrona de Chile” se vincula con la advocación carmelitana presente en la ciudad argentina, Mendoza, durante la preparación del Ejército de los Andes. La misma en 1817 fue nombrada por San Martín como “patrona de los Ejércitos de los Andes”.⁹ El ingreso de esa imagen de Argentina a Chile generó una

⁸ En Bariloche las representaciones vinculadas a lo europeo tuvieron un peso preponderante en la construcción de lo “barilocheño”. La “Suiza argentina” y la tierra de “pioneros europeos” constituyeron imágenes recurrentes en el discurso hegemónico sobre la ciudad. Estas representaciones se forjaron en diferentes momentos históricos y fueron sedimentando en imaginarios cuya pervivencia se advierte en la actualidad. (Barelli y Azcoitia, 2015, p. 3).

⁹ “La virgen de la Independencia fue, pues, una representación arropada con una misión netamente militar, adoptada en función de los preparativos bélicos, como protectora de los soldados y estandarte en la guerra contra las fuerzas monárquicas. Así fue declarada y así lo refrendaba el gobernador de Cuyo en su invitación al Cabildo de Mendoza para asistir a la ceremonia de 1817. Esta contempló una procesión de la

transformación en la advocación carmelitana chilena. Es decir, si bien se conservó la tradicional imagen, durante las ceremonias y procesiones oficiales, la misma se resignificó con las funciones militares¹⁰ y proyecciones estatales y se la nombró “general del Ejército chileno”. Este patronazgo¹¹ se reivindicó durante la Dictadura de Pinochet (1973-1990) y se reemplazó con el retorno a la democracia por el de patrona de la República de Chile (Valenzuela Márquez, 2012).

El proceso de traslado y puesta en marcha de la práctica devocional de la Virgen del Carmen de los migrantes chilenos las abordamos desde las etapas institucionales que atravesó el proyecto institucional eclesial en un barrio habitado principalmente por ese colectivo migrante. La primera etapa identificada por dicho colectivo como “la época de la capilla” (1971-1994), bajo la jurisdicción de la parroquia Inmaculada Concepción de la Congregación Salesiana, y la segunda denominada “la época de la parroquia” (1994-2012) bajo la órbita de la diócesis de San Carlos de Bariloche. Durante ambos procesos se veneró a la Virgen del Carmen, pero con diferentes sentidos y patronazgos.

Los orígenes de la institución se remontan a fines de los años sesenta, momento en que una familia barilocheña de apellido Criado dona un terreno a la diócesis, ubicado en el límite de los barrios La Cumbre y El Mallín, para la construcción de una capilla

imagen desde la iglesia de San Francisco, donde se la custodiaba, acompañada por el clero local y por un desfile de soldados. Su carácter militar quedó sellado en un gesto que llevó a cabo el general San Martín, cuando puso en las manos de la imagen su bastón de mando, dando a entender que sería ella la que se encargaría de guiar las tropas a la guerra y definir su victoria” (Valenzuela-Márquez, 2012, p. 18).

¹⁰ La vinculación de la Virgen del Carmen con el ejército se mantuvo de forma exclusiva hasta fines del siglo XIX con la Guerra del Pacífico. Estos conflictos armados proyectaron a nivel colectivo un sentimiento patriótico que alimentaron los discursos políticos y eclesiásticos que vincularon a la Virgen del Carmen con la nación (Barelli, 2014, p. 16).

¹¹ La jura de los patronazgos no representa un hecho intrascendente, sino que a partir de ellos se pueden observar “cómo se someten simbólicamente las acciones del Estado a un ordenamiento superior, divino, encarnado en la Iglesia católica, por medio de la imagen oficial de esta” (Martin, 1997, p. 11).

que quedaría bajo la órbita de la parroquia Inmaculada Concepción. Según las crónicas salesianas (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 10 de diciembre de 1966), en el año 1966 el Obispo Borgatti bendice la piedra basal del futuro recinto con el nombre de Nuestra Señora del Carmen. Esta advocación mariana fue elegida por los vecinos del barrio La Cumbre por su patronazgo chileno. En función de este proyecto, para el año 1969 se formó una agrupación de personas denominada Comisión Capilla- Escuela (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 14 de agosto de 1969) que, junto con la Comisión de Damas Chilenas del Barrio La Cumbre (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 18 de febrero de 1970) y la Comunidad Salesiana de Bariloche, se encargaron tanto del proceso de construcción como de la puesta en funcionamiento de la capilla (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 1 de septiembre de 1971).

En la época de la capilla los migrantes trasladaron la imagen de la Virgen del Carmen Madre y Reina que se entronizó y se coronó en la capilla; y la imagen de la Virgen del Carmen de la Independencia que procesionaba por los barrios en los festejos patrios chilenos. Durante la época de la parroquia si bien se mantuvo la imagen de la Virgen del Carmen ya entronizada, se incorporaron nuevas iconografías marianas de la advocación utilizadas para procesiones, boletines parroquiales y para las celebraciones de las misas en los hogares.

La advocación a la Virgen de Urkupiña, traída por los migrantes bolivianos, tiene su origen durante la época colonial (siglo XVII)¹²

¹² La advocación a la Virgen de Urkupiña tiene su origen durante la época colonial (siglo XVII) en el Cerro Cota a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al departamento boliviano de Cochabamba. Se trata de una advocación

en el Cerro Cota a pocos kilómetros de Quillacollo, ciudad que pertenece en la actualidad al departamento boliviano de Cochabamba. El traslado de la imagen de la Virgen de Urkupiña a San Carlos de Bariloche se produjo en el año 1994, promovido por Valentina y su familia, originarios de la ciudad de Cochabamba. Según Valentina, la decisión del traslado se encuentra íntimamente vinculada a su experiencia devocional. Entre los años 1990 y 1993, Valentina viajó a la ciudad de Buenos Aires al barrio de Bajo Flores, donde se encontró con familiares y participó de la fiesta de la Virgen de Urkupiña. Esta experiencia la conmovió y la llevó a pensar en la posibilidad de trasladar la devoción a la ciudad. Fue así como en el año 1994, momento en que la Asociación Boliviana de Bariloche [ABB]¹³ se encontraba disuelta, Valentina junto a su marido iniciaron la celebración de la Virgen de Urkupiña en su hogar. La refundación, en términos de Sassone (2007), de esta práctica religiosa en la ciudad, comenzó en el ámbito privado de la familia. Durante los primeros años los festejos se realizaron en torno a un cuadro traído desde Bolivia en el año 1994 por una de las hijas de Valentina y para el año 1996 el cuadro fue reemplazado por una imagen de bulto bendecida de treinta centímetros. Las primeras celebraciones en Bariloche fueron sencillas y sus gastos solventados en su totalidad por la familia iniciadora, que solicitaba una misa en

con un carácter dual, debido a que es una síntesis de la Virgen María de la Iglesia católica y de la Pachamama, diosa andina de la fertilidad.

¹³ El primer espacio colectivo de los migrantes bolivianos en Bariloche se concretó en enero de 1984 denominada Asociación Boliviana de Bariloche [ABB]. Esta agrupación tuvo como objetivos centrales no solo ayudar a los recién llegados y ofrecer información laboral, sino también establecerse como un centro cultural de pertenencia nacional. Durante los primeros años (1984-1989), la agrupación participó activamente de algunos eventos sociales y culturales en las seis ediciones de la fiesta de las colectividades latinoamericanas, y en algunos eventos organizados desde el Municipio, como el desfile por el Aniversario de Bariloche y la Fiesta Nacional de la Nieve. Sin embargo, según los relatos del primer presidente de la agrupación, Severino, la asociación no pudo sostenerse y sufrió una serie de dificultades que generaron conflictos y divisiones dentro de la comunidad boliviana. Fue así como durante los años 1990 ABB se funde económicamente y se disuelve por varios años (Barelli, 2014).

la Catedral¹⁴ de la ciudad, donde un integrante de la colectividad leía el relato de la historia de la Virgen de Urkupiña y el sacerdote pedía por su intercesión. Luego de la misa, el ritual continuaba con una fiesta en la vivienda familiar. En un altar decorado se colocaba el cuadro de la Virgen y después la imagen de bulto, donde los devotos realizaban ofrendas y pedidos. En la fiesta también se hacían comidas típicas y se festejaba con bailes y cantos bolivianos.

El año 2000 marca un cambio en los festejos de la devoción, debido a que se decide salir del entorno familiar para pasar al ámbito público. Esta situación se encuentra enmarcada en una visita promovida por la misma colectividad de la delegada cultural de Salta, Julia Graciela Bartolomé, para los festejos de la Virgen. Su presencia generó una movilización importante por parte de la comunidad boliviana, que logró que el evento se hiciera público y en presencia de autoridades municipales. De esta manera, la colectividad llevó a cabo una serie de festejos que cambiaron, durante ese año, las características de estos. Lo interesante de este festejo fue la visibilidad que adquirió en la ciudad la colectividad a través de su devoción. Por primera vez la comunidad boliviana se mostraba con su Virgen por la calle principal de la ciudad y aparecía, también por primera vez, en los medios de prensa (*El Cordillera-no*, 16 de agosto de 2000, p. 3). La familia organizadora incorporó a los festejos anuales una imagen de la Virgen de Urkupiña de mayor porte y la misa, los rituales marianos, como la fiesta se fueron complejizando. Se incorporó la novena como práctica previa a la fiesta, a la que se sumó el sistema de padrinzagos,¹⁵ el cotillón, los

¹⁴ Templo Mayor de Bariloche ubicado en el centro de la ciudad, frente al lago Nahuel Huapi.

¹⁵ “Vínculo de parentesco ceremonial proveniente de los actos sacramentales cristianos que la tradición quechua y aimara recrea. Implica relaciones de reciprocidad en cuestiones religiosas, laborales y sociales. Estos lazos entre compadres, padrinos y ahijados son fundamentales para concreción de la fiesta. En el transcurso de las diferentes fases que componen la celebración, estos devotos son denominados ‘padrinos’ y ‘madrinas’ de los objetos y servicios con que contribuyeron a los pasantes” (Giorgis, 2004, p. 37).

fuegos artificiales, las tarjetas de invitación, los *souvenirs*, los centros de mesa, etcétera. De esta manera, el traslado y la refundación de la práctica devocional a la Virgen de Urkupiña, además de ser un punto de encuentro de la comunidad boliviana en el destino y un vínculo directo con el origen, se transformó en un espacio de pertenencia, un espacio legitimador que estableció relaciones y desde donde se disputaron poderes sociales. A partir de allí, se constituyó el Grupo de la Virgen de Urkupiña liderado por la familia iniciadora del culto que, en muchos momentos por mal funcionamiento del ABB, operó como la agrupación referente de los migrantes bolivianos en la ciudad.

La Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos también tiene su origen colonial,¹⁶ conocida actualmente como la Virgen de los Milagros de Caacupé, patrona de la República de Paraguay. En San Carlos de Bariloche, como en otros lugares del país, la devoción se traslada junto con la imagen de bulto, la novena, la peregrinación, la misa y los festejos que se transforman en un evento colectivo de la comunidad paraguaya en la ciudad. La primera imagen de la advocación mariana llega en el año 1993 a Bariloche como obsequio a la Agrupación de Residentes Paraguayos [ARPA]¹⁷ de una mujer proveniente de ese país, que estaba de visita en la ciudad. Esta primera imagen, de aproximadamente treinta centímetros, estaba entronizada en un altar de madera de similar tamaño al que la agrupación decoró con flores, velas y cintas de la bandera paraguaya y desde esa fecha iniciaron la práctica religiosa en la ciudad. Los primeros festejos eran exclusivamente religiosos y poco concurridos. Se realizaba la novena donde se reunían algunas familias nueve días antes para la preparación espiritual para el 8 de diciembre. Ese día

¹⁶ La Virgen de Caacupé tiene su origen en el siglo XVII en un pueblo llamado Tobatí de Paraguay evangelizado por los franciscanos. La imagen de la Virgen de Caacupé remite a una Virgen Inmaculada de tradición hispánica en un contexto sociorreligioso colonial español en el que fue objeto de una ferviente devoción popular. Actualmente se la conoce como la Virgen de los Milagros de Caacupé, patrona de la República de Paraguay.

¹⁷ Primera agrupación paraguaya en la ciudad que se fundó en 1982.

se hacía la peregrinación hasta la Gruta de la Virgen de las Nieves¹⁸ (a once kilómetros del centro de la ciudad) donde llevaban ofrendas y realizaban sus pedidos y promesas.¹⁹ Con el paso del tiempo, Caacupé se convirtió en una celebración muy importante para la comunidad paraguaya de San Carlos de Bariloche. Se transformó en un espacio que hoy posibilita el encuentro de la colectividad, la unión de sus integrantes y el reconocimiento de la cultura paraguaya. La peregrinación en honor a Caacupé a la Gruta de la Virgen de las Nieves se hizo más concurrida, más difundida en la ciudad y más valorada por sus compatriotas. Se incorporó una misa al aire libre y un almuerzo comunitario con comidas típicas y música a la vera del río Gutiérrez. Sin embargo, a fines del año 2010, producto de los conflictos dentro de la asociación, esta primera imagen de bulto de la Virgen también entró en disputa y quedó bajo la nueva agrupación denominada Asociación Nativa Guaraní (ANGU-A),²⁰ situación que generó que la agrupación ARPA fuera a buscar a Paraguay una nueva imagen. A esta segunda imagen de bulto, mucho más grande (un metro) se la exhibió por primera vez durante los festejos del 2010 en el altar al aire libre profundizando aún más los conflictos entre las agrupaciones.

¹⁸ Desde 1992, patrona de la diócesis de San Carlos de Bariloche.

¹⁹ Así lo comentaba un compatriota paraguayo: "Nosotros empezamos hace diecisiete años con esto y ahí teníamos una réplica chiquita. [...] Al principio íbamos y rezaban unas oraciones entre dos o tres familias ahí a los pies de la Virgen de las Nieves. Después hacíamos un almuerzo a la canasta [...] y bueno y así fue creciendo y hoy hace como más de diez años consecutivos que venimos haciéndolo con misa, fiesta y baile" (Lucio Barelli, comunicación personal, Bariloche, diciembre de 2010).

²⁰ Agrupación que se funda en el año 2010 por un grupo de mujeres que no acuerdan con la conducción de ARPA. Durante los primeros años convoca a varios jóvenes, pero no pudo sostenerse en el tiempo. Actualmente cuenta con muy pocos integrantes.

Prácticas culturales marianas en el destino. Sentidos de pertenencia e identidades

Para desarrollar este apartado resulta indispensable recuperar algunos conceptos clave que hemos utilizado para pensar la noción de identidad y los sentidos de pertenencia. En relación al primero, lo abordamos desde el planteo de Stuart Hall (2000), desde el concepto de “identificación” en tanto proceso sociohistórico, atrapado en la contingencia y alejado de toda noción esencialista; donde se destacan discursos, prácticas y posiciones a menudo interceptadas y antagónicas que son pensadas desde la diferencia, desde la relación con el “otro”, con lo que uno no es o con lo que precisamente nos falta, debido a que cada identidad designa como necesario a un “otro”, incluso uno silenciado e indecible. Es decir, la identidad se encuentra atravesada por los discursos y las prácticas que nos interpelan, por los procesos o prácticas discursivas que intervienen en nuestra subjetividad y por las “posiciones” o “lugares” que tenemos o que se nos asignan en un contexto determinado. Para pensar los sentidos de pertenencias utilizamos el concepto de Levitt y Schiller (2004), Para pensar los sentidos de pertenencias también utilizamos la definición empleada por Levitt y Schiller (2004), vinculada con las prácticas que, de alguna manera u otra, actualizan una identidad, demuestran un contacto consciente con un grupo determinado y reconfiguran nuevos espacios y sociabilidades en el destino.

En línea con estos conceptos en el siguiente apartado abordamos cada uno de los casos tanto desde sus iconografías marianas como desde la práctica cultural. A partir de ello, a continuación van a poder observar cómo los traslados devocionales estudiados, a partir de diferentes resignificaciones y situaciones atravesadas por los colectivos migrantes, se transformaron en lazos identitarios de contención material y afectiva que, desde sus adscripciones nacionales y étnicas, fueron generando o construyendo sentidos

de pertenencias diversos en el lugar de destino. Sin embargo, dichos procesos presentaron una serie de características propias que estuvieron relacionadas con los diferentes contextos y circunstancias que atravesaron cada uno de los grupos. A continuación se mencionará una breve reseña de los procesos de los colectivos migrantes en cada uno de los siguientes incisos.

a) La Virgen del Carmen de los migrantes chilenos. Marcas identitarias en un proyecto institucional barrial.

En el caso de los migrantes chilenos, se abordaron los sentidos de pertenencia desde cada una de las etapas en que se desarrolló la institución religiosa en torno a la Virgen del Carmen.

En la primera etapa (1971-1994), se visibilizó que las primeras “marcas identitarias” estuvieron vinculadas con la construcción de la capilla y el trabajo conjunto de las comisiones barriales ya mencionadas, integradas en su mayoría por familias de migrantes chilenos, las cuales fueron diseñando obras vecinales. Esta primera marca material visualizada en el edificio de la capilla, también tuvo una dimensión simbólica con la entronización y coronación de la imagen de la Virgen del Carmen como madre, reina y patrona de Chile en el recinto y con el traslado de otra imagen de la misma advocación vinculada con la independencia chilena que se utilizaba para los festejos patrios de la colectividad en el espacio local. En esta dimensión simbólica también se realizó el abordaje de la práctica cultural que implicó la incorporación de la devoción en el barrio, donde se analizaron los diferentes festejos patronales con almuerzos comunitarios²¹ en el recinto y las fiestas patrias chilenas en donde la imagen de la Virgen de la Independencia procesionaba por el barrio en los festejos patrios chilenos del 18 de septiembre. Esto se observa en el testimonio de Tosca, una migrante italiana que participó de ese evento:

²¹ En los almuerzos comunitarios en el recinto religioso habitualmente se compartían comidas típicas chilenas, se bebía vino caliente “membrole”, pisco, y se bailaba la cueca.

No había ningún accesorio ni nada... absolutamente nada, era como un galponcito así alargadito. No tenía ni vidrio ni puerta, el piso estaba lleno de viruta de madera [...] había tanta corriente adentro que la vela se apagó enseguida [...] el libro de misa se le volaban las hojas y el pobre padre Amartino tenía que buscar dónde estaba leyendo..., pero todos estaban ahí [...]. (Tosca, vecina del barrio, comunicación personal, Bariloche, noviembre de 2012)

De esta manera, el significado va más allá de lo material, se concentra en el aspecto simbólico que logra que ese primer signo se cimiente como parte constitutiva de la memoria barrial. En otro orden, el festejo chileno del 18 de septiembre, también puede analizarse como “marca identitaria” que se plasma desde el origen. Es decir, la capilla ya desde sus inicios, en tanto objeto de representación, se construye como “símbolo” de pertenencia chilena, en donde la comunidad también se reúne a celebrar festejos patrios, comer empanadas y beber pisco (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 18 de septiembre de 1971). Así, por ejemplo, nos comentaba Zuni: “Nos vinimos a este terreno en el 73 y [en el] 74 empezamos a ir a la capilla del Carmen. Era chiquitita y ya estaba en el barrio. No sé cuándo la hicieron. La elegimos porque estaba cerca y porque iban muchos chilenos” (Zuni, migrante chilena que vino a Bariloche a principios de los setenta, comunicación personal, Bariloche, mayo de 2012).

En el transcurso de esos veintidós años, si bien la institución estuvo a cargo de diferentes capellanes,²² los sacerdotes que han marcado la memoria de los migrantes fueron dos: Víctor Amartino SDB [Salesianos de Don Bosco], primer y último capellán (1972-1980 y 1991-1994), que se preocupó activamente por la situación de los migrantes chilenos en la ciudad (integró organizaciones de asistencia al migrante); y Mario Serafini SDB (1984-1991), sacerdote

²² Capellanes: P. Víctor Amartino (1972-1980 y 1991-1994), P. Abel Uribe (1980-1984), P. Mario Serafini (1984-1991).

que dio un fuerte impulso a la devoción mariana a través de la implementación de las misiones en los barrios con la Virgen del Carmen, la coronación de la Virgen y los festejos patronales como fiesta chilena. Los lazos entre la capilla y el barrio se consolidaron con la puesta en funcionamiento del recinto, el cual conllevó trabajo en conjunto y mejoras sociales. Es así que, por ejemplo, durante la segunda misa de la capilla (Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC], 24 de julio de 1971) se inauguró para el barrio la Cumbre un Centro Asistencial de Primeros Auxilios, llamado Virgen del Carmen, con sede en la casa de una familia chilena. A esta iniciativa se le sumó la política de asistencia al migrante, llevada a cabo por la Congregación Salesiana, en una época de fuertes restricciones y hostigamiento.²³ De esta manera crearon el Centro Católico de Orientación al Migrantes Chileno²⁴ (1976) y la Comisión de Pastoral de Migraciones de Bariloche²⁵ (1976) como formas de contención y ayuda al migrante chileno.

²³ “En 1977 el Gobierno (nacional) aprueba un decreto que establece los objetivos y políticas nacionales de población. Esta norma parte del supuesto de que el crecimiento cada vez más bajo de la población argentina ‘atenta a su plena realización como nación’. En efecto, se indican como obstáculos: el escaso volumen y la distorsionada distribución regional de la población. La modificación de estos deberá realizarse mediante ‘una clara y enérgica política de población’. Sobre el tema inmigratorio en particular, sostiene que el flujo debe incrementarse sensiblemente ‘con un mínimo de selección que asegure condiciones sanitarias y culturales que permitan su integración en la sociedad argentina’. Asimismo, se determinarán áreas territoriales estratégicas que permitan la mejor distribución y radicación de la población inmigrante ‘evitando la formación de colectividades cerradas’” (Novick, 2003, pp. 19-20).

²⁴ Centro que tuvo como objetivo acompañar y contener espiritualmente al migrante chileno. “Se formó con el párroco el Centro Católico de Orientación al Migrante Chileno. La sede será la oficina de Mondragón Jorge, Sarmiento 50, primer piso. Estuvo el matrimonio Lespay y Gilda Ojeda. El padre Amartino será el viceasesor. Los Lespay (cursillitas) desde hace un año se encargaron como caseros de la capilla del Carmen y forman también con Gilda Ojeda la Comisión de Migración” (AHMSP, CPIC, 31 de marzo de 1976).

²⁵ Asociación que apuntaba a la asistencia del migrante sobre cuestiones normativas y de documentación (AHMSP, CPIC, 20 de octubre de 1976).

El paso de la institución religiosa de capilla a parroquia en el año 1994,²⁶ abrió una nueva etapa que generó nuevos sentidos de pertenencia y marcaciones identitarias. Este nuevo proyecto institucional estuvo muy influenciado por la acción pastoral del párroco Juan Ángel Dieuzeide²⁷ y por su propuesta en torno a las Comunidades Eclesiales de Base²⁸ [CEB]; generando una desvinculación con la anterior pertenencia chilena durante el periodo de la capilla.

Con la creación de la parroquia se produce un desplazamiento del patronazgo chileno carmelitano hacia una nueva pertenencia que se instala en el proyecto de las CEB, conjuntamente con un proceso de resignificación de la devoción propiamente dicha. Estos procesos los observamos en la “palabra”, a través de los *Boletines de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen* [BPC]²⁹ iniciados en 1995; en lo icónico, con la elección de nuevas imágenes carmelitanas, y en la misma práctica devocional, con los festejos patronales. En los BPC observamos una intención explícita de recuperar, para la narrativa parroquial, el relato de origen de la advocación en la Virgen

²⁶ En 1993 se crea la diócesis de Bariloche y, un año después, el 20 de noviembre de 1994, el obispo Rubén Frassia erige a la capilla Nuestra Señora del Carmen como parroquia bajo la misma advocación y designa como párroco al sacerdote Juan Ángel Dieuzeide. De esta manera la nueva parroquia se desprendía de la Congregación Salesiana y quedaba bajo la órbita diocesana.

²⁷ Sacerdote perteneciente al Movimiento de Sacerdotes para el Tercer Mundo. En marzo de 1976 fue detenido por la dictadura y, tras pasar cuatro meses en prisión, ingresó a la vida monástica hasta su llegada a la diócesis de Viedma en la década del ochenta. Durante unos años residió en la ciudad de Viedma y luego en 1986 lo trasladaron a Bariloche.

²⁸ Organización pastoral que se menciona en el *Documento de Medellín* (1968) como “Comunidades Cristianas de Base” donde se la explica como “comunidad local o ambiental, que corresponda a la realidad de un grupo homogéneo, y que tenga una dimensión tal que permita el trato personal fraterno entre sus miembros. [...] Ella es, pues, célula inicial de estructuración eclesial, y foco de la evangelización, y actualmente factor primordial de promoción humana y desarrollo” (p. 123). Posteriormente en el *Documento de Puebla* (1979), aparece el término “Comunidades Eclesiales de Base” (p. 39).

²⁹ Boletines parroquiales mensuales elaborados por el párroco con la colaboración de las CEB. El primero se publica en abril de 1995.

del Monte Carmelo del s. II, dejando en un segundo plano, su antigua vinculación con el patronazgo chileno. Esta nueva narrativa parroquial se conjuga con la creación del nuevo patronazgo: la Virgen del Carmen pasa a ser “madre, patrona y protectora de las CEB” (BPC, 16 de julio de 1995, p. 1).

La devoción mariana, en tanto construcción discursiva, durante el período parroquial dejó de ser manejada por los fieles y perdió su espontaneidad. En su lugar se construye, tanto desde la palabra como desde lo iconográfico, una práctica devocional diferente. Es decir, mediante la liturgia, la devoción pasa a ser estudiada, empieza a ser más contenida, dirigida, disciplinada, alineada con el posicionamiento ideológico del párroco y enmarcada dentro de una institución determinada. De esta manera, la práctica devocional mariana contenida en el orden litúrgico asentó aquellas pautas que construyeron “lo permitido”. Estas prácticas primero se institucionalizaron y luego se naturalizaron. Se construyeron a partir de las imágenes, los patronazgos carmelitanos y la palabra del párroco, tanto oral —sermones, reuniones de la CEB, reuniones de consejo parroquial, etcétera— como escrita —boletines, boletería, etcétera—. Es decir, se observa en el uso, control y circulación de la imagen y el discurso una imperiosa necesidad de marcar el sentido de las palabras y de las imágenes, de incorporar una nueva forma de concebir la devoción y de resignificar toda la práctica devocional.

En los boletines mensuales de la parroquia, de autoría exclusiva del párroco, y en los relatos de los devotos, como receptores, aparecen diversas menciones sobre cómo se “debe” concebir la advocación y cómo se “debe” pensar y “vivir” la devoción mariana: se piensa la devoción según las pautas doctrinales de la Iglesia católica, formando parte del proyecto de las CEB. Se la concibe discursivamente como “madre, patrona, protectora de la CEB” (BPC, 16 de julio de 1996, p. 1) y como aquella que “acompaña desde siempre a nuestra comunidad de comunidades” (BPC, 16 de julio de 2011, p. 1). Estas formas de pensar y sentir la devoción tienen también su

correlato en el uso y control que se hizo de las imágenes en el templo. Así, por ejemplo, nos comentaban Ana María y Miguel (vicario de la parroquia): “[...] había varias imágenes en la capilla que se fueron trayendo, pero cuando vino Juan Ángel dijo que había que unificar y sacó todas las imágenes y dejó estas dos nomás” (Ana María, comunicación personal, Bariloche, noviembre de 2012). El vicario de la parroquia agrega: “A Juan Ángel no le gustan las imágenes, [...] sin embargo, la gente es de la imaginaria, [...] la gente necesita de signos sensibles, necesita tocar, sentir [...] y Juan no es muy mariano, no lo fomenta, es un intelectual [...]” (Miguel, vicario de la parroquia, comunicación personal, Bariloche, noviembre de 2012). Ambos testimonios estarían señalando qué imágenes son las permitidas y cuál es el uso que se puede hacer de ellas. De esta manera, el discurso parroquial analizado por medio de la palabra y las imágenes no solo opera como disciplinamiento litúrgico sobre el accionar devocional de los fieles, sino que su circulación unidireccional (párroco-fieles) también constituye un espacio de poder que genera una fuerte asimetría.

En síntesis, este proceso no solo significó un cambio de denominaciones institucionales como la conformación de una parroquia, la incardinación de una sacerdote en ella y las modificaciones jurisdiccionales, sino que también proporcionó un nuevo sentido pastoral y devocional vinculado a las CEB y una nueva forma de concebir y expresar la devoción mariana. Desde este nuevo proyecto se elabora un nuevo patronazgo que vincula a la Virgen del Carmen con la CEB y pasa a denominarse la “madre, patrona y protectora de la Comunidades Eclesiales de Base”, perdiendo, de esa manera, el patronazgo nacional. En relación con las imágenes marianas, si bien se mantuvo la imagen entronizada de la capilla, se abandona la de la independencia y se eligen nuevas imágenes de la advocación de trazos más simples y sencillos y sin atributos reales, más vinculadas al nuevo proyecto pastoral. Estos cambios también fueron analizados desde el “disciplinamiento litúrgico” llevado adelante por el párroco a través de los boletines mensuales

emitidos por la parroquia. A través de esas publicaciones se pudo observar una serie lineamientos a seguir en torno a la devoción. Es decir, desde lo iconográfico se producen cambios y modificaciones en las imágenes y desde la narrativa escrita y oral se marca cual es el sentido litúrgico y dogmático correcto de cómo se debe concebir la devoción a María, que también se observa en el culto religioso, totalmente despojado de su pertenencia chilena y de ciertas prácticas realizadas en los años previos. Surge así una devoción contenida desde el dogmatismo eclesial y fuertemente ligada al proyecto de las CEB.

Sin embargo, esta situación en el año 2004 se modifica. Durante esos años pudimos observar, a través de los boletines parroquiales, cómo se recupera, desde lo discursivo, el relato histórico de la capilla del Carmen vinculado fuertemente a la pertenencia chilena y al patronazgo nacional de la Virgen del Carmen. Esta modificación en el rumbo se debió a la falta de concurrencia del barrio en el nuevo proyecto parroquial de las CEB y la necesidad manifiesta por lo/as vecino/as por recuperar el sentido de pertenencia del recinto religioso. Es así como aparece en las narrativas de los boletines la mención al origen chileno de la capilla y especialmente al patronazgo trasandino de la Virgen del Carmen, desvinculada de su perfil castrense tan fuertemente adherido en Chile:

[...] la capilla estaba enclavada en lo que hace treinta o cuarenta años se conocía como el “barrio chileno”: por eso tiene el título de Nuestra Señora del Carmen, que la liturgia de la Iglesia católica celebra como Patrona de la República de Chile (Mas allá de que también lo sea del Ejército chileno: “son dos pesos aparte”). (BPC, julio de 2004, p. 1)

Estas narrativas de origen se retoman, se resignifican y se entrelazan armónicamente como “forma de pertenencia”. En esa línea, continua el sacerdote diciendo: “[...] convivimos fraternalmente, en los diversos barrios que comprende la jurisdicción parroquial, chilenos y argentinos, descendientes de chilenos y de europeos, de

criollos y de mapuches. A todos nos protege cariñosamente nuestra madre y patrona”. (BPC, julio de 2004, p. 1)

De esta manera, al reconocer el origen chileno de la devoción en Bariloche se puede decir que se produce una suerte de “fusión” de los patronazgos marianos —patronazgo chileno y el de las CEB—, que se visibilizan en los festejos del 16 de julio. Estos últimos se reconfiguran, adquieren un nuevo significado, e incorporan nuevos invitados como el cónsul chileno, los agentes de pastoral de migraciones, el presidente del círculo chileno: “en los festejos patronales pueden participar: tanto las personas que pertenecen a la comunidad parroquial como las de la colectividad chilena invitadas especialmente por la Pastoral de Migraciones” (BPC, julio de 2008, p. 1). En este mismo sentido, se introduce una diversidad de elementos decorativos que resaltan la pertenencia chilena en cada una de las etapas en que se desarrollan los festejos patronales: misa patronal del domingo, procesión, almuerzo y misa semanal. En las fiestas patronales de 2011 y 2012, durante la misa, lo que se observa es la incorporación de las banderas —argentina y chilena— en cada lateral del altar junto a una pareja de baile con los trajes tradicionales, perteneciente al Círculo Chileno, que ofician de abanderados y acompañan toda la ceremonia.

b) La Virgen de Urkupiña de los migrantes bolivianos. Capital social y simbólico que genera y distribuye poder en el destino.

Para el caso de la Virgen de Urkupiña se analizó el proceso de incorporación del culto en la comunidad migrante en el espacio local desde dos etapas. La primera (1994-2014), identificada con el desarrollo de la práctica devocional en el ámbito doméstico, y, la segunda (2015-actualidad), vinculada con la entronización de la imagen de la Virgen boliviana en un espacio institucional parroquial.

En la primera etapa, como ya advertimos, abordamos la refundación de la práctica devocional desde la conformación del “Grupo de la Virgen de Urkupiña” en torno a la familia iniciadora y a la organización del culto desarrollado en el ámbito doméstico. Durante

esos años se identificó el año 2000 como un momento significativo que modificó la práctica devocional. Ese año marcó un cambio en los festejos de la devoción, debido a que se decidió salir del entorno familiar para pasar al ámbito público. Lo significativo de ese festejo fue la visibilidad que adquirió en la ciudad la colectividad a través de su devoción. Por primera vez la comunidad boliviana se mostraba con su Virgen por la calle principal de la ciudad y aparecía en los medios de prensa.³⁰ A partir de este evento, pudimos identificar que la práctica religiosa empezó a configurarse y a leerse, por parte de sus devotos, como un elemento de cohesión e integración de la comunidad migrante en el espacio de destino. Es decir, los festejos, los cuales los analizamos³¹ desde sus tres momentos como la novena, la misa en la Catedral, y la fiesta en el hogar de la familia organizadora. Estos momentos reactivaron una pertenencia desde una adscripción étnica que generó un vínculo directo con su lugar de origen, donde los distintos significantes y significados culturales interactuaron, se resignificaron, moldearon y definieron un campo social³² donde se legitimaron tanto relaciones como poderes sociales. En función de ello, identificamos a la Virgen de Urkupiña no solo como un dispositivo de resignificación identitaria que congregó y congrega a la colectividad, sino también como un “artefacto simbólico”.³³

³⁰ Apareció en *El Cordillerano* del 16 de agosto del año 2000, en un artículo titulado “Tributo a la Virgen en plena calle Mitre” (p. 3).

³¹ Para más profundidad del tema ver Barelli, Ana Inés (2012), “Pertenencias y conflictos en el campo social: la Virgen de Urkupiña como capital en disputa en la comunidad boliviana de San Carlos de Bariloche”. Revista *Sociedades de paisajes áridos y semiáridos. Revista Científica del Laboratorio de Arqueología y Etnohistoria*, IV (VI), 150-167. Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Nacional de Río Cuarto.

³² Entendido como “un conjunto de múltiples redes de relaciones sociales entrelazadas, a través de las cuales ideas, prácticas y recursos se intercambian de manera desigual” y revelan información sobre las “formas de estar” y las “formas de pertenecer” en diferentes escalas espaciales (Levitt, 2010, p. 20).

³³ En torno al cual se construye poder y se distribuye posiciones sociales y, en función de ello, se generan disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad (Anderson, 1993).

El análisis de los diferentes momentos de la práctica devocional del culto cochabambino en Bariloche nos permitió también identificar la conformación de redes de ayuda mutua, confianza y solidaridad vinculadas con el principio de reciprocidad andina. Este último lo abordamos desde su doble dimensión: material y simbólica o espiritual. La primera, relacionada con un sistema de prestación de bienes y servicios que, en este caso particular, no implica la devolución sino una ayuda mutua que se conoce con el nombre en quechua *yanapa* que viene del verbo *yanapay* que significa ayudar, servir, proteger (García Vázquez, 2005). Este sistema de prestación se observó en los vínculos interpersonales que se consolidaron en torno a los festejos de la Virgen a través del “sistema de padrinzago”.³⁴ Estas relaciones personales que se establecieron a partir de los festejos, conformaron una red de familias unidas, que se reconocen mutuamente como un grupo de contención afectivo para ayudar a sus compatriotas recién llegados, ofreciendo información relevante de la ciudad (contactos laborales, lugares de asentamientos, escuelas para sus hijos, etcétera). Por otra parte, estas ayudas colectivas también incluyeron una dimensión transnacional, debido a que operaron y operan como redes que conectan el lugar de origen con el lugar de destino. Sin embargo, es importante mencionar que la información que circula entre los actores, a través de las redes transnacionales, no siempre llega a todos de la misma manera. Esto se debe a que las oportunidades están socialmente condicionadas, no dependen de las características personales sino de las diferentes³⁵ relaciones que se establecen entre los actores (Benencia, 2008). De esta manera, las vinculaciones recíprocas de

³⁴ Sistema rotativo de responsabilidades que consiste en socializar, entre las familias organizadoras, las actividades y los gastos de los festejos.

³⁵ Esta diferencia estaría dada, por la existencia de dos lazos vinculares diferentes: “lazos fuertes” y “lazos débiles”, ambos contruidos de acuerdo con el tiempo, la intensidad emocional, la intimidad y los servicios recíprocos que implican. Los “Lazos fuertes” son decisivos en las primeras etapas de la migración debido a que permiten la consolidación de los grupos de pertenencia, que, en nuestro caso de estudio, estaría dado por la conformación del grupo de los “antiguos”. Los “lazos débiles” son los que

ayuda mutua estarían marcando una simetría en las relaciones y en los “lugares” o posiciones de las personas entorno al ritual y a la comunidad migrante. Por ejemplo, si bien la implementación del sistema de padrinazgos generó un aumento de la participación en los festejos de la Virgen y un compromiso más fuerte por parte de la comunidad migrante, la familia que inició el ritual nunca dejó de ocupar un “lugar” protagónico dentro de la colectividad. Tanto la custodia de la Virgen como la posibilidad de ser pasantes no se incorporaron a un sistema rotativo, sino que se mantuvieron de forma exclusiva en manos de la familia iniciadora. Es así que la socialización de los participantes queda reservada para el desarrollo de la práctica religiosa. La custodia de la imagen y la posibilidad de ser pasantes confieren un poder que se simboliza jerárquicamente dentro de la propia comunidad boliviana y se limita exclusivamente al círculo de la familia iniciadora generando relaciones asimétricas y desiguales (Barelli, 2014). En tanto, la dimensión simbólica o espiritual está relacionada con un sistema de prestación y contraprestación que se enmarca en las promesas y favores que ofrece la Virgen a sus devotos, sistema que se caracteriza por un dar para recibir. Es decir, promesas que los devotos realizan durante los festejos a la Virgen y que están íntimamente relacionadas con los favores que ella devuelve en la fiesta del año siguiente, debido a que su otorgamiento depende de la concreción de las promesas. En función de lo expuesto, tanto las relaciones asimétricas que se observan en los intercambios materiales como el propio funcionamiento de la reciprocidad en la dimensión simbólica nos llevaron a pensar a la Virgen como un “artefacto sagrado”. Es decir, con la capacidad de convocar a sus devotos, promover la integración de los miembros hacia dentro de la colectividad, construir poder, distribuir posiciones sociales y generar disputas y conflictos hacia dentro de la comunidad. Esto nos permitió identificar a la práctica

permiten el crecimiento del grupo original y que, en nuestro caso, conforman el grupo de los de “ahora” (Barelli, 2017, p. 44).

devocional mariana como un capital social y simbólico³⁶ que genera y distribuye poder. Un poder que se materializa en la posesión de la imagen de la Virgen, la cual otorga autoridad, prestigio social y la facultad de la “mediación” a quienes la custodian.

En la segunda etapa (2015-actualidad) abordamos el proceso de traslado de la imagen de la Virgen y de su práctica cultural a la parroquia desde la redefinición de roles familiares, a partir de la creación de la pastoral boliviana a cargo de un miembro de la familia iniciadora, y principalmente desde la reconfiguración del lugar sagrado en un espacio institucional. El paso de la práctica devocional del ámbito doméstico al parroquial generó una serie de modificaciones, quiebres y reacomodamientos tanto en el grupo de la Virgen de Urkupiña y la familia iniciadora como en la apropiación y construcción de un nuevo espacio sagrado. Uno de los primeros cambios que analizamos fue la conformación de la pastoral boliviana integrada por una parte de la familia iniciadora del culto. Este espacio, si bien generó la posibilidad de trascender el ámbito doméstico haciendo pública la devoción en el barrio y puso a disposición una serie de elementos y lugares³⁷ para el desarrollo de esta, desarticuló y provocó una separación dentro de la familia iniciadora del culto. Este quiebre lo abordamos desde la nueva distribución de poder que afectó a la familia y sus vínculos debido a la pérdida de ciertas facultades especiales como: tener el control y ser protagonistas de la práctica religiosa, ser los depositarios de los “favores” de la Virgen y tener la facultad de “mediación”. Estas facultades en el proceso de traslado se resignificaron y fueron transferidas al equipo de la pastoral boliviana que logró

³⁶ “El capital simbólico —otro nombre de distinción— no es sino el capital, de cualquier especie, cuando es percibido por un agente dotado de categorías de percepción que provienen de la incorporación de la estructura de su distribución, es decir, cuando es conocido y reconocido como natural” (Bourdieu, 1985, p. 28). NO ESTÁ EN LA BIBLIOGRAFÍA

³⁷ Pertenecer a la pastoral y tener entronizada la imagen en la parroquia, les permitió acceder al gimnasio y al predio de la institucional para el desarrollo de los festejos patronales marianos.

más acompañamiento, recursos y visibilidad a nivel barrial y municipal.

c) Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos. Dispositivo identitario que actualiza “paraguayidad” en el destino.

La misma lógica de cohesión siguió el traslado de la devoción a la Virgen de Caacupé. Los migrantes paraguayos no solo respondieron en el año 1993 a la convocatoria de la práctica cultural, sino que transformaron dicho evento en un momento de encuentro de la colectividad paraguaya en el espacio local de significativa relevancia. Al igual que el resto de las devociones marianas analizadas, el proceso de refundación del culto a la Virgen de Caacupé lo abordamos de dos etapas. La primera (1994-2013), vinculada al desarrollo de la práctica religiosa en el espacio natural de la gruta de la Virgen de las Nieves,³⁸ y la segunda (2013- actualidad), relacionada con la institucionalización de la devoción a partir de la entronización de la imagen en un espacio parroquial.

Durante esta primera etapa, identificamos que la elección de la Gruta de la Virgen de las Nieves estaba vinculado a una necesidad de acercarse al lugar de origen no solo desde la apropiación de espacios naturales semejantes, sino también desde la necesidad de reproducir en la práctica cultural sensaciones que puedan activar recuerdos e imágenes que los conduzcan a ese lugar añorado, contruidos en esa relación “íntima” que se cimenta a partir de un vínculo físico y personal con el objeto de devoción³⁹.

El análisis de la práctica religiosa⁴⁰ en torno a la devoción a la Virgen de Caacupé la abordamos desde los diferentes momentos

³⁸ La Virgen de las Nieves es una de las devociones más populares a nivel local. Es patrona de la diócesis de Bariloche.

³⁹ Ver Barelli, Ana Inés (2018). Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016). *Confluenze. Revista di studi iberamericani*, X (1), 103-130. Bologna: Dipartimento di Lingue, Letterature e Culture Moderne, Università di Bologna.

⁴⁰ El festejo de Caacupé-í constituye el único acontecimiento en el que las agrupaciones ARPA y ANGU-A lo realizan juntas. Unión que se mantiene en las etapas

en que transcurre (novena, peregrinación, misa y almuerzo comunitario) y desde donde se pone en funcionamiento un proceso de “identificación” o, a decir de Brow, un proceso de “comunalización” donde los migrantes generan pautas de pertenencia, actualizan “paraguayidad”⁴¹ y consolidan una “comunidad”⁴² en el destino (1990, p. 22). Este proceso de identificación lo analizamos desde una instancia individual y otra colectiva. La primera caracterizada por un movimiento que va de “adentro” hacia “afuera” donde “un actor social hace de sí mismo como idéntico (similar, semejante) a otro y, consecuentemente, provee cohesión a un grupo social al que le confiere sentido, y le brinda una estructura significativa que le permite asumirse como unidad”. Mientras la segunda, vinculada con un doble movimiento que va de “afuera” hacia “dentro” que apunta a todo “aquello que el “otro” piensa de “nosotros” (y que) contribuye en mayor o menor medida a definir a ese “nosotros” para luego dar paso a la construcción de algún tipo de sentimiento de colectividad que puede definir “un nosotros diferenciado de un ellos” (Caggiano, 2005, p. 38). La novena,⁴³ por ejemplo, el primer momento de recogimiento y preparación espiritual para los festejos, lo abordamos como una instancia de reconocimiento individual o como dice Caggiano (2005) como un movimiento propio del funcionamiento identitario que va de “adentro” hacia “afuera” donde el migrante se abre, resignifica prácticas y actualiza una identidad

estrictamente religiosas como la peregrinación y la misa no así durante el almuerzo donde cada agrupación lo hace con su grupo de gente.

⁴¹ Término utilizado por los propios migrantes para referirse a ese conjunto de elementos identitarios (simbólicos, discursivos, lingüísticos y materiales) que integran a la “cultura paraguaya”.

⁴² “Grupo de gente [que comparte un] sentido de pertenencia” que “combina típicamente tanto componentes cognitivos como afectivos, tanto un sentimiento de solidaridad como una comprensión de la identidad compartida” (Brow, 1990, p. 22).

⁴³ Momento donde se comparten charlas en las que se comentan experiencias personales que tienen que ver, algunas, con el proceso mismo de migración (dificultades económicas, problemas en el trabajo y vinculaciones personales) y, otras, que apuntan a la relación con la advocación y con la “comunidad” paraguaya en Bariloche (relatos milagrosos, experiencias en Paraguay y en Bariloche, recuerdos de anteriores festejos, agradecimientos, pedidos y promesas a Caacupé).

“nacional” que le confiere entidad y sentido de pertenencia. La peregrinación, el segundo momento, constituye una de las prácticas más especiales y esperados por los devotos migrantes. Esto se debe a que en esas caminatas no solo, se reza y se cantan canciones a la Virgen, sino que también es un momento en el que los integrantes de la comunidad paraguaya se conocen, intercambian experiencias y fundamentalmente hablan guaraní generando ligazones muy especiales y posibilitando un ambiente de familiaridad muy particular. De esta manera, Caacupé se visualiza por sus devotos como un dispositivo identitario que actualiza una “paraguayidad” que condensa, no solo ciertos elementos propios de la cultura paraguaya como la lengua, las comidas y la música; sino que incluye las experiencias cotidianas que viven y vivieron los paraguayos en el origen y en el destino.⁴⁴ Es lo que Levitt y Schiller (2004) mencionan como prácticas concretas y visibles que señalan pertenencia, que posibilitan el proceso de “identificación” que Caggiano (2005) menciona como otro movimiento que posibilita la elaboración de un sentimiento de pertenencia colectiva que habilita vínculos interpersonales de confianza y solidaridad. Finalmente, durante la celebración religiosa, se analizaron dos ambientes muy significativos: uno que definimos como “festivo devocional” y otro de “reivindicación colectiva”. El primero caracterizado por aquellos momentos vinculados con la relación más personal con la devoción como la bendición de las réplicas personales, los rezos, los bautismos y casamientos que se celebran en nombre de la Virgen. Mientras; el segundo se encuentra atravesado por todas aquellas manifestaciones (discursivas y visuales) de “reivindicación colectiva” hacia ambos lados de la frontera desde donde se denuncia la exclusión social, el abuso laboral, la discriminación y se pide por

⁴⁴ Así, por ejemplo, lo comentaba una devota: “[...] ¡Encontrarnos por la Virgencita es una fiesta! Es algo muy fuerte, te levanta el espíritu te llena de “paraguayidad”. Hay algo muy fuerte entre nosotros es una pasión. Es una comunicación muy importante porque tenemos una espiritualidad muy grande [...]” (Andresa, comunicación personal, Bariloche, abril de 2011).

la unión de la comunidad paraguaya en Bariloche en pos de una organización de los sectores populares. Es decir, en las celebraciones a la Virgen de Caacupé se ponen en juego otras expresiones donde “la celebración no es tan solo lo que la superficie de su texto aparentemente expresa, sino también un escenario de disputa política y de reivindicación colectiva hacia ambos lados de la frontera” (Halpern, 2009, p. 217). Evidente, en el caso de Bariloche en las palabras de los sacerdotes, donde se menciona la exclusión y la lucha de los migrantes; en las plegarias de los fieles, donde se pide por la unidad de la colectividad y el reconocimiento del trabajo paraguayo en la ciudad; en las banderas enarboladas por los devotos paraguayos, en las que aparecen lemas “Fuerza Paraguay” o figuras emblemáticas de lucha social como la imagen del Che y en la necesidad que se observa de exteriorizar la devoción para lograr visibilidad en la sociedad barilocheña. Todas acciones que pueden encuadrarse en conductas contrahegemónicas que nacen por las condiciones de existencia diferenciales que administran las “jerarquizaciones socioculturales”⁴⁵ de los migrantes paraguayos en relación con los “otros” migrantes o lo que Caggiano señala como el segundo movimiento que apunta a todo aquello que el “otro” piensa sobre un “nosotros” (2005, p. 38). De esta manera, durante esta etapa, la práctica devocional nos permitió analizar un reconocimiento individual que puso en funcionamiento un proceso de “comunalización” generando pertenencia y actualizando lo que denominan *paraguayidad*; y la elaboración de un “nosotros” que empezó a visualizarse tanto en los eventos religiosos como en los eventos públicos. Un “nosotros” que no solo incluye una pertenencia paraguaya, sino que también aparece una fuerte identificación con los sectores marginados y carenciados de la ciudad.

⁴⁵ Representan aquellas condiciones “de existencia diferenciales para los distintos tipos de otros internos que se reconocen como formando parte histórica o reciente de la sociedad sobre la cual un determinado Estado-Nación extiende su soberanía” (Briones, 2005, p. 16).

La segunda etapa (2013-actualidad) la abordamos desde la entronización de la imagen de la Virgen de Caacupé en la parroquia Virgen Misionera en el barrio con el mismo nombre. Este evento generó una serie de modificaciones vinculadas, no solo con el recorrido devocional, sino que también con el cómo se empieza a concebir la práctica. Una práctica identificada ya no con un espacio que busca reproducir exclusivamente el lugar de origen, sino con un territorio que pudiera condensar la adscripción nacional y la pertenencia de clase, desde un anclaje territorial concreto: el barrio. Esta situación modifica no solo el desarrollo del ritual y la concurrencia de los devotos, debido a que se incorporan los fieles del barrio, sino que también se empieza a percibir un cambio en cómo se concibe y se piensa la devoción a la Virgen de Caacupé. Es en este punto donde observamos el crecimiento de una pertenencia de clase anclada en un territorio concreto que se visibiliza a través de la parroquia Virgen Misionera, que por su historia y su lucha social representa y condensa para la comunidad paraguaya a los barrios del “alto”. Es decir, barrios populares que no solo transitan su existencia material en las márgenes de una ciudad fragmentada en condiciones de pobreza, vulnerabilidad y desigualdad social, sino que también logran transformar dicha situación en emergentes de “identidades colectivas novedosas que enriquecen y pluralizan el tejido social” (Fuentes y Núñez, 2007, p. 16).

Reflexiones finales

En el presente artículo nos propusimos compartir algunas líneas significativas de la investigación en curso sobre prácticas y devociones marianas de migrantes latinoamericanos provenientes de Chile, Paraguay y Bolivia, en un espacio local ubicado al norte de la Patagonia argentina. Desde ese marco focalizamos en un eje de análisis vinculado a cómo las prácticas religiosas desde las

devociones marianas fueron generando sentidos de pertenencias e identidades en el lugar de destino.

En función de dicho objetivo, realizamos un breve recorrido sobre los desplazamientos migrantes en la ciudad de Bariloche. Desde allí, identificamos a la migración chilena como histórica y permanente y a la migración boliviana y paraguaya como una migración reciente (fines del siglo XX), con un crecimiento sostenido en los últimos años. En estos contextos atravesados por la movilidad mencionamos los procesos de ocultamiento social que atravesó la migración latinoamericana en la memoria histórica de la ciudad, vinculados a las diferentes representaciones o imaginarios que ponderaron e identificaron a la migración europea como el acervo cultural local. Partiendo de ese contexto de exclusión es que mencionamos los “traslados devocionales” como una acción que implica no solo llevar una imagen sagrada del lugar de origen al de destino de los creyentes, sino que también les permite continuar y recrear la práctica cultural en el espacio local. En ese apartado, pudimos recorrer las particularidades de los casos desde las diferentes advocaciones marianas elegidas para llevar al lugar de destino. Analizamos los traslados devocionales desde sus diferentes etapas de refundación de la práctica cultural, donde identificamos momentos de cambios, que llevaron a resignificaciones y modificaciones en el desarrollo de la práctica; así como también momentos de continuidad, que se cristalizaron como lazos identitarios en los colectivos migrantes.

A modo de cierre, podemos decir que las prácticas culturales de las devociones marianas de los migrantes y sus resignificaciones en San Carlos de Bariloche han contribuido a generar sentidos de pertenencia en el lugar de destino. Los migrantes chilenos, a través de las diferentes imágenes de la Virgen del Carmen (la de la Independencia, la del Monte Carmelo o Madre y Reina) y sus patronazgos (chileno y de las CEB), construyeron una identidad relacional que vinculó no solo la adscripción nacional sino también una pertenencia territorial que se materializó en una capilla-parroquia y se

proyectó en un espacio barrial. La comunidad migrante boliviana desde la Virgen de Urkupiña desplegó una pertenencia étnica que a través de sus redes de solidaridad y ayuda colectiva se transformó en un elemento de cohesión e integración del colectivo en el espacio local. Finalmente, la comunidad paraguaya, a través de la Virgen de Caacupé, se identificó, durante la primera etapa, desde una adscripción nacional vinculada con la *paraguayidad* y la necesidad de acercarse al lugar de origen y, durante la segunda etapa, desde una adscripción social y de clase a través de un anclaje territorial concreto como es el barrio donde se entronizó la imagen de la Virgen.

Bibliografía

Anderson, Benedict (1993). *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del Nacionalismo*. México: Fondo de Cultura Económica.

Archivo de la Pastoral de Migraciones de la Diócesis de San Carlos de Bariloche [APMDB]. (1995-2012). [Cartas, documentos y registros de visitas].

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (10 de diciembre de 1966). Folio 27.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (14 de agosto de 1969). Folio 52.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (18 de febrero de 1970). Folio 68.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (1 de septiembre de 1971). Folio 136.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (24 de julio de 1971). Folio 131.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (18 de septiembre de 1971). Folio 138.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (31 de marzo de 1976). Folio 57.

Archivo Histórico Misionero Salesiano de la Patagonia [AHMSP], Caja de la Parroquia Inmaculada Concepción [CPIC]. (20 de octubre de 1976). Folio 80.

Balazote, Alejandro Omar y Radovich, Juan Carlos. (2003). Grandes represas hidroeléctricas: efectos sociales sobre poblaciones Mapuches en la Región del Comahue, Argentina. En Silvio Coelho dos Santos y Anelise Nacke (orgs.), *Hidroeléctricas e povos indígenas*. Florianópolis: Letras Contemporáneas.

Barelli, Ana Inés. (2014). La Virgen del Carmen en San Carlos de Bariloche: devoción, pertenencia chilena y construcción identitaria (1970-1994). *Revista de historia americana y argentina*, 49 (1-2), 1-32.

Barelli, Ana Inés. (2016). Patronazgos marianos y dinámicas de resignificación: La Virgen del Carmen de los migrantes chilenos en San Carlos de Bariloche (1970-2013). *Sociedad y religión*, 26 (45), 95-129.

Barelli, Ana Inés. (2017). La Virgen tiene que salir, Traslado del culto de la Virgen Urkupiña de un ámbito doméstico a un espacio

institucional en San Carlos de Bariloche (1994-2016). *Revista Pilquen*, 20 (2), 39-55.

Barelli, Ana Inés. (2018). Dinámicas de resignificación cultural y nuevas territorialidades en torno a la Virgen de Caacupé de los migrantes paraguayos en Bariloche, Argentina (1993-2016). *Confluente*, X (1), 103-130.

Barelli, Ana Inés y Azcoitia Alfredo. (2015). Construcciones identitarias hegemónicas y estrategias sociorreligiosas de visibilización de los migrantes latinoamericanos en San Carlos de Bariloche (1970- 2000). *Revista Quinto Sol*, 19 (2), 1-21.

Boletín parroquial. (16 de julio de 1995). Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Bariloche.

Boletín parroquial. (16 de julio de 1996). Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Bariloche.

Boletín parroquial. (Julio de 2004). Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Bariloche.

Boletín parroquial. (Julio de 2008). Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Bariloche.

Boletín parroquial. (16 de julio de 2011). Archivo de la Parroquia Nuestra Señora del Carmen, Bariloche.

Briones, Claudia, (2005). Diversidad cultural e interculturalidad: ¿de qué estamos hablando? En García Vázquez, Cristina (comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias e inmigrantes*. Buenos Aires: Prometeo.

Brow, James. (1990). Notes on Community, Hegemony and Uses of the Past. *Anthropological Quarterly*, 63 (1), 1-6.

Caggiano, Sergio. (2005). *Lo que entra en el crisol. Inmigración boliviana, comunicación intercultural y procesos identitarios*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Carpeta de la "Virgen de las Nieves". (1993-2012). Archivo del Obispado de la Diócesis de Bariloche [AODB].

Crónicas de la Parroquia Inmaculada Concepción. [CPIC]. (1966-1973 / 1974-1982 / 1984-1995 / 1996-1998). Archivo Histórico de las Misiones Salesianas de la Patagonia [AHMSP]

El Cordillerano. (16 de agosto del 2000). Tributo a la Virgen en plena calle Mitre [p. 3].

Documento de Puebla. (1979). Documento de la III Conferencia General del Episcopado Latinoamericano, Carta del santo padre a los obispos diocesanos de América Latina, Puebla, México.

Documento de Medellín. (1986). Documento de la II Conferencia del Episcopado Latinoamericano y del Caribe, Medellín, Colombia.

Documentos con estudios cualitativos y cuantitativos del Barrio Nahuel Hue (Bariloche). (s. f.). Ministerio de Desarrollo Social, Delegación San Carlos de Bariloche.

Fraser, Ronald. (1993). Historia oral, historia social. *Historia social*, (7), 131-139. Fundación Instituto de Historia Social.

Fuentes, Daniel, y Núñez, Paula (eds.). (2007). *Sectores populares: identidad cultural e historia en Bariloche.* San Carlos de Bariloche: Editorial Núcleo Patagónico.

García Vázquez, Cristina. (2005). *Los migrantes. Otros entre nosotros. Etnografía de la población boliviana en la provincia de Mendoza, Argentina.* Mendoza: EDIUNC.

Giorgis, Marta. (2004). *La Virgen prestamista. La fiesta de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba.* Buenos Aires: Centro de Antropología Social, Antropofagia.

Hall, Stuart. (2000). ¿Quién necesita identidad? [Traducción de Nataly Fortuny]. En Aníbal Ford y Stella Martini (comps.), *Cuadernos de Comunicación y Cultura*, (55). Facultad de Ciencias Sociales, UBA.

Hesayne, Miguel. (1985). *Exhortación pastoral Post-Sinodal "Para anunciar a Jesucristo"*. Obispado de Viedma.

Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC]. (2001). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2001*.

Instituto Nacional de Estadística y Censos [INDEC]. (2010). *Censo Nacional de Población, Hogares y Viviendas 2010. Año del Bicentenario*.

Levitt, Peggy, y Glick Schiller, Nina. (2004). Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad. *Migración y Desarrollo*, 3, 60-91.

Mallimaci, Fortunato, y Giménez Beliveau, Verónica. (2007) Creencias e increencia en el Cono Sur de América. *Revista argentina de sociología*, año 5 (9), 44-63.

Martín, Eloísa. (27 a 29 de noviembre de 1997). *La Virgen de Luján: el milagro de una identidad nacional católica*. En VII Jornadas sobre Alternativas Religiosas en Latinoamérica, Buenos Aires.

Matossian, Brenda. (2012). *Migración y segregación urbana en ciudades medias. Chilenos en San Carlos de Bariloche*. Berlín: Editorial Académica Española.

Odgers Ortiz, Olga. (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*, 4 (3), 5-26. Pablo VI. (1974) *Exhortación Apostólica Marialis Cultus, para la recta ordenación y desarrollo del culto a la Santísima Virgen María*. s. d.

Schwarzstein, Dora. (2001). Historia oral, memoria e historias traumáticas. *Historia oral*, (4), 73-83.

Valenzuela- Márquez, Jaime. (2011). La Vierge du Carmen et l'Indépendance du Chili: une patronne céleste pour l'armée... et la Nation? *Cahiers des Amériques Latines*, (67), 115-133.

Transformaciones interculturales, creencias y prácticas religiosas de los migrantes en el contexto urbano del Gran Buenos Aires

Aldo Ameigeiras

Introducción

Las características de una globalización neoliberal fuertemente asimétrica con sus múltiples implicancias socioeconómicas y culturales marcan la vida cotidiana de la población latinoamericana. Una situación en la que el aumento de la desigualdad social y la población en condiciones de pobreza ha traído, entre otras consecuencias, el incremento de procesos migratorios en la búsqueda de mejores condiciones de vida. Un contexto en cuyo marco no solo se agudizó la movilidad de personas, sino también la circulación y el despliegue de flujos culturales en el que los medios de comunicación y las nuevas transformaciones tecnológicas como la importancia de las redes sociales inciden en la conformación de los universos simbólicos y las tramas culturales. Contextos en los cuales adquiere relevancia la diversidad cultural como la gravitación de las transformaciones interculturales.

Poblaciones migrantes expuestas a una mayor vulnerabilidad que otros grupos poblacionales sufriendo, además, procesos de

discriminación y estigmatización, que se suman a los problemas producidos por el desarraigo. Migrantes en búsqueda de trabajo y de mejores condiciones de vida para ellos y sus familias en contextos en donde las políticas neoliberales se han traducido en un aumento de la desocupación y su secuela de peores condiciones de vida para la población. Migrantes que enfrentan el desafío de la radicación y del posicionamiento en un territorio en donde se producen nuevas relaciones sociales y procesos de intercambio, no exentos de tensiones y conflictos, como de múltiples dificultades y violaciones de derechos. Situaciones que aumentan la relevancia de los recursos simbólicos y los vínculos comunitarios y colectivos.

El trabajo que presentamos es el resultado de nuestras investigaciones relacionadas con migrantes en el contexto urbano del Gran Buenos Aires.¹ Una tarea a partir de la que nos interesa explicitar y fundamentar la relevancia que las creencias y prácticas religiosas tienen en la vida cotidiana de los migrantes y que constituyen uno de los principales recursos simbólicos con los que cuentan dichas poblaciones. Asimismo, sostenemos que un aspecto central de dicha relevancia de las creencias está constituido por el carácter intercultural de la religiosidad popular, en general, y del catolicismo popular, en particular que despliegan los creyentes y que conforma una trama que facilita articulaciones, recomposiciones y resemantizaciones de entramados y flujos culturales en donde predominan cruces, hibridaciones y procesos de sincretismo cultural.

Llevaremos a cabo tres reflexiones. En primer lugar, las manifestaciones interculturales de la religión, en cuanto las características de la interculturalidad no solo aluden a procesos culturales sino también a la conformación y la urdimbre intercultural de las

¹ Nos referimos, entre otras, a la investigación denominada “Religiones, migración y periferia urbana: trayectorias de creencias y procesos identitarios en migrantes en sectores populares del Gran Buenos Aires”. La investigación fue dirigida por Ameigeiras y participaron como investigadores Ruy Farias y Juan Pablo Cremonte y como becarias Sonia González y Romina Antonelli. IDH-UNGS / CONICET / 2021.

creencias y prácticas religiosas populares. En segundo lugar, las creencias, prácticas religiosas, ritualidades y celebraciones festivas vinculadas con lo sagrado de los migrantes considerando dos casos en particular. Finalmente llevaremos a cabo una reflexión considerando los aspectos desarrollados.

El carácter intercultural de la religiosidad popular de las poblaciones migrantes

La noción de interculturalidad ha estado expuesta a cuestionamientos y debates en las ciencias sociales. En términos generales, podemos señalar que dichos planteos son incidentes en muchos aspectos con los que se han generado en torno a la noción de diversidad cultural. Sin embargo, más allá de los procesos comunes que caracterizan a ambas nociones respecto a la existencia de culturas distintas y las imbricaciones y articulaciones entre las culturas globales y locales, aparecen los planteos paradigmáticos que tienden a diluir e indirectamente encubrir, desde una perspectiva funcional, tensiones y conflictos, cruces e intersecciones culturales.

Frente a estos debates emerge la propuesta de una interculturalidad con una perspectiva crítica (Briones, 2009, p. 50; Esterman, 2009; Flores et al., 2019, p. 50) que posibilita percibir, sin negar los conflictos ni la complejidad de una realidad multifacética, distintas construcciones, formas de representación y especialmente prácticas que evidencian relaciones inter e intra-culturales. Es desde esta perspectiva que consideramos necesario abordar las transformaciones interculturales que marcan los fenómenos socioculturales en nuestra sociedad en cuyo marco es imprescindible abordar los fenómenos religiosos. Nos referimos a un tipo de fenómeno que por sus características y singularidades conforma un espacio en el que se generan, circulan, se cruzan y transforman universos simbólicos vinculados con lo sagrado, en donde se manifiestan imbricaciones y articulaciones

marcadamente interculturales. Creencias y prácticas, formas y modos de relacionarse con las divinidades, de apropiarse de las devociones incorporando usos y costumbres locales generalmente vinculadas con los posicionamientos territoriales. Manifestaciones iconográficas desplegadas a través de imágenes construidas con distintos materiales, pintadas con variedad de colores, revestidas con túnicas y mantos en las cuales se explicitan modalidades y prácticas sociales y simbólicas de carácter sincrético. Imágenes y objetos en general sobre los cuales, más allá de las expresiones institucionales que asumen, se generan replanteos y recomposiciones que nutren la diversidad religiosa existente y especialmente la fecundidad de las religiones populares.

Las relaciones entre interculturalidad y religión conforman de esta manera un ámbito adecuado para considerar la singularidad de la diversidad religiosa como la dinámica de aquellos universos simbólicos religiosos en que se presentan afinidades y cruces que se han traducido en múltiples hibridaciones y sincretismos.

Una mirada sobre la que avanza Parker (2011, p. 18) al sostener que “la religión debe ser analizada desde las ciencias sociales como una nueva forma de interculturalidad”. Un tipo de afirmación que abre nuevas perspectivas y que nos interesa considerar, teniendo en cuenta las particularidades de la religiosidad popular en general y muy especialmente de la religiosidad que manifiestan los migrantes. Es que la religiosidad popular, tanto por las características de sus creencias y sus prácticas como por la singularidad de su textura y la significación que en dichas expresiones poseen las experiencias individuales y colectivas constituye un ámbito clave de explicitación de la interculturalidad religiosa. Como señala adecuadamente De la Torre (2012, p. 13), “la religiosidad popular es una matriz de creencias sincréticas”.

Una religiosidad de los migrantes inserta en la fuerte movilidad que caracteriza a esta población en el tránsito migratorio que despliega un “entramado de relaciones” que facilitan las modalidades de articulación y recomposición frente a la presencia de nuevos

flujos culturales. Situaciones en donde creencias y prácticas se asocian con sentimiento y memorias profundamente arraigados en la sociedad de origen a la vez que dichas vivencias son interpe-ladas tanto por las nuevas tramas culturales que se manifiestan en el recorrido migratorio como las que se despliegan en la sociedad receptora.

En otras palabras, las creencias de los migrantes aparecen vinculadas con un “linaje de creencia” anclado en tradiciones origina-rias, las cuales no solo movilizan “a nivel de una memoria creyente, sino que también ponen en movimiento sentimientos y vivencias”. Dichas creencias también sufren procesos de cambio en la vida del migrante. Por eso es posible aludir a una “religiosidad en mo-vimiento” (Ameigeiras, 2006, p. 234). Una circulación cultural “que desplaza la existencia de fronteras rígidas por fronteras móviles en las cuales dicho movimiento simbólico se acompaña del debili-tamiento de certezas y la apelación a otras prácticas significativa” (Ameigeiras, 2006, p. 239).

Momentos, situaciones y experiencias que permiten hacer mención tanto a un “entramado de relaciones” como a un “entra-mado de religiosidad” (Ameigeiras, 2015). Una religiosidad popu-lar presente en las creencias y las prácticas de los migrantes. Un espacio que manifiesta una dinámica en donde “constantemente se sacralizan los espacios seculares y se desacralizan las prácticas consagradas como religiosas” (De la Torre, 2012, p. 15) habilitando el despliegue de relaciones fuertemente interculturales.

Las trayectorias de creencias y las transformaciones de la experiencia religiosa de los migrantes

Como hemos señalado en los párrafos anteriores, en el desarro-llo del proceso migratorio los migrantes transitan no solo por distintos territorios sino también por una multiplicidad de si-tuaciones personales y familiares como de tramas culturales que

otorgan una singularidad especial a las “configuraciones culturales” (Grimson, 2011, p. 172) que se generan. Se trata de recorridos que marcan su trayectoria de creencia implicando instancias claves convergentes tanto en procesos de consolidación de su identidad religiosa como de fuerte replanteamiento y crisis. Es por lo tanto que consideramos fundamental comprender las creencias como las prácticas religiosas de los migrantes en ese marco. Darse cuenta de lo complejo de la decisión de migrar, del dolor de la partida, de las tensiones del viaje, de la incertidumbre de la radicación en la sociedad receptora, de las situaciones y momentos distintos cargados de significación. Trayectorias que poseen un momento liminar en la socialización primaria desarrollada en la sociedad de origen que incidirá claramente en la conformación de su matriz identitaria, pero que a su vez se nutrirá y articulará con nuevas experiencias y tramas de sentidos en los cuales prácticas sociales y simbólicas relacionadas con lo sagrado emergen no solo a nivel de lo individual en el espacio doméstico y los ámbitos familiares, sino también en espacios públicos en el marco de encuentros colectivos que implican identificaciones y reconocimientos, pero también, muchas veces, tensiones y conflictos.

Sin embargo, es necesario aclarar que dichas situaciones se encuentran profundamente inmersas en culturas populares desplegadas en la particularidad de lo local en los distintos territorios (Carballo, 2009, p. 19). Nos estamos refiriendo a vivencias que nutren la memoria de los migrantes y contribuyen en la construcción de un imaginario relacionado con la sociedad de origen en que personas y situaciones se enhebran firmemente y se trasladan con el migrante. La partida con su secuela de desarraigo implica comenzar a resguardar profundamente “lo vivido”, allí, en ese lugar, en ese espacio cuya dimensión se acrecienta con el paso del tiempo en la apreciación del migrante. El traslado posee características propias marcadas por el tiempo, las estaciones, los lugares de paso las radicaciones transitorias hasta arribar a un territorio

que pasa a posicionarse como un nuevo espacio significativo en la sociedad receptora.

Sus creencias asumen en dicha instancia la flexibilidad de la religiosidad en movimiento. Para el migrante, esas creencias originarias pasan a conformar el bagaje del traslado como lo son sus imágenes u aquellos objetos cotidianos. Un gesto que implica llevarse algo de su lugar para enfrentar la incertidumbre del viaje. Pero a su vez el mismo viaje posee muchas connotaciones que aluden al tiempo especial que lo caracteriza.

Como señala Giorgis (1998), para el caso de los bolivianos, en su trabajo denominado “Hasta los santos trajeron...” haciendo alusión a los migrantes bolivianos y la devoción que trajeron de la Virgen de Urkupiñas. Una expresión que es pertinente de referir a otros grupos migrantes como los paraguayos con la Virgen de Caacupé o los peruanos con el Señor de los milagros de Lima o los migrantes santiagueños con el Cristo de Mailín.

El simbolismo de un viaje: desde el corazón en el pago hacia “el pago del corazón”

El viaje que lleva a cabo el migrante implica decisiones personales y familiares como una diversidad de experiencias cargadas de sentido. Al respecto, Renato Ortiz (1996, p. 28) señala especialmente cómo dicho viaje implica de hecho “ritos de pasaje”. Una afirmación pertinente en cuanto hay una cierta ritualidad en ese traslado dado que no solo están involucrados una dimensión del “espacio y el tiempo” (Croatto, 1994, p. 235), sino también y fundamentalmente el tránsito en un camino recorrido y relatado con anterioridad por otros, parientes, comprovincianos y amigos que han nutrido un cierto conocimiento previo como también la construcción de un imaginario migratorio.

De esta manera el migrante participa de una cierta narrativa que marca todo lo que comprende el desafío de migrar. En

nuestras conversaciones con migrantes santiagueños, que se habían trasladado del ámbito rural de Santiago del Estero al ámbito urbano de Buenos Aires hemos podido observar no solo dicho imaginario vinculado con lo sociedad receptora sino también lo que denominamos como la “construcción de un espacio mítico-simbólico vinculado con la sociedad de origen que se deja. Allí aparece lo que denominan como “el pago”, una imagen preñada de afectos y sentimientos, de situaciones y momentos “que acompaña y se instala con el migrante en el nuevo territorio”. Una construcción que alienta y alimenta la cotidianidad del migrante durante mucho tiempo, una construcción simbólica que es como tener “el corazón en el pago”. Se está lejos, pero en algún momento se volverá. Está acá, pero su corazón, sus afectos, sus proyectos siguen estando allá.

Como nos decía un migrante que había regresado a su tierra, “siempre vuelvo”: es que el migrante incorpora siempre como “elemento inescindible de la partida, la posibilidad del regreso “como registrábamos en uno de nuestros registros de campo mantener para el migrante la posibilidad de la vuelta, más que un reaseguro contra el fracaso es fijar un lugar con enorme densidad simbólica” (Ameigeiras, 2006, p. 141).

Sin embargo, con el paso del tiempo y el arraigo en el nuevo lugar continúan los lazos y hay vinculaciones con la sociedad de origen, pero, paulatinamente en muchos casos, genera un desplazamiento en la consideración simbólica de dicho espacio. Se pasa así del momento en que todo está vinculado con esa tierra que se ha dejado al momento en que se intuye que no se volverá, pero de todas maneras se sigue pensando en ese pago lejano como un espacio enormemente significativo. Allí aparece ese cambio que implica construir “el pago en el corazón”. Un pago con sus costumbres y sus recuerdos que sigue gravitando y ocupando un lugar fundamental en su trama existencial. La inserción en el lugar de origen supone una multiplicidad de desafíos ante los cuales los recursos simbólicos del migrante ocupan un lugar fundamental.

En ese marco las creencias y las prácticas religiosas son fundamentales en cuanto explicitan tramas de sentido vinculadas a experiencias de vida profundamente arraigadas en dicho territorio de origen. Más que responder a doctrinas o dogmas institucionales, se conforman así como hitos referenciales constituidos por relatos simples, sumamente flexibles, que reconocen una textura en que convergen tramas religiosas ancladas en linajes de creencia, pero atravesadas por nuevas prácticas y modalidades del creer. Instancias en que las vivencias individuales se articulan, especialmente en los migrantes latinoamericanos, con experiencias colectivas que encuentran en el espacio público un ámbito de reconocimiento e identificación. Un espacio que se despliega en las devociones populares, las celebraciones festivas y las peregrinaciones como en la fecundidad y creatividad de las expresiones iconográficas y las prácticas culturales.

En este aspecto podemos señalar que, en las distintas aproximaciones realizadas a poblaciones migrantes, ya sea de procedencia interna en los traslados de los ámbitos rurales a los centros urbanos en cada país como de procedencia externa, los que se trasladan especialmente desde los países limítrofes, encontramos ciertas “referencias clave” en las cuales se puede observar la singularidad de la religiosidad y el catolicismo popular que los caracteriza.

Se trata de una religiosidad que, entre otros aspectos, manifiesta un tipo de relación personal con el Cristo, la Virgen o los santos populares y que presenta en la celebración festiva popular y en múltiples expresiones religiosas, profundas implicancias identitarias e interculturales. Instancias en las cuales emergen tramas y andamiajes sociales y simbólicos caracterizados especialmente por su interculturalidad. Nos referimos entre otros aspectos a las características de la textura, las prácticas sociales y simbólicas y la singularidad de las relaciones sociales. En primer lugar, una textura manifiesta en los sincretismos presentes en las creencias y en la singularidad y heterogeneidad de las prácticas sociales y simbólicas, en donde se distingue un simbolismo marcadamente

sincrético en cuanto “se cruzan, mezclan, articulan y recomponen universos simbólicos pertenecientes a matrices culturales distintas” (Ameigeiras, 2022, p. 35). En segundo lugar, múltiples elementos desplegados en prácticas inter como intraculturales (Grimson, 2000, p. 96) como también “prácticas sacralizantes” (Martin, 2007, p. 38) y prácticas de interacción entre lo tradicional y lo moderno (De la Torre, 2012, p. 45), y, finalmente, en tercer lugar, el tipo de relaciones sociales que se generan entre los sujetos (tanto interculturales como intraculturales). Aspectos que emergen como claves y que marcan una senda a recorrer en el abordaje de la religiosidad popular de los migrantes desde una perspectiva intercultural.

Primera aproximación: las migraciones internas, el caso de los migrantes santiagueños

Las migraciones desde el interior de Argentina hacia los grandes centros urbanos se caracterizaron por la llegada de población proveniente de las provincias del centro y del norte como del litoral del país. En dicho contexto la migración santiagueña, desplegada especialmente a partir de la década del cuarenta y continuada con distinto ritmo posteriormente, ha constituido uno de los contingentes poblacionales más relevantes que hemos tenido la oportunidad de analizar.

Una población migrante que analizamos considerando el caso de la devoción al Cristo de Mailín que realizan los santiagueños en su provincia de origen y que trasladaron los migrantes al barrio de Guadalupe en el partido de Malvinas Argentinas en el Gran Buenos Aires (Ameigeira, 1992, p. 409). La devoción en sus orígenes se trata del culto a la imagen de un Cristo mestizo pintado en una cruz de madera (algunos aluden que puede tener origen en la escuela cuzqueña de pintura) y encontrado en un árbol hacia fines del siglo XVIII que dio origen a la devoción que creció con

el tiempo conjuntamente con la fiesta celebrada en el lugar de la aparición. Nos referimos a un pueblito ubicado a ciento ochenta kilómetros de la ciudad capital de la pica. La relevancia de la migración santiagueña en el país hizo que la devoción acompañara a muchos migrantes en su viaje conformando a su vez una motivación de retorno a la provincia para participar cada año de la fiesta en el pueblo originario. Sin embargo, así como se celebraba en Santiago, la distancia y la imposibilidad de viajar llevó a que la celebración comenzara a realizarse en otros lugares.

En este caso que abordamos, se trata del surgimiento y crecimiento de la devoción en un barrio periférico del Gran Buenos Aires, el barrio Guadalupe, en donde todos los años, el mismo día que en Santiago, cientos de santiagueños se concentran para celebrar la fiesta. Ya desde el sábado se organiza una extensa feria y también lugares de comida y de baile. A la noche arriban algunos devotos, pero la mayoría de las familias llegan temprano en el domingo. Cada una se instala en una gran plaza (campito) frente al templo donde se encuentra la réplica del Cristo y en torno de la cual comenzará a formarse una extensa fila para “tomar gracia” de la imagen.

Luego, más allá de las misas que se realicen en el templo, la gente se posiciona en la plaza donde hay también un escenario en el que pasan conjuntos de canto y de baile. Pero, en realidad, en todo el lugar se canta y se arman fogones familiares para comer hasta la tarde, en que la procesión del Cristo coloca el punto final al encuentro festivo.

Es interesante observar en esta devoción y celebración la presencia de las referencias a las que hemos aludido. En primer lugar, es de destacar, con relación al tipo de vínculo, la relevancia de una relación fuertemente personal entre el migrante y la devoción, en este caso, del Cristo de Mailín. Es necesario considerar especialmente la manera en que dicha apreciación emerge como un vínculo personal conformado en torno a un Cristo sentido como cercano, denominado por los devotos como “nuestro santito”. Un

Cristo generador de una devoción que constituye una instancia clave de su matriz cultural originaria.

Tomar “gracia del Cristo” expresado en la ritualidad de tocar la cruz, prácticamente de acariciarla y besarla, generalmente luego de largas esperas y de colas de peregrinos constituye una tarea primordial antes de insertarse en el resto de las actividades. Un rito que en Santiago también incluye la consideración especial del algarrobo, el árbol en donde se encontró la cruz y que constituía un árbol sagrado de los indios del lugar. Una situación en donde emerge la relevancia simbólica de esta iconografía religiosa que establece un punto nodal en la referencia imaginaria de la devoción. La imagen del Cristo se trasladó con los migrantes, pero más aún consolidó una relación. Como señalaba un migrante:

“Mire, yo viví en muchas provincias, en Tucumán, Córdoba, Chaco, pero a Mailín nunca le fallé” (migrante santiagueño, comunicación personal).

La expresión alude claramente a que no se trataba de no fallarles a los organizadores de la fiesta ni a sus comprovincianos que concurren ese día y se encuentran anualmente, se trataba de no fallarle a “él”, al Cristo de Mailín. Un tipo de apreciación y de vínculo que, sin embargo, no queda circunscripto al ámbito individual o familiar, sino que se despliega hacia una integración colectiva en la celebración festiva. Se trata de la modalidad central de explicitación de la devoción entre los santiagueños y constituye el momento y el lugar en donde el vínculo personal se expresa en la fiesta popular.

La geografía del barrio se transforma ese día. Los peregrinos y sus familias se instalan en la plaza con sus enseres (comidas para realizar, la parrilla en donde preparan el fuego para cocinar), las mesas y sillas que trajeron de sus hogares. Asimismo, la feria se expande por las calles vecinas con múltiples productos y junto a ella las “bailantas” o pistas de baile caseras (en los patios de las casas) para comer, escuchar música o cantar. La celebración festiva religiosa popular implica todas esas manifestaciones. Los distintos

grupos de participantes se despliegan conjuntamente, desde los devotos que visitan el templo y hacen bendecir sus objetos, pasando por los que participan del baile o las comidas, hasta los que transitan por la feria o conversan con sus comprovincianos.

La fiesta reúne, unifica en la celebración a esa gran diversidad presente en la plaza hasta la caída de la tarde en que la salida en procesión con la imagen del cristo moviliza y coloca a todos en un recogimiento acompañado por expresiones de algarabía y pañuelos saludando y cantando. Un momento que comienza a marcar el fin de la fiesta. Hay así una manifestación colectiva de la devoción que se traduce en la articulación de dicha experiencia individual con la experiencia colectiva del encuentro popular.

De esta manera es claro que la devoción con el Cristo no pasa en los devotos santiagueños exclusivamente por la visita al templo sino fundamentalmente por la participación en la fiesta, por estar allí, ese día. El “estar” conforma una instancia fundamental en cuanto es parte de ese compromiso personal que se vehiculiza colectivamente. Una instancia en que se sacraliza lo cotidiano en ese espacio en que lo sagrado y lo profano coexisten como parte de un todo en que lo sagrado parece como un nivel más de la realidad (Seman, 2000, p. 55).

Es necesario aludir a otra de las referencias señaladas. Las implicaciones identitarias de la devoción de Mailín. Una instancia acrecentada por el distanciamiento del lugar de origen y la fuerte identificación de la devoción con la matriz cultural santiagueña. El desarraigo provocado por la migración se traduce generalmente, en el marco de crisis de identidad, en un acrecentamiento de la relevancia de la identidad religiosa como ámbito de reconocimiento con ese pago lejano. La plaza aparece marcada por distintos carteles que aluden a pueblos de Santiago y en torno a los que convergen comprovincianos originarios de los mismos. Asimismo, es necesario considerar los “aspectos interculturales” presentes en la textura del relato y las creencias que sustentan la devoción. Una instancia en donde se puede observar un tipo de construcción

mítico simbólica que implica una religiosidad popular en donde la vivencia de lo sagrado está presente en la vida cotidiana.

Análogamente nos encontramos con prácticas sacralizantes que marcan fuertemente la singularidad de la fiesta y la presencia en la plaza. El estar ese día con su familia, el desplegar en el espacio público sus enseres domésticos, el preparar alimentos y celebrar musicalmente el encuentro, transforman el espacio público y se percibe una cierta sacralización de lo cotidiano. Es como llevar la cocina y el comedor, los elementos básicos de la convivencia y a la vez la alegría del alimento compartido en torno a una mesa. Allí en el espacio público se preparan comidas típicas de los santiagueños en una demostración espontánea de un hábitat convertido en casa y más aún en el hogar “por el rito diario de la preparación de las comidas” (Ameigeiras 1992, p. 415).

No solo se produce una cierta resocialización en tradiciones originarias sino la reactualización de un tiempo de encuentro y celebración con el cual se cierra un pacto de cumplimiento de la promesa de estar ese día presente.

Es interesante observar la singularidad de las relaciones interculturales no solo entre devotos santiagueños sino también con devotos de otras provincias e incluso de países limítrofes que encuentran en el acontecimiento festivo popular una oportunidad de celebración y encuentro. Una interculturalidad que emerge en distintas manifestaciones y prácticas interculturales en que la cultura tradicional santiagueña se mezcla e interactúa con nuevas tramas culturales: desde la devoción y las iconografías del Cristo de Mailín conviviendo con las del Gauchito Gil, o los intercambios en quechua o en guaraní con el español o cuando la fuerza del ritmo folclórico de la Chacarera se alterna en los bailes en la plaza con los de la guaracha. De esta manera, considerar la interculturalidad presente en la celebración no es el resultado de una conceptualización teórica que se verifica en la práctica sino de percibir y comprender una diversidad de prácticas que se manifiestan interculturalmente.

Segunda aproximación: las migraciones de países limítrofes el caso de los migrantes bolivianos

La migración boliviana es una de las más importantes proveniente de países limítrofes presentes en la Argentina en general y en el Gran Buenos Aires en particular. Una presencia que se manifiesta religiosamente en la relevancia de la devoción a la Virgen de Copacabana en Buenos Aires (Grimson, 2006) o a Santiago de Bomborí en muchos barrios del conurbano o a la virgen de Urkupiña en Córdoba (Giorgis, 2004) y que reúnen miles de creyentes bolivianos.

En este caso nos detendremos, en particular, en el abordaje de la celebración festiva a Santiago de Bomborí (Ameigeiras, 2004) que se realiza en el barrio Obligado, en el partido de San Miguel, en la periferia de Buenos Aires y a la orilla del río Reconquista. Se trata de un barrio en donde junto a población del interior del país reside una importante población migrante de origen boliviano y paraguayo. Es interesante, sin embargo, abordar este colectivo migrante boliviano dado que no solo celebra la devoción a la Virgen de Guadalupe de Sucre, sino que también realiza la devoción y la fiesta de Santiago de Bomborí en la que participan todos los migrantes.

La celebración comienza con la marcha en forma de procesión de devotos que llevan la imagen del santo por todo el barrio hasta la cercanía de la Iglesia y luego al lugar donde convergerán para comer y bailar. Todo el desplazamiento por el barrio implica ya el desarrollo de la celebración festiva en cuanto a través del extenso recorrido por el territorio barrial se desplazan bailando al ritmo de las bandas musicales, lanzando bombas de estruendo, deteniéndose en diversas esquinas para que los conjuntos de bailarines expongan las danzas típicas (*tinkus*, caporales, diablada y muchas otras) ataviados con sus trajes de todos colores y texturas. Acompañando la marcha se desplazan autos y vehículos ornamentados

con banderas, mantas tradicionales y una variedad de objetos de uso cotidiano. Encabezando la procesión los pasantes llevan la imagen del santo de Bomborí y los estandartes que los identifican. Los vecinos del barrio se ven conmovido por el espectáculo. Bailes, cantos, imágenes religiosas se encuentran a través de todo el espacio festivo.

La devoción a Santiago de Bomborí se originó en el barrio a partir de la decisión de un devoto, que trajo la imagen desde Bolivia y que fue asumida por comprovincianos convergiendo en la organización de una trama de pasantes y padrinos que serían los responsables de organizar la celebración festiva en el lugar. Una tarea que les demandará mucho esfuerzo y dedicación, pero también reconocimiento de la comunidad boliviana. En todas estas fiestas podemos observar la presencia de las referencias claves a las que nos referimos. La vinculación con el santo se explicita como un vínculo personal, una relación cercana que encuentra en la denominación que hacen del apóstol como el “tata Bomborí” y que manifiesta una proximidad afectiva que se encuentra en la misma línea con la cual los devotos se refieren también a la Virgen de Copacabana denominándola la “mamacita”.

En el desarrollo de la celebración se destaca no solo la figura del pasante (responsable de organizar la fiesta con sus padrinos), sino también la persona (el fundador de la devoción) que ha traído la imagen de Bolivia y comenzó con la devoción. Un acto individual, pero que se conformará luego colectivamente y se expresará en la organización de la devoción y la fiesta.

Nuevamente aquí la celebración festiva es inescindible de la devoción. Toda la fiesta con sus bailes, música, cantos y desplazamientos por el territorio conforma el hecho central de la celebración del santo ese día. Para la población en general se percibe una manifestación de los migrantes bolivianos que festejan y esa misma celebración se enmarca en un fuerte posicionamiento identitario que desde lo cultural se explicita localmente y, de alguna manera, reposiciona a los migrantes socialmente en la consideración de los

lugareños y su reconocimiento en el territorio. Hay una visibilidad fuertemente ponderada por los vecinos del barrio ante el único acontecimiento festivo popular de esta dimensión que se genera en el lugar. Hay que tener en cuenta que la procesión marcha por las calles y se detiene en distintas cuadras, lo cual incrementa el acercamiento de vecinos del lugar ante esta prácticamente única exposición colectiva de la comunidad boliviana en el barrio.

Desde la perspectiva intercultural son varios los aspectos para señalar. Hay una marcada textura sincrética en una creencia que a su vez visibiliza matrices culturales diversas coexistiendo en una misma celebración. Una apreciación de lo sagrado que atraviesa la vida cotidiana con sus necesidades y demandas. Fecundando la imagen católica de Santiago apóstol, revestida con símbolos canónicos tradicionales, la imagen del santo de Bomborí adquiere la singularidad de los devotos que la visten y cuidan como hemos señalado. La imagen no se presenta montada en un caballo como la imagen tradicional de Santiago, sino de pie y con una Biblia y su espada en la mano. Incluso hay historias que vinculan la imagen de Santiago con el dios indígena Illapa (dios del rayo). Se construye una iconografía en el revestimiento de la imagen en donde emergen tradiciones, prácticas sociales y simbólicas que expresan en la variedad de materiales, colores y usos de las imágenes un fuerte sincretismo en que, una vez más, lo sagrado coexiste con lo profano y en donde, junto a los símbolos religiosos de la imagen, yacen billetes y monedas o simplemente objetos que son resultados de pedidos y agradecimientos.

A nivel de las prácticas sacralizantes es notoria la relevancia del proceso de sacralizar de la imagen que es trocada (denominación simbólica que alude a conseguir la imagen sin pagar aparentemente por ella) en Bolivia. Un proceso de sacralización cargado de simbolismo religioso. Si la organización de los pasantes y sus padrinos como responsables de la fiesta es clave, también lo es la participación de las distintas bandas de músicos y bailarines, los cuidados puestos en los ornamentos y la presentación de la

imagen y todo el clima que se genera que encuentra un momento central al llegar a la puerta del templo antes de dirigirse al lugar en donde se abocaran a la comida y el baile en general. La devoción tiene una materialidad que denota una cultura material religiosa sumamente rica en expresiones. De igual manera se incrementan las relaciones interculturales, pero también intraculturales, en cuanto, si bien para los vecinos son los bolivianos del barrio que manifiestan su religiosidad y su cultura, entre los bolivianos hay miembros que son devotos de la virgen de Guadalupe de Sucre, de la zona de Chuquisaca, y a su vez también hay devotos de Santiago de Bomborí, del norte de Potos. Asimismo, para algunos de los que participan la lengua predominante propia es el quechua y para otros es el aimara (Ameigeiras, 2004). La celebración festiva de Santiago de Bomborí de todas maneras reúne y unifica a los bolivianos a la vez que consolida su presencia en el contexto barrial. De esta manera resulta interesante observar cómo en el ámbito de una fiesta religiosa popular de los bolivianos en un barrio periférico del Gran Buenos Aires no solo se lleva a cabo una reproducción de la fiesta originaria de Bomborí, sino que se produce una recreación claramente marcada por las relaciones y prácticas tanto inter como intraculturales.

A manera de reflexión final

En la presentación del trabajo explicitamos la relevancia de considerar las creencias y prácticas religiosas de los migrantes en un contexto de profundas transformaciones interculturales. En esta oportunidad hemos considerado el caso de los migrantes santiagueños, consecuencia de las migraciones internas y de los migrantes bolivianos, consecuencia de las migraciones externas limítrofes. Un planteo que nos ha permitido abordar algunos aspectos fundamentales de sus expresiones religiosas individuales y colectivas en el contexto urbano.

Al respecto podemos señalar que las creencias y prácticas sociales y simbólicas de carácter religioso, vinculadas con lo sagrado en la vida cotidiana de los migrantes considerados conforman un recurso simbólico de fuertes implicancias en la trama de sentido y los procesos de consolidación identitaria en el contexto urbano. Manifestaciones de los migrantes que presentan “referencias claves” y aspectos interculturales que se constituyen en los soportes centrales de la religiosidad popular de los migrantes.

Se trata de una consolidación identitaria que encuentra, en la celebración festiva popular de los migrantes, una instancia clave de explicitación de sus creencias y modos de posicionamiento en el espacio público. Prácticas y devociones que expresan el carácter intercultural de la religiosidad popular migrante, en cuanto manifestación de distintas modalidades de apropiación de lo sagrado, resultado tanto de la fuerte vinculación entre anclajes tradicionales relacionadas con la sociedad de origen como de nuevas modalidades expresivas marcadas por las singularidades territoriales y o locales.

Las celebraciones festivas que acompañan la fiesta religiosa popular de los santiagueños como de los bolivianos presenta formas de vinculación y de relación donde están presentes universos y matrices culturales diversas. Una situación que se visibiliza con fuerza en una iconografía en que la mezcla y el sincretismo emergen unificados en una devoción en la que el devoto se apropia de la imagen tanto a través de su revestimiento como de resignificarla acorde a sus necesidades y demandas.

La religiosidad migrante presente en el marco de cruces culturales desplegando afinidades y recomposiciones marcadas por la interculturalidad. Una interculturalidad religiosa que facilita resemantizaciones y arraigos en los nuevos territorios.

Bibliografía

Ameigeiras, Aldo. (1992). Cultura y religiosidad popular. El entramado sociocultural de una fiesta santiagueña en el Gran Buenos Aires. *Stromata*, (3-4).

Ameigeiras, Aldo. (2004). Identidad y religión en migrantes bolivianos del Gran Buenos Aires. *Stromata*, (1-2).

Ameigeiras, Aldo. (2006). Las creencias religiosas de los migrantes o la religiosidad en movimiento. *Stromata*, año LXXII (2).

Ameigeiras, Aldo. (2015). Religión, migración y desigualdad en la periferia urbana del Gran Buenos Aires. En Verónica Giménez Béliveau (comp.), *La religión ante los problemas sociales*. Buenos Aires: CLACSO. Ameigeiras, Aldo. (2006). El abordaje etnográfico en la investigación social (nota de análisis). En Irene Vasilachis (coord.), *Estrategias de investigación cualitativa*. Barcelona: Gedisa.

Briones, Claudia. (2009). Diversidad cultural e interculturalidad. ¿De qué estamos hablando? En Cristina García (comp.), *Hegemonía e interculturalidad. Poblaciones originarias y migrantes* (pp.). Buenos Aires: Prometeo.

Carballo, Cristina (coord.). (2009). *Culturas, territorios y prácticas religiosas*. Buenos Aires: Prometeo.

Croatto, Severino. (1994). *Los lenguajes de la experiencia religiosa*. Buenos Aires: Fundación Hernandarias.

De la Torre, Renée (2012). *Religiosidades nómadas. Creencias y prácticas heterodoxas en Guadalajara*. México: CIESAS / Publicaciones de la casa Chata.

Esterman, Josep. (2009). Colonialidad, descolonización e Interculturalidad: Apuntes desde la filosofía intercultural. En Jorge Viaña, Luis Claros, Josef Esterman, Raúl Fonet- Betancourt, Fernando

Garcés, Hugo Quintanilla, y Esteban Ticona, *Interculturalidad crítica y descolonización. Fundamentos para el debate*. La Paz: Convenio Andrés Bello.

Giorgis, Marta. (1998). *Y hasta los santos trajeron. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en la Gran Córdoba*. [Tesis de maestría en Antropología Social]. Argentina, Universidad Nacional de Misiones.

Giorgis, Marta. (2004). *La virgen prestamista. La fiesta de la Virgen de Urkupiña en el boliviano Gran Córdoba*. Buenos Aires: IDES / Centro de Antropología Social / CEPLAG / Antropofagia.

Grimson, Alejandro. (2011). *Los límites de la cultura*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Grimson, Alejandro. (2006). *Relatos de la diferencia y la igualdad*. Buenos Aires: Eudeba.

Parker, Cristian. (2011). Cambios religiosos, fronteras móviles e interculturalidad. En Antonio Higuera Bonfil (coord.), *Religión y culturas contemporáneas*. México: Universidad Autónoma de Aguascalientes / RIFREM / Editorial Manda.

Martin, Eloísa. (2007). Aportes al concepto de religiosidad popular. En María Carozzi, César Cernadas. (coord.). *Ciencias sociales y Religión en América Latina*. Buenos Aires: Biblos.

Semán, Pablo. (2000). Cosmológica, holística, relacional. Una corriente de la religiosidad popular. *Ciencias sociales y religión*, (3). Las exigencias del espíritu.

Inmigrantes italianos y devoción católica en el Uruguay laico

Alejandro Sánchez Blanco

En tierras “extrañas”

En el Uruguay lo religioso fue un tema descuidado por buena parte de su historiografía durante mucho tiempo, y mucho más lo fueron las manifestaciones populares de religiosidad, descartadas como meras supersticiones y expresión de ignorancia. Tal consideración no coincide con la importancia que le asignan las multitudes que algunas de ellas congregan y que constituyen una de las expresiones más importantes de religiosidad del pueblo uruguayo. Una parte de esas manifestaciones, que aún se mantienen, fueron introducidas por inmigrantes italianos promoviendo así diversas devociones populares católicas.

¿Cómo compatibilizar esa imagen tan asentada de “país laicista” y “poco religioso” con la perdurabilidad y el arraigo que esas expresiones de religiosidad tienen y que con el tiempo se han vuelto “tan uruguayas”? ¿Cuánto puede alterar las interpretaciones más usuales respecto a procesos como el de la inmigración en diferentes momentos de la historia del país? Estas y otras preguntas se hacen presentes cuando nos zambullimos en el tema de las inmigraciones italianas y el catolicismo popular en el Uruguay.

De las devociones aludidas, el caso extraordinario —por muchas de sus aristas— es el de San Cono. Allí se recorre la leyenda de los orígenes de la devoción en una aldea perdida del sur italiano en el siglo XI, las peripecias de un extraño viaje que llevó el culto ocho siglos después a la ciudad de Florida¹ y al Uruguay todo, las tensiones y conflictos que suscitó en el seno de la Iglesia institucional, las transformaciones incesantes en los contenidos y significaciones adjudicados al santo y sus influjos, etcétera. Por esa historia ya más que centenaria pasa, de una manera muy especial, la historia de país, desde la inmigración hasta los éxitos deportivos, desde las pugnas entre los partidos políticos a los conflictos internos de la Iglesia católica, y también, por qué no, desde la fiesta popular y sincrética hasta los juegos de azar y sus eternas suscitaciones populares.

Las paradojas de ese “San Cono batllista”² que sirve de puente simbiótico entre “lo italiano” y “lo uruguayo”, de ese “santo patrono” milagrero y popular que, sin embargo, parece hecho “a la medida de los uruguayos”, de esa fiesta multitudinaria en cuya algarabía se mezclan los sueños legados de un puñado de inmigrantes del siglo XIX y los avatares de la historia floridense y uruguaya, que nos devuelven en suma el desafío de un relato y de una mirada distintos sobre la historia del Uruguay.

Las peripecias atravesadas en torno a la capilla y el culto de San Cono son expresión de la importancia que, para la Iglesia católica,

¹ La ciudad de Florida se encuentra ubicada en la zona suroeste del departamento homónimo, uno de los diecinueve en los que está dividido administrativamente el territorio uruguayo. Dicha ciudad dista a noventa y ocho kilómetros de la sureña y portuaria ciudad de Montevideo, capital del país.

² “Batllismo” es el nombre dado a una corriente del Partido Colorado de Uruguay inspirada en las ideas y en la acción política de José Batlle y Ordóñez quien fuera presidente de Gobierno entre 1903 y 1907 y luego entre 1911 y 1915 impulsando un Estado benefactor, intervencionista, árbitro social, con legislación “obrerista” y que consolidó el proceso secularizador iniciado en el siglo anterior con la terminante separación entre la Iglesia y el Estado. Batlle, sin lugar a dudas se convirtió en el más influyente político de las tres primeras décadas del siglo XX, falleció en 1929, y la cultura política del “reformismo batllista” que promovió trascendió largamente el período de su vida.

en particular, tuvo el conflicto. Asimismo, la sociedad floridense y la del país todo se vieron envueltas en una discusión que, a juzgar por los tonos usados, no le resultó para nada menor. En un país al que se ha catalogado reiteradamente de “laico” (vinculando muchas veces este concepto al de “irreligiosidad”) impacta ver el fervor con que se nutrió la controversia. Las multitudinarias procesiones en el mes de junio tras la imagen de San Cono resultan bastante paradójicas para una sociedad a la que se le atribuye como totales los efectos de la secularización.

Como se ha dicho, el uruguayo (y por qué no) sigue también la dimensión antropológica de toda criatura humana, *las exigencias del espíritu del hombre*, el hambre, la sed y el deseo de Dios precisamente por la sencilla razón de *ser* humano. (Sánchez et al., 1996, p. 174). Esas “exigencias” pueden explicar, en buena parte, el por qué surgieron devociones populares de origen italiano, como la de la Virgen de Pompeya o el San Roque de Villa García en pleno siglo XX, cuando poco espacio para lo religioso parecería haber dejado el proceso de secularización.

Detrás de este tipo de expresiones religiosas se manifestaron los italianos, protagonistas fundamentales, a los cuales muchas veces se tipificó, en generalización errónea, con el cargo de enemigos de la religión. Creadores, impulsores, custodios, peregrinantes, integrantes de las bandas de música, maestros de la ceremonia y de la fiesta, los “tanos”,³ delinearon los perfiles más gravitantes de estas devociones y contagiaron de fervor religioso a la sociedad criolla.

Así se les vio como promotores de distintas devociones a la Virgen, Nuestra Señora del Huerto, Nuestra Señora de la Ayuda, la Virgen de las Flores, y también a los santos, San Roque, San Cono, San Gerardo, San José de Cupertino, San Silvano y Santa Trofimeña, de tal forma que, con un inconfundible estilo, parece indudable

³ Apócope de “napolitanos” generalizado para todos los inmigrantes provenientes de la península.

que la inmigración italiana realizó un significativo aporte para la construcción de una religiosidad popular de vertiente católica en el Uruguay, realizado a “la manera italiana”.

En ese sentido, el traslado de devociones populares italianas al medio criollo llevó a que estas se cargaran de nuevos significados. En efecto este punto no podía escapar al “complejo fenómeno de fusión social”, concretado a todos los niveles entre los inmigrantes italianos y la sociedad criolla (Oddone, 1968, p. 119). Esa “fusión social”, ese “diálogo cultural”, se produjo en términos de recíproca influencia, por lo que es lógico encontrar modificaciones en las devociones en lo que respecta a su sentido original. Sin embargo, “la manera italiana” grabó con su impronta a estas devociones que se pueden observar detrás de la fiesta estruendosa, el juego, “el patronato privado”, el culto “distendido” y el milagro “íntimo” como veremos.⁴

Pero más importante aún, todas estas devociones implican, como bien se ha dicho, una búsqueda de lo divino a través de relaciones “más simples, más directas y más útiles” (Maldonado, 1986, p. 19). A través del santo o de la virgen, sin intermediaciones sacerdotales ni excesivas exigencias litúrgicas, donde el devoto tiende un puente con lo sobrenatural para solucionar problemas terrenales, en búsqueda de lo maravilloso (Sánchez et al., 1996, p. 183).⁵

⁴ En el año 1946 la muy difundida revista *Mundo Uruguayo* ejemplificó sobre esa adecuación diciendo que “el santo se aclimató con facilidad, se hizo amigo del paisaje [porque] San Cono es un santo que no defrauda a nadie. Que cumple matemáticamente. O dicho, con más facilidad, religiosamente. Hace milagros. No milagros espectaculares, grandiosos, de esos que determinarían una reunión de sabios para explicarlos o un cónclave cardenalicio para alabarlos. Pero se manda sus buenos milagritos al por menor. Es un santo que no da mucho, pero que da” (*Mundo Uruguayo*, 13 de junio de 1946).

⁵ Esta expresión refiere a 1996 cuando, luego de investigar para Obsur, publicamos junto con Roger Geymonat y elegimos el título *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares*. Precisamente de este libro se recogen las principales ideas que el historiador y politólogo, Dr. Gerardo Caetano realizó en el prólogo del mismo y que aquí se recorren en nuestra introducción.

El escenario

Como dijimos anteriormente, el estudio del hecho religioso en cuanto fenómeno histórico ha sufrido por parte de nuestra historiografía una constante marginación. En la mayoría de los casos se lo ha considerado como una manifestación cultural prácticamente sin ningún tipo de significación en la vida social. Esta visión casi despectiva del fenómeno religioso ha sido forjada bajo la influencia de ciertas concepciones político-filosóficas dominantes en el Uruguay de fines de siglo XIX y comienzos del XX, y cuya incidencia es visible hasta nuestros días. A partir de estas concepciones, ha sido un lugar común considerar a la sociedad uruguaya como una sociedad “no-religiosa”.

Sin embargo, la presunta “irreligiosidad” de la sociedad uruguaya no parece resistir en este Uruguay con el juicio de la realidad. En efecto, si la confrontamos con determinadas manifestaciones religiosas, tanto institucionales como populares, que se han producido en el gozne de los siglos XX y XXI (las multitudes congregadas por las visitas de Juan Pablo II, el desarrollo de diferentes formas de “catolicismo popular”—San Cono, la Virgen del Verdún, la Gruta de Lourdes—, el crecimiento del neopentecostalismo y también de los cultos afroamericanos, por citar algunos ejemplos) parece bastante evidente que debería ser puesta en tela de juicio.

Así pues, afirmar que nos encontramos frente a una sociedad “no-religiosa” parece ser un paso excesivo. En efecto, nos parece más apropiado hablar de “anticlericalismo” máxime partiendo de la idea que la “religiosidad” debe entenderse ampliamente “como la capacidad de trascendencia que puede impregnar de sentido toda la existencia de una persona y orientar todas sus dimensiones” (Casas, 1988, p. 7).

En este sentido, el encuentro con las inmigraciones italianas permite descubrir un importante aporte a la construcción de una religiosidad popular católica que se puede observar en un abanico

de devociones con significativa presencia de esa colectividad peninsular en el Uruguay. Pero ¿cómo se llega a este escenario?

A fines del siglo XIX y comienzos del XX, el Uruguay vivió un fuerte proceso de secularización que propició el enfrentamiento del moderno Estado uruguayo con la Iglesia católica quien administraba determinados espacios que, en la actualidad, se consideran propios del Estado. Esa pugna ubica a la Iglesia católica en posiciones de combate intransigente con la modernidad, defendida en gran medida por las élites locales, que se inspiraban en el modelo francés, la masonería y las iglesias protestantes (Caetano et al., 1997, p. 42).

Dicho proceso fue arrojando el desplazamiento de las iglesias y de la fe religiosa al ámbito de lo privado. Mario Cayota llegó a sintetizar la religiosidad del pueblo uruguayo como “el pañuelo en el bolsillo”, con su esperable uso “íntimo, privado, individual” (Cayota, 1988, p. 10).⁶

El proceso conoció momentos de mayor y menor tensión, pero aun así los enfrentamientos no llegaron a situaciones extremas de violencia social o pérdidas de vida. Entre los de más alta tensión se destaca el del año 1919 cuando se produjo la separación institucional entre la Iglesia y el Estado, aspecto que retomaremos más adelante.

En este escenario, se debe agregar que, de tanto en tanto y hasta nuestros días, surgen controversias sobre lo que los uruguayos llamamos laicidad o sobre lo que nuestra sociedad imagina sobre laicidad. Ese imaginario se fue construyendo y reforzando con el marco de la pugna entre la Iglesia y el Estado por la construcción y ocupación de “lugares sociales” antes no plenamente cubiertos y en un intenso proceso de secularización. En el debate entre Iglesia

⁶ Los esfuerzos por hacer desaparecer o invisibilizar las señales religiosas llegaron hasta los nombres de poblaciones o de feriados. Como ejemplo de esto último, desde 1919 y hasta hoy el 25 de diciembre es oficialmente el Día de las Familias, el 6 de enero el Día de los Niños y la Semana Santa, único lugar en el mundo donde se le conoce como Semana de Turismo.

y Estado no hubo ámbito de la vida nacional que no reflejara, al menos en parte, la cuestión religiosa. En efecto, si bien hubo asuntos privilegiados (como el de la enseñanza en general y la enseñanza de la historia en particular), nada pareció quedar ajeno a la misma, ni siquiera los feriados, el nombre de calles y de pueblos (Geymonat et al., 2004, p. 12).⁷

Desde el ocultamiento del lugar de lo religioso hasta su negación, el disminuirlo o atacarlo en su enseñanza, será la práctica que continuó en la segunda mitad del siglo XX y se fue consolidando desde una rectoría del Estado en lo educativo y su particular interpretación de la laicidad. Como ha sostenido Carolina Greising a comienzos del siglo XX un equipo de pedagogos laicistas (entre los que se destacó Abel Pérez) fueron grandes moldeadores de identidad y ciudadanía cuyas matrices impregnaron el colectivo de varias generaciones de uruguayos (Caetano et al., 2013, p. 313).

Los resultados de esta política decidida del reformismo batllista traerán, como también lo ha señalado Greising, que una concepción radical de la laicidad se volviera sentido común y sabiduría convencional en dicha sociedad y en el futuro (Caetano et al., 2013, p. 332). Como bien pudo sintetizar Fortunato Mallimaci, se fue completando en etapas: a) marginalización institucional de lo religioso (especialmente de la Iglesia católica); b) intento de insertarla cada vez más en el ámbito de lo privado; c) separación del Estado y de la sociedad civil respecto del control eclesiástico, mediante nuevas leyes e instituciones; d) fuertes críticas de la Iglesia católica e intento de transferir la legitimidad religiosa a lo político, y

⁷ El encono con respecto a la enseñanza religiosa se manifestó radicalmente. Así, en 1918 los senadores Ricardo Areco y Francisco Simón propusieron que en “ningún establecimiento privado de enseñanza podrá enseñarse religión” y que se prohibía ejercer la docencia a “las personas de sexo masculino que hayan hecho o estén en trámite de hacer voto de castidad”; en 1920 se proyectó la laicización de las Escuelas Reformativas para Mujeres, sobre la base de que “la peor educación que pueda darse a una mujer, en nuestro tiempo, es la educación religiosa” como lo planteaba otro proyecto de ley de los diputados Julio María Sosa y Rafael Tabárez (Geymonat et al., 2004, p. 16).

e) creación de una religión y de una moral laica y civil en que las escuelas jugaran un papel importante (Mallimaci, 2014, p. 24).

La particular interpretación de la laicidad “fue creando un estatismo cultural que monopolizaba la idea de lo público” y la identidad construida tras ella terminó brindando protección y pertenencia, pero fue restrictiva para otro tipo de identidades valiéndose del Estado “que estableció las fronteras entre lo público, identificado como el espacio normal del Estado, y lo privado, como el espacio doméstico y religioso”. Junto a Bidegain, podemos afirmar que la impronta de un laicismo impuesto desde el Estado señala uno de los aspectos más característicos del Uruguay moderno (Bidegain, 2014, p. 88).⁸

La devoción migrante

En junio de 2022, como cada ciento treinta y tres años, un santo será nuevamente noticia en el Uruguay. En el mismo país que le gusta verse a sí mismo como “laico”, el revuelo y bullicio popular, religioso y espiritual que se harán presentes en las calles de Florida y pondrán en duda la categórica información.

A fines del siglo XIX un número cercano a las mil personas integraban la colonia italiana de Florida y cercanías, vinculada especialmente a las actividades agropecuarias. Las dificultades a poco de su llegada e incluso algunas peripecias y peligros sufridos por el navío que transportó a un importante núcleo de estos inmigrantes les recordó permanentemente la promesa realizada al santo

⁸ No obstante, desde hace algunos años se ha producido en el país una renovación de los estudios (sociológicos, históricos, antropológicos) sobre el tema que fueron emergiendo junto a la irrupción pública de diferentes formas y expresiones de religiosidad que, como dijimos, obligan a revisar preconceptos. Las explicaciones simplistas del pasado ya no alcanzan para explicar los fenómenos religiosos con que se enfrenta la sociedad uruguaya de fin de siglo.

protector de la aldea natal: levantar un templo en advocación de San Cono en la tierra receptora.

Este santo, conocido solo por entonces en la ciudad de Teggiano y en el Valle del Diano (Provincia de Salerno), fue un monje benedictino del siglo XI que llevó una vida, según la tradición, tan corta como piadosa. Sus dieciocho años terrenales parecen haber estado cubiertos por una serie de milagros, extendidos más allá de su muerte. Hay que esperar al siglo XIX para que, el 3 de junio de 1872, el papa Pío IX lo reconociera como santo de la Iglesia católica.

Precisamente diez años después de la canonización, la asamblea de inmigrantes italianos de la ciudad de Florida y en respuesta a la promesa realizada tiempo atrás, delegó en Blas Aloy y Francisco Dalto la tarea de presentarse ante la Junta Económica Administrativa de Florida con la misión de obtener un terreno para la construcción de una capilla dedicada a San Cono. En 1883 se logró la escrituración a nombre de la colonia italiana, con la condición de que la capilla sería dedicada al culto católico, requisito consistente con la Constitución de 1830, vigente en aquel Uruguay, y que en su primera versión consideraba a la religión católica como la confesión del Estado.

Como era frecuente, por medio de una colecta popular, impulsada por la colectividad italiana, se pudo iniciar la construcción del templo. Así es que el 3 de junio de 1888, en solemne procesión, ingresó a la capilla una imagen traída desde Argentina. Pero, según los devotos, ese mismo día se produjo en Florida un temblor de tierra, que fue interpretado como una revelación del santo ante aquellos que habían contemplado la procesión con hostilidad y burla en las calles de la mencionada ciudad.⁹ Dicha señal suele ser mencionada como el primer milagro del santo en el Uruguay.

⁹ Si bien el Uruguay tiene características geológicas que lo posicionan como un territorio de riesgo sísmico muy bajo, suelen mencionarse en la web dos importantes movimientos de tierra en el siglo XX y dos también el siglo XIX. De estos últimos, uno corresponde al año 1888, generalmente indicado con fecha de 5 de junio.

Pasados diez años, en 1898, Blas Aloy fue enviado a Italia para traer una nueva estatua del santo desde su tierra natal. El 3 de junio de dicho año será la primera procesión detrás de la imagen y desde aquella fecha hasta el presente esta procesión ganará las calles de Florida, siempre en los primeros días de junio y no más allá del día diez.

Alla maniera italiana

Los inmigrantes italianos, provenientes del Valle del Diano y de otras regiones de la península, levantaron su particular devoción en Uruguay, tratando de reiterar todo lo que recordaban desde su niñez en las fiestas aldeanas que se realizaban bajo la advocación de sus santos patrones. La organización de la procesión, el repique de campanas, la banda de música, la suelta de globos multicolores, el estallido de cohetes y petardos eran la reiteración de su pasado itálico y la memoria viva de sus recuerdos más preciados de la tierra natal. Era fiesta (la típica fiesta italiana y especialmente la de mayor alegría, la sureña) y nostalgia, unidas en aquello que podía convocar sin diferencias, o por lo menos aplacarlas, a la reunión y al sentimiento comunitario: lo religioso.

La propia creación de una comisión, la conversión de sus integrantes en verdaderos “custodios” del culto, la recolección de ofrendas y administración de fondos por parte de personajes ilustres de la comunidad no resultaban fenómenos ajenos a los practicados en las lejanas tierras recordadas. Era “su fiesta”, y el hecho de que pudieran participar los criollos y que se recurriera a la iglesia local para las ceremonias litúrgicas no le podían restar jamás ese carácter: “su fiesta”. El cielo floridense, al despertar el siglo XX, ya se había acostumbrado a recibir con fuegos de artificios dos ocasiones que comenzaban a resultar no tan foráneas:

el “italianísimo” 20 de septiembre¹⁰ (al igual que en otros tantos puntos del Uruguay) y el 3 de junio.

Los festejos tenían su costo, las colectas previas y la costumbre aldeana de ubicar antes de la celebración algún billete sostenido por un prendedor al manto de la imagen, para convocar a otras ofrendas más “espontáneas”, eran recursos conocidos y naturalmente asumidos. El vestir a la imagen con joyas y alhajas era una vieja ceremonia que las mujeres sureñas cumplían con afán y que prestigiaba no solo la devoción, sino también a las ciudades y poblados, en una competencia simpática con la ceremonias y rituales de sus vecinos.

Como aquellas aldeas de la lejana península, el Barrio del Este (donde se levantó el templo) en la ciudad de Florida comenzó a distinguirse año tras año por la realización de verdaderos festejos populares. El también llamado barrio San Cono esperó con fervor cada 3 de junio oír el repique de la campana de la capilla, convertida en centro de convocatoria para la oración...y para la fiesta. Junio debía ser el tiempo del agradecimiento y de nuevas plegarias y peticiones. La esperanza de una buena cosecha, el fin de las lluvias o de la sequía, el sanar de alguna dolencia y el encuentro o reencontro con la pareja amada configuraban las grandes temáticas que establecían la relación con el santo.

Todo extremadamente sencillo. La presencia sacerdotal quedaba remitida al acompañamiento de la procesión (recreada siempre por la comisión itálica) y a la celebración de la Misa dominical y del 3 de junio. Se estrechaba, de esta forma, la relación directa del devoto con el santo. Y este no reclamaba nada... a no ser en el alma del creyente.

En las primeras décadas del siglo, la parroquia de Florida (posteriormente Catedral) contó con la posibilidad de utilizar la capilla

¹⁰ El 20 de septiembre de 1870 fue el evento final del largo proceso de unificación italiana conocido como el Risorgimento, marcando con la toma de Roma, tanto la derrota final de los Estados Pontificios bajo el papa Pío IX como la unificación de la península italiana bajo el rey Víctor Manuel II.

de San Cono, para enviar allí a uno de sus sacerdotes como catequista para los niños del barrio. Los adultos asistentes a la capilla “se comunicaban” directamente con el santo. Las fórmulas, penitencias y promesas eran materias exclusivas del devoto. La capilla no solo era el nuevo hogar del santo italiano; se había convertido en el altar doméstico de buena parte de los floridenses, erigido en el número 50 de la calle José E. Rodó y que una vez al año salía a la luz pública.

En los “años locos”, Florida pasaba a ser punto de encuentro para una aventura, que reunía en pocas horas, la risa y la oración, la plegaria y el palo enjabonado, la “pizza italiana” y el cumplimiento de alguna promesa. La fama de esas horas y de cómo el santo atendía a los ruegos se extendió más allá de los límites del Departamento. Comenzaron a correr en junio, trenes especiales desde diversas localidades e incluso de Montevideo, la capital del país. El clero meditaba...

¿Cuál es la respuesta?

La segunda versión constitucional en el Uruguay es el proyecto que se realiza en el año 1917. Por medio del mismo se separaba a la Iglesia católica del Estado. Pero a su vez se le reconocía el dominio de todos los templos construidos con fondos públicos. El artículo 5.º de la Constitución que regirá a partir de 1919 expresó:

Todos los cultos religiosos son libres en el Uruguay. El Estado no sostiene religión alguna. Reconoce a la Iglesia católica el dominio de todos los templos que hayan sido construidos, total o parcialmente con fondos del Erario Nacional, exceptuándose solo las capillas destinadas al servicio de asilos, hospitales, cárceles y otros establecimientos públicos. Declara asimismo exentos de toda clase de impuestos, a los templos consagrados actualmente al culto de las diversas religiones. (Manrique, 2013, p. 119)

¿Qué debería ocurrir, por ejemplo, con una capilla *privada* que no había sido construida ni con fondos del Estado ni eclesiásticos, y que había sido, sin embargo, condicionada por aquel Estado (la Junta Económica Administrativa), en ejercicio del patronato,¹¹ para establecerse en terrenos municipales siempre y cuando fuera dedicada al culto católico?

La respuesta que se diera a esta pregunta, en aquel ambiente de pasiones encontradas ante los cambios constitucionales, en todo caso sería motivo de conflicto. La capilla por su condición de estar en manos privadas (extra-iglesia Católica), no parece estar incluida en el extenso y abarcador art. 5.º de la Constitución. Sin embargo, muchos estuvieron dispuestos a comprobar “lagunas” jurídicas y a crear jurisprudencia en el tema.¹²

El 9 de setiembre de 1922 el Sr. Francisco Pizzani, miembro fundador de la capilla, se presentó ante el Consejo Departamental solicitando que el solar donde se encontraba la capilla de San Cono fuera escriturado en propiedad a favor de la Iglesia católica. Esto era lo que a su juicio correspondía, en virtud de lo dispuesto por el art. 5.º de la constitución de 1917, a la vez que seguía lo que la tradición indicaba: si los templos se levantaban por colecta popular,

¹¹ El regio patronato es un instrumento de poder que el papado le otorgó a la Corona española. Por él se establecía la protección que el Estado debía brindarle a la Iglesia en su tarea evangelizadora, reconociéndole por contrapartida determinados derechos al Gobierno hispano como la designación de obispos, creación de nuevas diócesis, nombramientos de los curas párrocos, movilización de religiosos, cobro de diezmos, etcétera. El ejercicio del Regio Patronato resultó de tal eficacia para la Corona que cuando la América española se independizó, la mayor parte de los países que se formaron reclamaron categóricamente el ejercicio del patronato sobre sus Iglesias y lo utilizaron como si la hubieran heredado de la Corona al momento de la independencia.

¹² Sobre todo cuando en la época cierta inseguridad se hacía presente en los católicos en cuanto lo que podía deparar el futuro sin las seguridades económicas que el Estado pudiera brindar y si se perdía garantía sobre los bienes de propiedad o usufructo eclesiástico. Por ejemplo, la ampliación del templo parroquial en Florida (futura Catedral), generó que el nuevo edificio fuera puesto a nombre del párroco Crisanto López, a la espera de los efectos que pudiera tener la promulgación de la nueva Constitución que se discutía.

una vez consagrados debían pasar a propiedad directa de la Iglesia católica.

Los restantes miembros de la Comisión Italiana se negaron en forma terminante a semejante idea e impugnaron la acción. La autoridad de Gobierno de Florida, decidió mantener el dominio para la Comisión y conservó la posesión del terreno que siguió siendo municipal. La capilla continuó bajo la exclusiva administración de la Comisión, contando con los sacerdotes para la realización de las ceremonias litúrgicas y encargándose ella de saldar el estipendio correspondiente y los otros gastos que generase el culto.

El incidente no se olvidaría y mucho menos cuando, con el tiempo, las tensiones resurgieron. Más allá de la contienda jurídica, que comenzaba a perfilarse como permanente, la relación que el párroco de turno lograra establecer con la colectividad italiana era fundamental para evitar nuevos conflictos. Plantearles a aquellos italianos la pérdida del dominio de la capilla de su amado santo, no resultaba conveniente. Discutir grandes cambios a las celebraciones y en la procesión, traídas de la tierra natal era tiempo perdido. Ellos sabían cómo hacerlo...a la manera italiana.

Y precisamente lo italiano cobraba fuerza también en aquel ambiente del comienzo de la década del veinte, ante la golpeada Iglesia uruguaya que se recuperaba del impacto de la separación del Estado. Para muchos católicos la referencia itálica era sinónimo de desconfianza como se puede ver en la “Visita ad Limina” en 1888 ante el papa, donde se advierte de “las sectas masónicas a quienes el Gobierno de D. Máximo Santos dio personería jurídica (y la mayoría) son de extranjeros y especialmente italianos”.¹³

¹³ Archivo de la Curia de Montevideo, carpeta Mariano Soler (1888). “Visita ad Limina. Estado de la diócesis de Montevideo”. Sección VIII. En cuanto a Máximo Santos fue elegido presidente de la República el 1.º de marzo de 1882, para un período de cuatro años. Al finalizar su mandato fue elegido sucesor Francisco Vidal, quien renunció el 24 de mayo de 1886, permitiendo que Santos, en su carácter de presidente del Senado, asumiera nuevamente la primera magistratura. Más allá de la maniobra constitucional los principales sustentos del poder de Santos se encontraban en las armas por lo que integra el período que la historia uruguaya reconoce como el “Militarismo”.

Todo lo extranjero se convirtió en peligroso. El propio arzobispo de Montevideo fue atacado en 1922. El agresor no era italiano y se trató de un joven anarquista español. Pero era extranjero, anticlerical y había agredido a la mayor autoridad nacional de la Iglesia. Aquel clero, que habíamos dejado meditando sobre la expansión de la devoción del culto a San Cono y la propagación de la fama de su célebre fiesta, no pudo escapar a este ambiente hostil.

Sin considerar los riesgos de posibles conflictos con la Comisión, desde la parroquia San José se decidió pasar a la acción, tratando de restar del culto aquella impronta de los “sospechosos” italianos. Es así que el entonces párroco Eliseo Verdier negó su apoyo a las fiestas de 1926 al no poder convencer a los “viejos custodios” sobre cómo realizar las correspondientes ceremonias.

La Comisión italiana no se amilanó y fue en búsqueda de un sacerdote excomulgado, residente en Montevideo, para presidir las ceremonias.¹⁴ Verdier debió ceder en 1927 para evitar el bochorno del año anterior y probablemente por presiones de jerarquías disconformes con el “ambiente escandaloso” que se vivió en Florida.

Durante la década del 30 el ambiente se normalizó por mejor relacionamiento con los clérigos enviados para la liturgia en la capilla. Lograron entenderse con la Comisión y muy especialmente lo hizo en sus comienzos como sacerdote quien posteriormente fuera el arzobispo de Montevideo, Monseñor Carlos Parteli.¹⁵

¹⁴ Vicente Reinoldi fue un ex-sacerdote de Florida, quien, excomulgado, hacía un tiempo residía en Montevideo dedicado a la venta de diarios y revistas. Parece que fue además, poseedor de una vibrante alocución en sus sermones, lo que habría quedado demostrado en las celebraciones conianas de 1926.

¹⁵ En entrevista realizada a Mons. Parteli en 1995 para “La Búsqueda de lo Maravilloso”, nos ratificó cuánto se habían normalizado las relaciones con la colectividad italiana sobre la mitad de la década del 30. Parteli fue testigo vivencial de las ceremonias de junio durante varios años y nos confirmó las características que para entonces tenían dichas celebraciones. No tuvo fricciones con la Comisión Administradora. Esta le entregó la llave del templo para las actividades litúrgicas y para la catequesis, que allí mismo dictaba. Nos destacó la actitud piadosa con la que concurría la Colectividad a Misa, y señaló la peculiar aptitud que mostraban los italianos para el canto religioso en la celebración, particularmente los hombres. Indagado sobre cómo era el trato con aquella colectividad “montañesa”, afirmó que no resultaba difícil. Admitió que

La toma de la capilla

Las viejas discusiones renacerán en la década del cuarenta y el conflicto central estalló en el año 1946. Tal fue la difusión del mismo que el país todo se enteraba de una capilla y un santo hasta entonces no muy conocidos. Fue en enero de ese año que se reunió la colectividad italiana en la capilla. En la Comisión se encontraban por entonces algunos integrantes cercanos a las directivas de un sacerdote palotino de origen alemán llamado Miguel Engleimeir. Los miembros de la colectividad, descendientes de los “viejos custodios” sospechaban que esos integrantes de la Comisión intentaban apropiarse del templo en connivencia con el sacerdote.

La asamblea terminó en “golpes y empujones”, con el retiro de las llaves por la fuerza al sacerdote y la designación de una nueva “Comisión Popular”. Los hechos provocaron una polémica periodística que tuvo repercusión a nivel de todo el país. El “batllista” periódico floridense *El Herald* difundió el incidente, poniéndose del lado de la nueva Comisión convirtiéndose en inesperado y paradójico defensor de una devoción. Refiriéndose a él, otro diario de Florida, el católico *Piedra Alta*, sostenía: “Dice un colega que puede estar bien informado, que tres miembros de la masonería intentaron arreglar a la gente de la Comisión de San Cono; nosotros lo ignorábamos, pero si la masonería andaba metida en el “dulce” no hay por qué extrañarse de lo sucedido”. (*Piedra Alta*, 1946).¹⁶

su presencia en la procesión se identificaba como la de un peregrinante más, pero sin ningún menoscabo para su representación eclesiástica, en cuyo carácter concurría. Mucho tiempo después, cuando la realización del Concilio Vaticano II, durante una jornada de descanso, la representación uruguaya fue invitada por el Embajador uruguayo en Roma, Julio Pons Etcheverry, oriundo de Florida, a conocer el pueblo de Tegghiano. Mons. Parteli y toda la delegación fueron recibidos, en aquellas tierras con muchos de los elementos que no resultaban para nada desconocidos en el territorio floridense: la banda de música, los grandes globos de colores, los fuegos de artificio, las campanas de la Iglesia a todo repique y... la imagen del santo.

¹⁶ *Piedra Alta*, 19 de enero de 1946, p. 1. Las publicaciones periódicas aparecerán con su nombre y año en el texto y se complementará la información en las citas al pie y con los datos que disponen como se hizo aquí.

La celebración del 3 de junio de 1946 se realizó sin la participación del clero y a pesar de las airadas protestas de Mons. Miguel Paternain. El obispo de Florida-Melo inició entonces un juicio por la posesión de la capilla. El proceso se dilucidó en 1952 a favor de los italianos. Durante la controversia diversos acontecimientos azuzaron el conflicto mientras la prensa local y nacional continuó difundiendo anualmente las polémicas entre los voceros católicos y los medios batllistas y otros anticlericales. Por orden del obispo no se realizaba ningún tipo de servicios religiosos en la capilla. Las autoridades eclesíásticas optaron en 1954 por combatir la “devoción rebelde” colocando una imagen de San Cono en la parroquia San José y realizar cada 3 de junio una contra-procesión a la mañana encabezada por la nueva imagen procurando así debilitar la concurrencia a la tarde de la que dirigían “los rebeldes”.

El conflicto reunía la extraña fusión de un gran número de tensiones producto de cuentas pendientes que encontraban, luego de mucho tiempo, el momento de ser saldadas. Por momentos el observador tiene la sensación de encontrarse con distintos conflictos que tenían en común un mismo escenario: la capilla de San Cono. Estaban allí las discrepancias entre los integrantes de la colectividad italiana en torno al estilo y a la forma en cómo encarar la conducción de la capilla. La “Comisión legítima” acusada de apropiación del templo, de uso indebido del mismo, de turbios manejos financieros. La “Comisión Popular”, acusados sus integrantes y aquellos que los respaldaban, de manejarse por envidia y rencor. Eran sindicatos de defensores de intereses “extraños” y se ponía en duda su catolicismo.

Se asomaba también la vieja hostilidad del batllismo con la Iglesia católica y viceversa. Los “muchachos de la secta” como les decía el periódico *Piedra Alta* a los batllistas y a los masones, fueron acusados por los católicos de intolerantes, arribistas, clientelistas e incluso de sonados fraudes floridenses. Los católicos fueron, a su vez, acusados por quienes se consideraban triunfantes en el logro

de una sociedad “laica”, como anacrónicos, fanáticos conservadores y nostálgicos de un país que, quizás, ya no existía.

Además, se sentía intensamente la vigencia del anticlericalismo. La desconfianza de muchos integrantes de la colectividad hacia una administración “perdida” en las manos del clero, recordaba los antiguos lances del “Risorgimento”. Por momentos “la toma de la capilla” se parecía a una gesta garibaldina: no era irreligiosa, sino que enfrentaba el poder del clero en nombre de la libertad. Para el sacerdote palotino Miguel y para los católicos en general, estas actitudes no merecían otra a cosa que ser vividas como agresiones a la religión toda y no solo al clero. El ambiente “aliadófilo”, propio de los tiempos de la Segunda Guerra Mundial, agresivo ante la nacionalidad alemana del Padre Miguel, recorrió también este conflicto.

En resumen, aquel enero de 1946 dio lugar a que el ambiente generara un entramado de “relaciones peligrosas”: las que veían los descendientes de los “viejos custodios” por parte de los que simpatizaban con el clero; las que observaba “Piedra Alta” entre la colectividad italiana y el batllismo, representado por el diario *El Heraldó*; las que suponían los católicos entre masonería e italianos, y masonería y batllismo; y las que algunos floridenses (italianos o no) y también meros visitantes atribuyeron al Padre Miguel con el nazismo. Fricciones, acusaciones, malentendidos, confusiones para un ambiente que no podía generar un producto nítido y que iba a marcar a la devoción del santo de Florida para los tiempos futuros. Un panorama verdaderamente denso y que aleja toda posibilidad de reducir únicamente el incidente (en toda su historia y no solo en el 46), como a veces se ha hecho, a mezquinas pretensiones económicas.

Con respecto al periodo que va de enero a junio del 46, su recorrido fue como una procesión de San Cono: una marcha de la que no se podía permanecer ajeno. Pero ese tiempo también se convertiría en una nueva matriz, de la que surgirá una nueva imagen del santo que ya no se parecerá en todo al anterior. No se tratará de la

imperturbable figura del icono transportada por los italianos por las calles de Florida, sino la que comenzará a cargar la sociedad uruguaya en su imaginario colectivo.

En el “país de los milagros”

Llegados a este punto, volvamos a los preparativos para la procesión de junio del 46. El diario *El Plata* de Montevideo siguió de cerca los detalles y se convirtió en un gran defensor del libre desarrollo de la procesión. De esa manera apoyaba a los italianos de la Comisión y enfrentaba a la autoridad de la Iglesia católica. La máxima autoridad eclesiástica de Florida, Monseñor Partenain, interpuso un recurso judicial para evitar su realización. Los tribunales no encontraron motivo para suspenderla y por tanto se debía así amparar la libertad de cultos proclamada en las leyes. En la prensa católica (y no solo) aparecieron otras voces sosteniendo que así se realizaría “una befa pública contra la religión” (*La tribuna popular*, 1 de junio de 1946, p. 2). No pensaban así quienes multitudinariamente asistieron a la procesión. San Cono comenzaba a construirse, así como una “devoción popular”, no tanto como expresión de “clases subalternas” sino como una manifestación religiosa enfrentada a la “institucionalidad”. El santo era legítimo (aun cuando alguna vez esto se cuestionó) para la Iglesia, pero las personas que llevaban adelante las ceremonias no tenían el atributo para hacerlo, eran “manos sacrílegas”. En última instancia, se trataba de una cuestión de “control social” sobre la devoción como se ha sabido expresar (Zamora, 1989, p. 530).

La divulgación en la prensa se convirtió en espejo de lo que la sociedad comentaba y, a su vez, se alimentó de ella, realizando todo tipo de elucubraciones en lo concerniente al santo, a lo religioso, a la Iglesia y a cuanto tema “de la calle” se quisiera instalar en el “mostrador dominguero” de las publicaciones. Esta “sociedad laica” fue convocada a opinar sobre lo “religioso”. Y no dejó pasar su

oportunidad de decir “lo que sabía”, que después de todo se parecía a su forma de “creer”. Lo religioso, en aquella sociedad, no aparecía como algo ajeno o desconocido. De distintos sectores, incluidos los no católicos, se pretendió demostrar erudición en el tema.¹⁷

Es interesante ver cómo el escepticismo sobre el carácter milagroso del santo provino de sectores católicos quizás resentidos por las alternativas del conflicto. También de estos sectores surgieron dudas sobre la “santidad” de Cono o sobre la pureza del catolicismo de los integrantes de la comisión, a los que no hacía mucho tiempo la propia autoridad eclesiástica consideraba parte de una colectividad piadosa. Resultaba, entonces, que quienes por formación en la fe pudieron estar más dispuestos a creer fueron los que trataron de desacreditar (en forma consciente o no) a la devoción profesada al santo y a sus comentadas intercesiones entre el mundo terrenal y el divino.

Por el contrario, desde las tiendas anticlericales e incluso ateas existió cierta fascinación por ingresar a la polémica. En una curiosa forma de ser consecuentes a sus principios, contribuyeron, tal vez sin advertirlo, a la divulgación de la devoción a San Cono. Incluso por broma, sarcasmo o ironía, primero, o por asombro y coincidencias, después, resultaron “fundadores” de creencias sobre los hechos milagrosos atribuidos al santo de Florida. Fueron ellos quienes recogieron, en sus prédicas periodísticas, lo que la gente testimoniaba acerca de las condiciones taumatúrgicas de San Cono. Probablemente, no se sintieron por ello infieles a sus

¹⁷ Dice Beillerot sobre el saber y el creer: “La creencia había nacido para no abandonarnos más. Aunque saber y creer, en su historia mutua, puedan oponerse, diferenciarse, toda creencia es antes que nada un saber, incluso bajo la forma de un creer saber. Por lo tanto, a la simple idea de que los saberes de hoy reemplazan las creencias de antaño, es preferible pensar que sabemos nuestras nuevas creencias. Así pues, la relación con el saber incluye la relación con lo que nosotros creemos, no solo con lo que afirmamos creer, sino también con lo que plasmamos en acto de nuestras creencias tácitas, y entre ellas, cómo cada uno moviliza sus saberes para afrontar la muerte, siempre inminente y lejana. (Beillerot, 1998, p. 50). La idea dio origen al título de un artículo de mi autoría (Sánchez, 2017).

convicciones filosóficas. Ingresar en las contiendas “sanconianas” no era un problema teológico, sino un acto de “sensibilidad” periódica (y de propósito político).¹⁸

El número de devotos y peregrinantes circunstanciales continuó en ascenso, sobre todo cuando a partir de ese crítico momento se inicia la construcción de una imagen en la que lo italiano comenzó a marchar estrechamente de la mano de lo uruguayo. A las atribuciones milagrosas sobre las cosechas o los temas del amor se le unirán vínculos con los éxitos deportivos¹⁹ y con los juegos de azar. Por tres años seguidos, las jugadas de lotería y quiniela que coincidieron o se aproximaron al 3 de junio, presentaron al número 03 como reiteradamente premiado.

El periódico *la Tribuna Popular* se mostraba cautivado por el tema de San Cono y por las cifras “de la suerte”. En 1952 anunciaba (preanunciaba, mejor dicho) con el titular del día 2 de junio: “Está en puerta el 03. San Cono vuelve a iluminar con su esperanza”. Realizada la lotería del día 3, al día siguiente, en comprensible euforia por su predicción, titula: “Otra vez San Cono. El santo que nunca engañó al pueblo. Las autoridades de la lotería se resistían a creer hoy en el milagro” (*La Tribuna Popular*, 2 de junio de 1952, p. 5, y 4 de junio

¹⁸ “Por primera vez éramos testigos de ese espectáculo que sabemos se repite más o menos año a año. Aumentaba nuestra curiosidad el hecho de que [...] lo íbamos a ver con una variante extraordinaria. Y era [...] que llegábamos como testigos a una ceremonia típicamente católica —y de las de más arrastre en nuestro país— dispuesta a ser realizada sin la participación de ningún sacerdote de esa iglesia y contrariando los deseos de las autoridades eclesiásticas”. *El Plata*, (4 de junio de 1946, p. 14).

¹⁹ El más notorio sin duda refiere al año 1950 al acercarse la Copa Mundial de fútbol que iba a disputarse en Brasil. Justo es decirlo, lo que desde nuestros días se suele recordar como un “milagro futbolístico”, los devotos “sanconianos” en su fe (religiosa y deportiva) lo preanunciaron. Cuando aún no se había disputado la famosa copa, una alicaída escuadra uruguaya (según los comentarios especializados de la época) incluyó en sus entrenamientos un partido que se disputaría en Florida contra la selección local. La actuación “celestes” mejoró futbolísticamente en dicho encuentro. El partido demoró en comenzar porque parte de la delegación incluyó una visita previa a la capilla de San Cono. Para *El Heraldo* el asunto estaba muy claro y tituló: “Los Celestes en Florida, ¡¡¡visitaron a San Cono... y cómo jugaron!!!” y agregó “Ahora que fuimos a San Cono hasta el Mundial no paramos” (*El Heraldo*, 14 de junio de 1950, p. 8). El lector conoce el final deportivo de esta historia, que aquí anunciaba el periódico acerca de lo que ocurriría en Maracaná.

de 1952, p. 1). Todo lo vinculado a los juegos de azar por sí solo se convirtió en un inevitable en aquella sociedad. O bien los “milagros” de San Cono se prodigaban en ayudar a los pobres (ya la tesis mantenida por los devotos), o bien una sociedad acostumbrada a probar suerte, buscaba inspiración en el santo. En junio de 1957, *El Herald* (a esta altura no solo periódico batllista, sino que también, a su manera y modo, definitivamente “sanconiano”) informaba que, habiéndose limitado el libre juego al 03, “los quinieleros creían haber vencido a San Cono. Pero he aquí que el santo abre un nuevo frente y en menos de quince días hace salir dos veces el 150”, señalado como el número de la puerta de la capilla. Y culmina diciendo: “Crear o reventar” (*El Herald*, 5 de junio de 1957, p. 2). De estos y otros atractivos que se fueron sumando hay que destacar algunas características que los devotos fueron profesando como distintivas de algunos rasgos del comportamiento religioso uruguayo. Aquella religiosidad “llana” que en la campaña despoblada de sacerdotes se practicó en el siglo XIX se transportó en buena medida al siglo XX, incorporando algunos componentes mágicos y de superstición. Tan llana era su característica, que esta devoción podría practicarse sin más exigencias que la que el propio devoto se dictase y no se establecía ningún tipo de obligación para con la Iglesia oficial, incluso era posible ser devoto sin ser católico o sin creer en Dios.

Tanto su fama de santo terapéutico como su condición de intercesor en los juegos de azar lo transformaron en un fenómeno único en el contexto del catolicismo popular uruguayo. Los permanentes conflictos y fricciones aumentaron su fama y las convocatorias. Durante un tiempo el periódico *El Herald* siguió contando y comparando cantidades de “asistentes” a una y otra procesión y no “devotos”. No lograba advertir que, más allá de donde proviniera la invitación a asistir a la procesión, el culto a San Cono continuaba en permanente expansión.²⁰

²⁰ Sin duda que la asistencia más numerosa y las características más populares continuaban estando presentes en las fiestas de la comisión. Para muchos creyentes, el

En tanto, transcurrieron más de cinco años del pleito judicial por la propiedad de la capilla. Así, tanto en el fallo de primera instancia como en el correspondiente a la apelación se desestimó el reclamo planteado por la Iglesia católica en contra de la comisión administradora. La noticia fue ampliamente celebrada por la parte triunfante, con prolongados festejos que incluyeron la consabida profusión de cohetes y bombas. El 30 de mayo de 1952 se expidió el fallo definitivo y esto llevó a la jerarquía eclesiástica a un replanteo de la situación. No podían desconsiderar el sentimiento devoto de miles de personas que así lo manifestaban cada año. Pero tampoco estuvo, hasta ese momento, dispuesta a aceptar que se vinculase esa devoción a la custodia independiente de la comisión de vecinos, con la que se mantenían tan inamistosas relaciones. Para el católico *Piedra alta*, esa comisión no parecía dispuesta a comprender que San Cono fue “en último término, un cura como los que las huestes de sus devotos de ocasión vituperan” (*Piedra alta*, 9 de junio de 1949, p. 2).²¹

Con este escenario por delante, la diócesis de Florida tomó la decisión de intentar reencaminar la devoción de San Cono, bajo la órbita eclesiástica. Para ello trajo una nueva imagen del santo al templo de San José y designó a esta parroquia para el patrocinio del culto al milagroso benedictino. Sobre el año cincuenta y dos y recién promulgado el fallo judicial, las heridas estaban muy frescas y los protagonistas eran prácticamente los mismos con los que se inició el conflicto del cuarenta y seis.

Recién en 1964 la situación comenzó a normalizarse, muy especialmente por la acción de Mons. Humberto Tonna, de ascendencia italiana, quien logró entenderse con la comisión italiana y así

San Cono de la capilla era el “verdadero” y el que hacía milagros. En cambio, el de la catedral el “falsificado”. Estas impresiones dividieron a los devotos entre los que iban a una u otra procesión. No obstante, muchos iban a las dos, “para evitar roces”.

²¹ Con respecto a los cálculos del número de fieles en las peregrinaciones, hay que tener en cuenta para estimar la importancia de su cuantía, que la población del Uruguay asciende en la actualidad 3 473 727 personas y un millón menos a mitad del siglo XX.

poder plantear la reunificación de las procesiones que contarían con la “tradicional” custodia de la comisión y la presencia pastoral de la iglesia, representada por el propio obispo. Las mencionadas paces no debilitaron el interés por las procesiones del 3 de junio y la devoción continuó su incremento popular calculándose en decenas de miles las presencias a las celebraciones de junio.²²

En 1965, cuando se cumplían ochenta años de la llegada a Florida, la comisión reciclada en Asociación de Protección y Fomento de la Capilla de San Cono pudo festejar tan significativa fecha con toda pompa y con obispo incluido. La devoción continuó suscitando amplia respuesta entre los uruguayos en la década de los setenta, de lo que da cuenta el diario *El País*, quien tituló en forma terminante: “San Cono Reúne Multitudes” (*El País*, 4 de junio de 1970, p. 6).²³

Para la década del ochenta, la sociedad uruguaya se acostumbró a contemplar, sin grandes cuestionamientos, los actos de devoción a San Cono, dato muy curioso en un estilo de país “laico” al que muchos han considerado distante del sentimiento religioso. Por el contrario, la permanencia de una devoción por entonces centenaria sometida a permanentes conflictos y tensiones, pero conservando a su vez un amplio arraigo popular, evidencia de qué modo esta sociedad pudo y supo conservar intacta una particular forma de religiosidad. Los festejos “conianos” por los cien años en 1985 movilizaron a todo el departamento y sus adyacencias. El respeto y la íntima unión con la devoción provocaron en tan significativa fecha que “el pueblo de Florida acompañe las cosas trascendentes de nuestra ciudad” (*El Diario*, 1 de junio de 1985, p. 6).

²² En la parte trasera del templo se encuentra un salón con millares de exvotos (trofeos, camisetas deportivas, motocicletas y bicicletas, joyas, relojes, electrodomésticos, centenares de vestidos de novia, muletas, sables, maquetas de casas, instrumentos musicales, etcétera) que testimonian la fe de los devotos y el número de peregrinantes en permanente aumento.

²³ *El País*, “San Cono Reúne Multitudes” [sic] (4 de junio de 1970, p. 6). Por su parte, el diario *El Heraldo* a fines de esa década, titulaba un hecho reiterado: “Tenía que salir el 03 y venderse en Florida” (5 de junio de 1979, p. 1).

Estos elogiosos conceptos vinculados a un fenómeno religioso jamás hubieran sido esperados en la dirigencia del viejo elenco batllista. En este caso, sin embargo, correspondieron al intendente de Florida, el Sr. Augusto Montesdeoca, (Partido Colorado, Batllismo) quien a su vez integró la Comisión de Apoyo a San Cono, para la organización de una semana de actos, con la presencia de bandas musicales y grupos teatrales, así como la realización de la Primera Muestra Artística, Artesanal e Industrial de la región.

El intendente, agnóstico declarado, sorprendió, pero sin escándalo, con las siguientes afirmaciones acerca del culto de San Cono:

En lo que se refiere a la fe y la confianza que más que nunca necesita nuestro mundo me sugiere la dimensión espiritual de nuestra comunidad. En lo que tiene que ver con mis intervenciones en el departamento como intendente [...] comprendí que se trataba de un fenómeno realmente popular, donde hay connotaciones no solo religiosas sino también de otro orden, no buscadas, pero determinadas por este fenómeno de fe, me refiero al turismo para la ciudad que implica las fiestas de San Cono. [...] En Uruguay tenemos en San Cono una circunstancia particular de este tipo de turismo que importa como factor económico de primer orden. (Amaya, 1994, p. 10)

La asistencia a la procesión fue catalogada como “imponente” y se señaló que los participantes en este acto brindaron su mayor afecto al Sr. obispo, “dado que en este año se cumplen los veinticinco años de su nominación como obispo de Florida” y además “por haber sido el propulsor de las excelentes relaciones que hoy mantiene la Iglesia con la comisión administradora de San Cono” (*El País*, 4 de junio de 1985). Por su parte el periódico colorado *El Diario* estimó en cincuenta mil los fieles que asistieron en la semana y diez mil en la Procesión (*El Diario*, 3 de junio de 1985). Cada tanto algún comentario recordó las viejas tensiones. Por ejemplo, el 3 de junio de 1992, el entonces nuncio apostólico en Uruguay, monseñor Francesco de Nittis, “en la puerta de la capilla al finalizar la procesión instó a la comisión administradora a repartir entre los

pobres los bienes del santo” logrando así reavivar “la secular oposición entre esta y la Iglesia institucional, así como de numerosos devotos que consideraron las expresiones del nuncio fuera de lugar” (Amaya, 1994, p. 1).

Equivocadamente, el autor de este artículo sostuvo en su publicación de 1996 que las viejas disputas resultaban probablemente olvidadas, basándose en que los antiguos antagonistas (Iglesia, comisión, italianos, batllistas, etcétera) parecían manifestarse sin rencores y se les veían dispuestos “a asistir juntos a la procesión religiosa y a no discutir ya la devoción ni como entrañable parte del imaginario colectivo uruguayo ni como sentimiento esencialmente piadoso y a la vez histórico del mismo pueblo” (Sánchez et al., 1996, p. 169).

Imagen, capilla y devoción en el nuevo siglo

En este país “extraño”, ¿cómo hacer para mantener el recuerdo y las costumbres rememorando la tierra lejana? Integrarse y adaptarse, pero a la vez conservando lo propio, da cuenta de los esfuerzos de los inmigrantes italianos con el uso del dialecto que los acompañó desde la península, el culto y la devoción religiosa y en el detalle por no perder determinadas conductas y costumbres.

La resistencia colectiva a la fractura y a la dispersión del grupo generó como muy bien destacó Rangone la insistencia en hacer perdurar un “nosotros” en medio de unos “otros”. En esta acción para muchos de los involucrados “resultó fundamental el papel mediador desempeñado por las imágenes” tanto las de vivencias familiares como las representaciones de culto (Rangone, 2019, p. 54).

Dentro del estudio de las imágenes conianas en Uruguay y Argentina, el mencionado autor señala el papel que ellas tuvieron en el campo festivo. Afirma que esta correspondencia contextual se debe al hecho que, “tanto en la comunidad originaria como en

las colonias rioplatenses de los Tanos, la relación entre imágenes de culto y ritual festivo resulta prácticamente indisoluble: no hay fiesta sin la imagen de la divinidad y viceversa” de modo que no hay imagen que pueda ejercer su poder trascendental sin una fiesta que rememore su presencia (Rangone, 2019, p. 313).²⁴

El escenario de Florida sin duda ha sido el más pródigo en la importancia de la imagen y el rol que cumplieron las tres conocidas: la que inauguró el templo traído desde la Argentina, la trasplantada desde Italia (la “callejera”), ambas de la comisión y la que trajo la curia en la pretensión de encarrilar la devoción.

Nuestro relato recorrió el uso que de las representaciones hicieran tres actores destacados como la comisión de la capilla, la Iglesia católica y el público (más amplio, por supuesto, que la feligresía). La comisión propietaria, custodia de la capilla y la imagen, logró que el culto a San Cono permaneciera fuera del control de la Iglesia católica y el conflicto por la capilla alimentó la posibilidad de mantener viva la devoción por San Cono aun sin la presencia de la curia, casi como un credo herético y en oposición a ella.

Quizás se puede afirmar que la postura desafiante de los custodios permitió acrecentar el número de devotos y a la vez competir y derrotar a la imagen “falsa” utilizada por la curia local. Por otra parte, alcanzado el acuerdo que permitió a la Iglesia ofrecer en la capilla un limitado número de servicios religiosos y a la Comisión permanecer con la propiedad y la administración del templo y de todas sus pertenencias materiales, sin duda que el culto a San Cono en la parroquia “San José” se fue debilitando de tal manera que pocos rastros quedaron de ello con el cambio de siglo e

²⁴ Con precisión en la misma página Rangone señala las características de la fiesta, la comisión y la relación con la imagen (Rangone, 2019, p. 313). Esta investigación de Rangone y la de Coraza (2006) publicadas posteriormente a “La búsqueda de lo maravilloso” (Sánchez et al., 1996) han resultado muy enriquecedoras para el presente artículo. Agradezco a ambos la correspondiente mención de la señalada publicación en sus respectivas tesis.

incluso la imagen que allí residía fue relegada a ocupar un lugar muy secundario.

En las proximidades de las celebraciones de junio 2015, como relata en su excelente trabajo de tesis Fabio Rangone, durante una misa, el cura párroco de la iglesia de San José, generó una inesperada controversia al ofrecer en donación la imagen que se encontraba en su parroquia afirmando “que la capilla San Cono era el lugar más indicado para su conservación” (Rangone, 2019, p. 381).

La oferta llevada a la comisión y a la posterior asamblea de socios configuró el debate por la aceptación o no de la imagen, que recordaba el feroz antagonismo de casi setenta años atrás. Rangone fue testigo privilegiado de la asamblea al debutar en su función de director científico del Museo de las Promesas de la capilla San Cono. Allí las principales posiciones se dividían entre quienes estaban de acuerdo con aceptar la donación, quienes no se definían y “una minoría que, manifestando su total anticlericalismo, rechazaba cualquier cosa que viniese de la autoridad católica” (Rangone, 2019, p. 381).

Luego de acaloradas discusiones se decidió aceptar la imagen, pero no para el templo, sino para su museo y así, desde él, poder contar una parte muy importante de la historia de la capilla y de la devoción al culto a San Cono. El gesto de donación aseguraba definitivamente la legítima gestión del culto por parte de la asociación civil que dirigía la capilla. Con la tercera imagen en su poder la comisión se aseguraba el monopolio absoluto sobre el culto. Las tres imágenes de San Cono se reunieron finalmente el 27 de septiembre de 2015.

Para ser estrictos, las tres depositadas en el “Duomo coniano”; pues una cuarta imagen recibió Florida en 1999 cuando se inauguró la Plaza de los Inmigrantes Italianos, a unas pocas cuadras de la capilla, con una estatua de San Cono presidiéndola. La plaza fue inaugurada por el intendente colorado Juan Justo Amaro y está en el barrio que lleva el nombre del santo. La escuela pública de ese barrio también se llama San Cono, “su nombre oficial es José

Enrique Rodó, pero en Florida nadie le dice así; de hecho, no son tantos los que lo saben: la mayoría cree que se llama San Cono” (*La Diaria*, 13 de abril de 2020, s. p.). Al respecto, llama la atención que esta inauguración que tuvo como promotor al Estado no desatara la ira del “Uruguay laico”. En el artículo citado puede leerse que el propio ejército acompañó a la “imagen callejera” hasta la plaza para bendecir la inauguración. Para agregar sorpresas, al comenzar el siglo, se pudo ver al propio Estado proclamando el siguiente decreto: “San Cono. Se declara feriado laborable para el departamento de Florida, el día 3 de junio de cada año” a partir de 2001” (Ley N.º 17 337).

San Cono de Florida en tiempos de coronavirus

Aunque provisoriamente, una quinta imagen estuvo en escena también en Florida en el año 2011. Para entonces fue programado con mucho trabajo, esfuerzo e inversión por parte de la comisión el transporte desde Teggiano de la imagen del San Cono Durmiente llevado en peregrinaje por las colonias rioplatenses de emigrantes y descendientes. San Cono Durmiente es una de las dos imágenes de culto presentes en Teggiano y para su traslado provisorio se debió conseguir parte de los recursos en subasta de algunos bienes materiales de la capilla y en la búsqueda de patrocinadores que permitieran costear el evento.

Dentro de los patrocinios hay que contar también la participación del Estado, por medio del Gobierno municipal de Florida, ya que el intendente Carlos Enciso presentó una propuesta de acuerdo entre su ciudad con los representantes de Teggiano para complementar el peregrinaje con actividades de intercambio cultural e institucional y como símbolo de hermandad entre las ciudades.

El peregrinaje previsto se completó con el traslado a la Argentina en un intento de colaborar con el resurgimiento de la devoción en la vecina orilla. El domingo 16 de octubre se realizaron en

Florida las celebraciones religiosas y la tradicional procesión. La imagen fue precedida por autoridades religiosas e institucionales y no faltó el consabido espectáculo pirotécnico.²⁵ Al día siguiente se firmó en la sede de la Intendencia de Florida un acuerdo de hermandad entre el intendente local y el alcalde de Tegghiano, para que ambas comunidades se responsabilizaran en organizar y fomentar una serie de actividades de intercambio cultural.

En la historia de la capilla, el Estado fue el benefactor de la concesión del terreno y de los permisos correspondientes para la edificación. Luego fue también quien avalara la posesión de la misma en manos de la Comisión y por medio del poder judicial quien respaldara en los tribunales los derechos de los “capillistas”. Pero, además, es bien cierto también que el mismo Estado fue el artífice y garante del proceso secularizador y quien desde su acción potente construyó la impronta laicista que finalmente ha distinguido al Uruguay. Podemos entonces preguntarnos ¿qué ocurrió para el que Estado aparezca por medio de las autoridades locales como patrocinador y hasta custodio de los eventos?²⁶

A muchos puede extrañar que estas novedades las trajera el tiempo. Para otros la explicación pudo estar en que el Gobierno de Florida pasó a ser dirigido por intendentes del Partido Nacional (“blancos” tradicionales rivales de los “colorados” y “ballistas”), con mayor cercanía a la Iglesia católica que sus competidores. La fría y distante actitud que generalmente se observa por las autoridades del Estado laico antes los temas con vínculo religioso hace una pausa para contemplar otras escenas. Por ejemplo, el diario *El País* da cuenta de la presencia del intendente “Enciso en desfile

²⁵ En la celebración se incluyó el obsequio de una reliquia original, fragmento de hueso del santo, por parte del obispo italiano al obispo de Florida, quien posteriormente lo entregó en custodia de la capilla.

²⁶ Rangone da cuenta que al llegar la imagen de San Cono Durmiente fue llevada hasta el cuartel militar del Batallón Sarandí de Florida, donde fue depositada temporalmente para su seguridad y al día siguiente la imagen fue escoltada por militares y policías en su ingreso a Florida cargada en una carreta tirada por bueyes, en evocación a la historia del santo (Rangone, 2019, p. 115).

medieval en el pueblo de San Cono” comentando que el gobernante de Florida “participa desde hace tres días de las festividades de San Cono en la ciudad de Teggiano” y que incluso “aceptó la invitación de las autoridades locales y desfiló vestido con ropas medievales, en el marco de la tradicional parada medieval” que se realiza en la Piazza San Cono (*El País*, 13 de agosto de 2015, s. p.).²⁷ Las explicaciones y contiendas partidarias no lo abarcan todo, por supuesto; menos aún si consideramos que cuatro años antes el mismo Enciso junto al ministro de Turismo, Héctor Lescano, del Gobierno de izquierda del Frente Amplio, comunicaron que iniciarían las gestiones para que la fiesta de San Cono en Florida fuera nominada como Patrimonio Mundial de la Humanidad (*Floridadiarario*, 25 de mayo de 2011, s. p.). Cierta calma en torno a las repercusiones que estos acontecimientos podrían haber generado, puede sorprender al observador. Sin embargo, los conflictos renacerían con los mismos actores. Tiempo después, el intendente de Florida Carlos Enciso “niega haber violado la laicidad en un cabildo” (*El País*, 29 de diciembre de 2018, s. p.) luego de recibir acusaciones de diversas tiendas por haber realizado una asamblea de vecinos dentro de la capilla de San Cono.

La Intendencia de Florida rechazó dicha acusación en el entendido que el evento se realizó en la capilla, pues allí el intendente departamental presentó el llamado “Proyecto de puesta en valor del entorno de la capilla San Cono. Urbanismo. Obras. Turismo religioso” debido al “fuerte interés departamental y nacional de promover el turismo religioso” y con el objetivo de mejorar la zona del templo dando información “al barrio sobre el alcance de la intervención”. Agregó el mismo comunicado que “el señor intendente y su equipo de Gobierno no realizaron allí ninguna actividad religiosa que implique violación del principio de laicidad,

²⁷ Recuerda que el viaje que realizó el jefe comunal se enmarcó en el acuerdo de hermanamiento entre Florida y Teggiano, firmado en 2011 durante la visita a Uruguay del San Cono Durmiente (*El País*, 13 de agosto de 2015, s. p.).

principio constitucionalmente protegido, como tampoco se faltó el respeto a quienes allí realizan sus cultos religiosos y profesan su fe” (*El País*, 29 de diciembre de 2018, s. p.). Además de recibir críticas provenientes de los ediles²⁸ del Partido Colorado y del Frente Amplio, Carlos Enciso también fue acusado de violar la laicidad en un comunicado público de la Asociación Uruguaya de Libre Pensadores [AULP], al considerar que la celebración de una actividad oficial con la convocatoria y participación de vecinos en un ámbito religioso en particular vulneró la necesaria neutralidad del Estado en materia religiosa, “convirtiéndolo en un acto proselitista de ese credo específico [y el] sesgo religioso de este acto de Gobierno establece criterios de privilegios y segregación, en tanto el Estado opta por tomar los símbolos de la Iglesia católica como propios” (*Montevideo Portal*, 28 de diciembre de 2018, s. p.). Las explicaciones de las autoridades parecieron no conformar y en tiempos de la pandemia provocada por el coronavirus los conflictos que rodean la capilla, la imagen, la Comisión y la Iglesia católica, volvieron a salir a escena en plena cuarentena y confinamiento de la sociedad uruguaya en el año 2021. Otro viejo conocido, *El Heraldo*, informó sobre el tema, pero la prensa del todo el país no permaneció ajena. ¿Qué había pasado ahora? En un hecho sin precedentes, decía este periódico que San Cono “salió a recorrer las calles de la ciudad. Por primera vez lo hizo fuera de la fecha tradicional y fue muy aclamado por los vecinos”. Por iniciativa de la intendente departamental Andrea Brugman, y en coordinación con la comisión de la capilla y Jefatura de Policía de Florida, el domingo de Pascuas, 12 de abril de 2020, la imagen del santo recorrió las calles de la ciudad. Se trató de “un acto de fe, queríamos sembrar esperanza en momentos de incertidumbre” en expresión de la Intendenta (*El Heraldo*, 13 de abril de, 2020, s. p.). Además, consideró que existía una “sensación predominante de tristeza y [...] creímos que podíamos ayudar a la gente a mirar hacia el futuro con optimismo, sabiendo que San

²⁸ Así se denomina a los integrantes del legislativo del Gobierno municipal.

Cono es un símbolo religioso” al explicar la finalidad de la salida del santo a las calles. La iniciativa considerada, agregó, de “llevar a San Cono por la ciudad es también un elemento cultural en la vida de todos los floridenses” (*El Herald*o, 13 de abril de, 2020, s. p.).

De todas maneras, las reacciones negativas en las redes sociales no se hicieron esperar. Nuevamente la Asociación Uruguaya de Libres Pensadores quiso pronunciarse sobre el tema al juzgarlo como una vulneración y atropello a la laicidad del Estado y a la institucionalidad republicana. Con molestia afirmó, que se realizó una procesión católica en la ciudad de Florida “con la utilización de toda la infraestructura estatal”. En la misma, “la estatua de San Cono fue trasladada por las calles de la ciudad en una camioneta oficial de la Intendencia de Florida que llevaba sendos parlantes y por los cuales se transmitían mensajes y música religiosa”. Además, dicho vehículo fue acompañado por personal policial en motos lo que a su entender corroboraba “el carácter oficial del acontecimiento” que “en vivo” era transmitido en la página de Facebook de la Intendencia de Florida [AULP].²⁹

El comunicado de la AULP menciona también a otras asociaciones que compartieron su crítica. Planteos y perfiles semejantes estuvieron en los conflictos del pasado atacando duramente a la Iglesia católica. Ahora, en tiempos de coronavirus, la capilla está entre los cuestionados y al que ahora también se cuestiona con energía es al Estado. La intendenta respondió que no creía que hubiera sido una violación a la laicidad, pero agregó que “San Cono es de Florida y creemos que sobre todas las consideraciones se puede

²⁹ Declaración Pública de la Asociación Uruguaya de Libres Pensadores [AULP] del 18 de julio de 2020. Disponible en la misma página web de dicha Asociación. La transmisión mencionada está disponible en la página oficial de la Intendencia de Florida en Facebook. Con respecto a la presencia de gente que se puede observar en el video, Néstor Casella, integrante de la comisión de la capilla dijo sentirse “más que orgulloso” pues “nos da orgullo que la gente respondió y se quedó en su casa. Lo que más pedíamos era que la gente se quede, porque con toda esta situación que estamos viviendo, que la gente ande en la calle no era la finalidad” ya que la idea era que el santo “saliera a bendecir a toda Florida” *El Herald*o (13 de abril de 2020, s. p.).

realizar y se trata de un acto de fe en estos momentos” por lo que no se iba a poner “en esa tesitura de discutir si estoy violando o no la laicidad”. Un poco menos claro quedó cuando culminó diciendo: “Sabemos que a nivel religioso brinda una devoción enorme, más allá de que yo soy muy devota de San Cono considero que fue un acto de fe que a la gente le llegó” (*El Heraldo*, 13 de abril de, 2020, s. p.).

Las reacciones no son similares ante los apoyos municipales y policiales (proveniente de la misma “estructura estatal”, como se ha dicho) cuando se trata de otros eventos y esa ambigüedad no logra explicarse. Tres años antes en las calles de Florida se congregó una multitud para aplaudir una caravana de bienvenida al ganador del programa de televisión Máster Chef Uruguay, oriundo del departamento de Florida, que fue recibido a toda pompa, incluyendo, casi que obviamente, la visita a la capilla de San Cono. El concurso de cocineros era un evento privado, llevado adelante por una empresa de televisión, pero no se escucharon voces en la defensa de los “recursos estatales” que se utilizaron en la recepción.³⁰

Hasta el 2019 las procesiones continuaron su ritmo anual, con la feria y la fiesta correspondiente. Las estimaciones del 2019 llegaron a las 30 000 personas. El 2020 tal como comentamos transcurrió sin procesión en junio y tampoco se realizaron los otros eventos. El año 2021 fue el segundo con todas las celebraciones suspendidas y aunque la capilla de San Cono estuvo cerrada y no se hizo la emblemática procesión, “igualmente llegaron al departamento decenas de feligreses provenientes de todo el país con único fin de manifestar su devoción”. De todas maneras, *El Heraldo* no perdió su veta “sanconiana” y fue así que comentó: “La fe no conoce de pandemias” (*El Heraldo*, 4 de junio de 2021).

³⁰ Nilson Viazzo, un policía del pueblo Mendoza del departamento de Florida se convirtió en el primer Máster Chef de Uruguay en 2017 y fue recibido en la capital del departamento en merecida expresión de afecto popular. Se puede ver en los enlaces de videos sugeridos contenidos en este trabajo.

Un inconfundible estilo

Las peripecias atravesadas a lo largo del siglo en torno a la capilla y el culto de San Cono que aquí hemos comentado son expresión de la importancia que —para la Iglesia católica en particular— tuvo el conflicto. Asimismo, la sociedad uruguaya se vio envuelta en una discusión que, a juzgar por los tonos usados, no le resultó para nada menor. En un país al que se ha catalogado como retraído y distante en lo religioso impacta ver el fervor con que se nutrió la controversia.

Martín Amaya, en un estudio realizado sobre el caso San Cono, incluye una entrevista a monseñor De Nittis, realizada en plena procesión, en la que el nuncio apostólico manifestó: “Por eso distingo un Uruguay laico según la Constitución y un Uruguay que sigue la dimensión antropológica de toda creatura humana, las exigencias del espíritu del hombre,³¹ el hambre, la sed y el deseo de Dios que no siempre se da en forma patente, pero el uruguayo tiene dentro por la sencilla razón de ser hombre” (Amaya, 1994, p. 7).

Esas “exigencias” pueden explicar, en buena parte, por qué surgieron además de San Cono otras devociones populares de origen italiano como la de la Virgen de Pompeya o el San Roque de Villa García en pleno siglo XX, cuando poco espacio para lo religioso parecería haber dejado el proceso de secularización. Parece indudable entonces que la inmigración italiana realizó un significativo aporte para la construcción de una religiosidad popular de vertiente católica en el Uruguay. Ese aporte estuvo identificado con un estilo que distinguió perfectamente “la manera italiana” en un “diálogo cultural” con la sociedad receptora, que se produjo en términos de recíproca influencia, por lo que es lógico encontrar modificaciones en las devociones en lo que respecta a su sentido original.

³¹ Subrayado del autor.

Esta “manera italiana” grabó con su impronta a estas devociones reconociéndose algunos elementos comunes que en mayor o menor medida pueden ser registrados en cada una de ellas. A saber:

- a) La fiesta: La fiesta en el culto a los santos adquiere tal jerarquía al extremo que puede parecer que el factor religioso pasa a un segundo plano, y en el caso de las promovidas por los italianos llegaron a convertirse en verdaderas fiestas populares. Los comerciantes “plantaron con preferencia sus tenderetes junto” a los templos y precisamente la “cercanía de la iglesia adquiriría el carácter de una plaza de mercado, donde se procedía en forma bien ruidosa” (Widengren, 1976, p. 385).

Esta fiesta de raíces medievales se reproduce en el Uruguay con su estilo italiano, en la Florida de San Cono y en los cultos a la Virgen de las Flores o de la Virgen de Pompeya. En las calles cercanas al “duomo” de la devoción se pueden ver los puestos de ventas de objetos o comidas junto a los artículos religiosos, juegos, rifas, etcétera. El sentimiento religioso, tal vez frío y distante de los uruguayos, fue despertando temporalmente a fuerza de cohetes y bombas, romerías, música, canto y baile y estruendosa irrespetuosidad. Los italianos, si bien actuaron en distintas oportunidades como custodios de sus tradiciones, no por ello se “guetizaron”, sino que permitieron fluir por su culto y fiesta algunos de los signos que más identificaron a los uruguayos.

- b) La presencia masiva y ruidosa: Ubicada la gestación de estas devociones en el recinto familiar podemos ver cómo se proyectan luego al conjunto de la colectividad italiana y se disemina posteriormente junto a los devotos criollos en una numerosísima peregrinación tras la figura del santo.

Casos como los de San Cono han mostrado un permanente aumento del número de fieles asistentes. Las etapas de conflicto, en vez de desprestigiar el culto, significaron un verdadero incentivo para su desarrollo. La multitud se mostró en la peregrinación “descarriada” con total desenfado y su natural expresión fue el ruido. Lejos de la íntima y silenciosa oración, el devoto se expresó comúnmente con la risa y el grito, la conversación en voz muy alta, el interminable sonar de la campana, las bombas y cohetes, los ensordecedores altoparlantes, etcétera. En algunos casos, como el de la Virgen de Pompeya, la presencia masiva se fue perdiendo con el paso del tiempo y apagándose los decibeles.

- c) El juego: Unido íntimamente a la propia fiesta, el juego puede ser rastreado también como un elemento característico de todas estas devociones y a la vez fue una forma de intercambio en el “diálogo cultural” anteriormente mencionado.

Verdadero vehículo de la alegría italiana, el juego se convirtió en el estímulo para el reencuentro. Así podemos encontrar el decimonónico caso de San Roque en el departamento de Colonia (suroeste del país) como el caso más reciente de San Silvano, en el departamento de Lavalleja (sureste del país), donde las actividades lúdicas juegan un papel central.

j) Los juegos de azar en San Cono, las carreras de caballos en Florida y Colonia, los festejos en los asados criollos de Villa García y en Piedras Blancas (ambas localidades en el departamento de Montevideo), el deporte en casi todos ellos son verdaderas pistas de la influencia criolla en las tradiciones peninsulares.

En este sentido, San Cono quizás sea el caso más notorio en el que pueda verse una “italianización” de la sensibilidad religiosa del oriental y una “uruguayización” en el culto y la devoción religiosa.

- d) El “patronato privado”: El “patronato privado” del culto, presente en la mayoría de las devociones populares que se pueden rastrear de la mano de la inmigración italiana, fue ejercido en formas muy diversas, oscilando desde los acuerdos más armoniosos hasta conflictos muy ríspidos.

También en este aspecto el culto a San Cono se distingue claramente del resto, pues no se puede comparar ni el tono ni la duración del conflicto con las desinteligencias que atravesaron otros impulsores de otras devociones (por ejemplo, las diferencias de Antonio Bersanino con la autoridad eclesiástica al respecto de la construcción del templo que debía ser puesto bajo la advocación de la Virgen de las Flores).

Pero el “patronato privado” deparó también otras situaciones. La ausencia de un magisterio que dictase acciones prescriptivas fue vivida por muchos como una ventaja adicional. En efecto, este singular patronato les permitió a estas devociones la práctica de un “culto distendido”. Muchos uruguayos, algo renuentes a los cumplimientos regulares de lo que dictaba la fe, valoraron positivamente este aspecto y se incorporaron, “sin presiones”, entre los devotos.

La conservación del dominio privado del culto permitió, en los casos en que así se dio, un revestimiento de “altar doméstico” que contribuyó a estrechar la relación entre el devoto y el ícono venerado. En los inicios de cada uno de ellos se puede ver incluso a la imagen “esperando un altar” en la casa particular de alguno de los promotores donde provisoriamente se levantaba el tabernáculo sagrado, al menos para la oración.

- e) El “milagro íntimo”: El “milagro” dejó de ser, en la clave del dominio privado del culto, una definición cardenalicia de tipo teológico para representarse como la expresión de unión consagratória entre el fiel y la devoción. En ese marco,

la catalogación de prodigio pasó a ser de exclusiva interpretación del creyente.

De la misma manera, el compromiso de los creyentes quedaba signado por el exvoto y la peregrinación anual, formas rituales que contaban con la virtud de ser cumplidas por los fieles con cierta facilidad y de tanto en tanto.

La virtual inexistencia de un magisterio que orientara sobre las características que tuvo la vida y obra del santo permitió que por tradición oral se difundieran aspectos y virtudes que, más allá de ser ciertas o no, saltan a la vista del observador como una identificación de las necesidades o deseos inconscientes de los creyentes.

- f) Contribución a una caracterización: Tras el influjo religioso de los italianos, un abanico de devociones se fue construyendo por el territorio uruguayo. Cada segmento de ese abanico contó con elementos comunes, a la vez que cada devoción pudo cimentar su propio perfil y buena cuota de originalidad. Partiendo de esta idea se puede intentar una mínima caracterización de ellas.
- g) De expresión contestataria: Nos referimos a aquellas devociones en las que se puede distinguir una manifestación de religiosidad popular enfrentada vehementemente con la jerarquía eclesiástica y distanciándose de algunos aspectos que la autoridad generalmente prescribe como fundamentales en la liturgia y el culto. Sin duda que el caso de San Cono es el más representativo de ellos. En este sentido, el escenario floridense mostró en dura polémica a iracundos italianos que parecieron por momentos reactualizar los viejos pleitos anticlericales, que arrastraban desde su experiencia europea y que en el Uruguay se confundió, quizás exageradamente, con anticatolicismo.

Con el paso del tiempo y con base en sus publicitados conflictos con la Iglesia católica y a la supuesta influencia en los juegos de azar, se transformó en un verdadero fenómeno popular. Como señalaba agudamente el periodista de *Mundo Uruguayo*, el santo se “aclimató con facilidad” debido a su presunta eficacia en materia de milagros (*Mundo Uruguayo*, 13 de junio de 1946).

Pero es bueno tener presente que los conflictos sostenidos con la autoridad no pretendieron básicamente la ruptura con la Iglesia. Dicho de otra manera, las actitudes mantenidas estuvieron cargadas de una clara expresión contestataria más que de una postura herética.

- h) De revelación taumatúrgica: En este tipo incluimos el caso de San Roque en Colonia Estrella (departamento de Colonia), devoción que logró una enorme difusión, partiendo de un “milagro fundacional” que cimenta todo su posterior desarrollo.

Los habitantes de Colonia Estrella, agobiados por la peste y por propuesta de los inmigrantes italianos de la zona, invocan al santo protector, como lo habían hecho sus ancestros peninsulares desde épocas medievales. Y el santo cumple, manifiesta su poder, con lo cual da comienzo una importante devoción en la zona. Lo de la acción del poder en algo se asemeja también al relato de la llegada de San Cono y su manifestación por medio del sismo.

- i) De función identitaria: El recuerdo permanente de la patria lejana, la búsqueda de rescatar las tradiciones aldeanas, la posibilidad de reencontrarse con sus compatriotas en el nuevo hogar permitió el desarrollo de devociones tales como San Roque en Montevideo, Santa Trofimenia, la Virgen de las Flores, etcétera. Por ser extranjeros y por encontrarse muchos de ellos dispersos en la campaña uruguaya estos

italianos se sintieron doblemente extraños. El reencuentro con la devoción original fue el “llamador” que convocó nuevamente a la reunión de los paisanos.

Se trató de encontrar un factor que nucleaba a las colectividades (los satrianenses en torno a San Roque, los braidenses alrededor de la Virgen de las Flores, los minorenses encontrándose ante Santa Trofimenia) que les permitiera mantenerse unidos y enfrentar colectivamente el proceso de trasplante, siempre traumático, a una nueva sociedad. Era retener un pedazo de su tierra, mantener un contacto con el lugar de origen. Posteriormente, esas devociones comienzan a expandirse y “uruguayizarse”, aunque conservan siempre una fuerte impronta italiana. En una situación similar podríamos incluir a la Virgen de Pompeya, cuya introducción, si bien no es producto de una colectividad italiana, sí lo es de una orden religiosa de esa procedencia como los Misioneros de los Sagrados Corazones.

- j) Catolicismo popular: En el caso del catolicismo popular uruguayo de origen italiano parece muy difícil sostener la tesis de la religiosidad popular como expresión de las “clases subalternas”. Todo parece indicar que tal extremo no se verifica en estas devociones. Incluso en el caso de San Cono, la más popular de las que se practica en Uruguay, participan integrantes de diferentes sectores sociales y en buena medida quienes costean los gastos de la introducción de la imagen, capilla o los preparativos de la fiesta, se trata de inmigrantes que en general lograron un pasar económicamente exitoso.

Tampoco es posible establecer en todos los casos un enfrentamiento frontal con la religiosidad “oficial”, lo que suele señalarse como uno de los aspectos que puede definir la religiosidad popular. Si bien existió en casi todas las devociones una tendencia a lo que hemos llamado el “patronato

privado”, ello no implicó necesariamente una relación conflictiva con la autoridad eclesiástica. Donde sí es claramente observable ese conflicto es en el caso de San Cono y quizás por ello logró concitar tanta popularidad. En menor grado, también se percibe cierta tensión en el caso de la Virgen de las Flores. Pero tal extremo no es aplicable ni a la devoción de la Virgen de Pompeya ni a Santa Trofimenia o a San Roque. En ellas las relaciones con la Iglesia “oficial” fueron siempre fluidas e, incluso, fueron impulsadas desde la institucionalidad.

Para referirnos a estas devociones, el término más adecuado parece ser el de “catolicismo popular”. Esta categoría puede ser aplicada al caso por dos razones. En primer lugar, porque en un país en donde las manifestaciones religiosas públicas masivas son poco comunes, estas devociones congregaron —y, en muchos casos, congregan— multitudes. En otras palabras, en un país en el que la religiosidad asume la forma del “pañuelo en el bolsillo” —al decir de Cayota—, es lógico considerar como “populares” estas manifestaciones masivas de culto.

Pero más importante aún, todas estas devociones implican, como hemos mencionado anteriormente citando a Maldonado, una búsqueda de lo divino a través de relaciones “más simples, más directas y más útiles” (Maldonado, 1986, p. 19). A través del santo o de la virgen, sin intermediaciones sacerdotales ni excesivas exigencias litúrgicas, el devoto tiende un puente con lo sobrenatural para solucionar problemas terrenales y tal comportamiento es típico de la “religiosidad popular”.

Bibliografía

Amaya, Martín. (1994). *Archivo OBSUR*. [Investigación realizada para dicho centro sobre el caso San Cono]. Montevideo: En original mecanografiado.

Beillerot, Jackie. (1998). Formas y formaciones de la relación con el saber. En Claudine Blanchard-Laville, Jacky Beillerot y Nicole Mosconi, *Saber y relación con el saber*. Buenos Aires: Paidós.

Bidegain, Ana María. (2004). Secularización y laicización en el Uruguay contemporáneo (Siglos XIX y XX). En Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México. FCE.

Caetano, Gerardo, y Geymonat, Roger. (1997). *La secularización uruguaya 1859-1910*. Montevideo: Taurus / Obsur.

Caetano, Gerardo; Geymonat, Roger; Greising, Carolina, y Sánchez, Alejandro. (2013). *El "Uruguay laico". Matrices y revisiones*. Montevideo: Taurus.

Casas, Alicia. (1988). El proceso de secularización en el Uruguay. En *Carpeta Uruguay II. Los Itinerarios religiosos. Una primera aproximación*. Montevideo: Obsur.

Cayota, Mario. (1988). La visita de Juan Pablo II. Sugerencias para una lectura diferente. En *Carpeta Uruguay II Los Itinerarios religiosos. Una primera aproximación*. Montevideo: Obsur.

Coraza, Enrique. (2006). *La fiesta de San Cono: religiosidad popular y espacios de poder en el Uruguay contemporáneo*. [Tesis de maestría]. Universidad Internacional de Andalucía, Granada. <http://hdl.handle.net/10334/46>

El Diario. (1 de junio de 1985). p. 6.

El Diario. (3 de junio de 1985). Cincuenta mil fieles en Florida.

El Herald. (14 de junio de 1950). Los celestes en Florida.

El Herald. (5 de junio de 1957). Milagros sanconianos. Salió el 150.

El Herald. (5 de junio de 1979). Tenía que salir el 03 y venderse en Florida.

El Herald. (13 de abril de 2020). San Cono salió a bendecir a Florida.

El Herald. (4 de junio de 2021). Una fiesta diferente.

El País. (13 de agosto de 2015). Enciso en desfile medieval en el pueblo de San Cono.

El País. (29 de diciembre de 2018). Enciso niega haber violado la laicidad en un cabildo.

El País. (4 de junio de 1970). San Cono Reúne Multitudes [sic].

El País. (4 de junio de 1985). En sus primeros cien años en nuestro país, San Cono fue ayer imponente.

El Plata. (4 de junio de 1946). Se realizó ayer en Florida la Proce-sión de San Cono: asistieron 5 000 personas. p. 14.

Floridadiario. (25 de mayo de 2011). San Cono espera 50 000 perso-nas y busca ser patrimonio.

Geymonat, Roger; Sánchez, Alejandro. (2004). Iglesia católica, Es-tado y sociedad en el Uruguay del siglo XX. En Roger Geymonat (comp.), *Las religiones en el Uruguay*. Montevideo: La Gotera.

La Diaria. (13 de abril de 2020). San Cono por las calles de Florida: una salida con fines terapéuticos.

La Tribuna Popular. (1 de junio de 1946). La Curia no autorizó la procesión de San Cono, en la ciudad de Florida.

La Tribuna Popular. (2 de junio de 1952). p. 5.

La Tribuna Popular. (4 de junio de 1952). p. 1.

Ley 17337 de 2001. Declaración de feriado departamental. Florida. 18 de mayo de 2001. Registro Nacional de Leyes y Decretos, tomo 1, p. 1410.

Maldonado, Luis. (1986). Dimensiones y tipos de la religiosidad popular. *Concilium: Revista internacional de teología*, (206), 9-18. España: Verbo Divino.

Mallimaci, Fortunato. (2004). Catolicismo y Liberalismo: las etapas de enfrentamiento por la definición de la modernidad religiosa en América Latina. En Jean-Pierre Bastian (coord.), *La modernidad religiosa: Europa latina y América Latina en perspectiva comparada*. México: FCE.

Manrique Mayor, Joaquín. (2013). Constitución de la República Oriental del Uruguay de 1918 plebiscitada el 25 de noviembre de 1917. *Asamblea: revista parlamentaria de la Asamblea de Madrid*, (29), 97-124.

Montevideo Portal. (28 de diciembre de 2018). Acusan a intendente Enciso de violar la laicidad, tras hacer cabildo en capilla.

Mundo Uruguayo. (13 de junio de 1946). San Cono. Milagrero y popular, sigue provocando en Florida terremotos y disputas.

Oddone, Juan Antonio. (1968). Los Gringos. En Ángel Rama (dir. gral.), *Enciclopedia uruguaya*. Montevideo: Editores Reunidos / Arca.

Rangone, Fabio. (2019). *La cultura visual de los tanos en el Río de la Plata: una aproximación etnográfica*. [Tesis doctoral]. Universitat de Barcelona. <https://greav.academia.edu/FabioRangone/CurriculumVitae>

Piedra alta. (9 de junio de 1949). p. 2.

Sánchez, Alejandro, y Geymonat, Roger. (1996). *La búsqueda de lo maravilloso. San Cono y otras devociones populares*. Montevideo: Cal y Canto.

Sánchez, Alejandro. (2017). Yo creo que... ¿Cómo ser católico y profesor de Historia en el Uruguay y no sucumbir en el intento? *Docencia e historia APHU*, (7), 9-25.

Widengren Gero. (1976). *Fenomenología de la religión*. Madrid: Editorial Cristiandad.

Zamora, Elías. (1989). Aproximación a la religiosidad popular en el mundo urbano: el culto a los santos en la ciudad de Sevilla. En Ma. Jesús Buxó Rey et al. *La religiosidad popular*. [vol. 1]. España: Anthropos / Fundación Machado.

Enlaces con videos sugeridos

Canal 5 Uruguay. (3 de marzo de 2016). *Expreso Sur. Fiesta de San Cono en Florida (1/2)*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=GwEKcHvOrKI>

Canal 5 Uruguay. (3 de marzo de 2016). *Expreso Sur. Fiesta de San Cono en Florida (2/2)*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=ceroVAk7Cy0>

Inéditos. (28 de septiembre de 2015). *Peregrinación de San Cono en 1951*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=AqI5pyg9oSY>

Juan Carlos Ferrari. (24 de diciembre de 2013). *03 día de San Cono por Carlos Ferrari*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=2QgAEjGPeNk>

Uruguay natural. (13 de junio de 2014). *La fiesta de San Cono*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=LdFQPYvhTwI>

Javier Moreira. (4 de junio de 2017). *Festividades San Cono 2017 Florida (Cuatro décadas TV)*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=XbA-1P1Y9io>

Videoscaseropuntocom. (4 de junio de 2019). *San Cono 2019*. [Archivo de video]. YouTube. https://youtu.be/fA_sNw2TZ5g

Mariojaof. (2 de octubre de 2021). *San Cono 2021 Florida Uruguay*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=CcI93sCdpv4>

Carlos Guillermo Montaña Brignoni. (3 de junio de 2021). *Peregrinación virtual San Cono 2021 MHD*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=MsJOzdJhZvA>

HACHAYTIZA1. (16 de octubre de 2013). *La devoción a San Cono en Uruguay. Mediotanque. Videos de la Banda* [Archivo de video]. YouTube. https://www.youtube.com/watch?v=BB_d8wn05zE

HACHAYTIZA1. (4 de diciembre de 2010). *San Cono*. [Archivo de video]. YouTube. <https://youtu.be/QpuE9HODt-o>

Víctor Álvarez. (14 de abril de 2020). *Imagen de San Cono recorrió la ciudad de Florida*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Hb6YHQ2IJL0>

Cantal TVFlorida. (24 de diciembre de 2018). *Carlos Enciso. Cabdilo abierto en Capilla San Cono*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=N75N0MI4ycY>

Tevemas Florida. (28 de julio de 2017). *Nilson llegó a Florida emocionado*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=Z4mD9F5YACc>

Tevemas Florida. (28 de julio de 2017). *Nilson en San Cono*. [Archivo de video]. YouTube. <https://www.youtube.com/watch?v=SoJZJ83YAAw>

Canal 10. El canal uruguayo. (3 de junio de 2020). San Cono en tiempos de pandemia. *La mañana en casa*. [Archivo de video]. <https://www.canal10.com.uy/san-cono-tiempos-pandemia-n634439>

Víctor Álvarez. (14 de abril de 2020). *Andrea Brugman. Imagen de San Cono recorrió la ciudad de Florida*. [Archivo de video]. YouTube. <https://youtu.be/K78jmBBaRX8>

Devoción y relaciones de poder entre los migrantes peruanos en Santiago de Chile

La procesión en honor al Señor de los Milagros¹

Paula Hurtado López

Introducción

Los orígenes del culto al Señor de los Milagros nos remontan al Perú colonial y a la figura de un esclavo angoleño llamado Benito, quien habría elaborado espontáneamente una imagen de Cristo crucificado sobre un muro de adobe, la cual habría resistido indemne varios terremotos. Este y otros acontecimientos le permitieron a la imagen ir ganando fama de “milagrosa” y comenzó a ser venerada por los oriundos del lugar. Ello, bajo el recelo de la Iglesia católica, que finalmente terminó reconociendo de manera oficial el culto y permitiendo la formación de una hermandad, encargada de difundir y de organizar anualmente la procesión durante el mes de octubre.

¹ Este artículo corresponde a uno de los capítulos de la tesis titulada “El culto al Señor de los Milagros y las relaciones de poder entre los migrantes peruanos en Santiago de Chile” en que la autora se encuentra trabajando, como requisito para obtener el grado en la Maestría en Antropología, de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos [UNMSM].

Como bien señala José Antonio Benito (2013, p. 823), en la consolidación de este culto mestizo no solo habría tenido importancia la población africana, sino también otros dos personajes extranjeros (Benito, 2013, pp. 823-825).² Varios siglos después, el factor “migrante” volvería a cobrar importancia, ya que a partir de 1970, y como consecuencia del incremento de los movimientos migratorios peruanos a países como Estados Unidos, Italia o Japón, la devoción al Señor de los Milagros se ha desterritorializado y ha ido adquiriendo un carácter transnacional. Tanto así, que el año 2005 fue declarado oficialmente “Patrono de los Migrantes Peruanos” y “Patrimonio Cultural de la Nación Peruana”.

En el caso chileno, la introducción de este culto se produjo a comienzos de la década de los noventa, de la mano de los primeros migrantes peruanos, quienes comenzaron a sacar un pequeño cuadro en procesión por las calles de la capital, para luego fundar la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago. Más aún, con el correr de los años se produciría la fundación de otras hermandades en diferentes comunas e incluso en otras regiones del país.

No obstante, cabe precisar que, al abordar este tipo de prácticas no es posible limitarse a analizar únicamente el ámbito religioso, puesto que, tanto en el desarrollo de la procesión como en la organización de las diferentes hermandades, entran en juego otros elementos: intereses y conflictos económicos, políticos y sociales; expresiones folclóricas y artísticas, como también dinámicas o relaciones de poder.

² De acuerdo con Benito, el primero de ellos, Sebastián de Antuñano, un vizcaíno español que fue el primero en sacar la imagen del Cristo moreno en procesión, y quien ordenó construir una capilla para resguardar la misma. La segunda, una beata ecuatoriana llamada Antonia Lucía de Maldonado, quien tras manifestar su intención de formar un beaterio para vivir a la usanza de Cristo Resucitado (Nazareno), recibió una donación por parte de Antuñano, consistente en un solar y un huerto colindantes a la capilla, a cambio de custodiar la imagen de manera permanente. Junto con ello, señala que tras la muerte de la beata Antonia Lucía de Maldonado, como expresión de agradecimiento a su labor.

En el presente artículo analizo comparativamente las procesiones que se realizan en las comunas de Santiago y Quilicura, centrándome en cómo el “poder” —siguiendo a Foucault— atraviesa y permea las relaciones que se establecen entre los devotos. Ello, a nivel interno de las hermandades (jerarquías y cargos, requisitos de ingreso, disciplina); entre las hermandades (tensión centro / periferia; relación con la Iglesia católica chilena; fuentes de financiamiento) y en torno a las procesiones (distribución espacial, roles de género, uso de imágenes y objetos religiosos, presencia de autoridades eclesiásticas y diplomáticas). Con este fin, combino el uso de técnicas etnográficas (observación, observación participante y entrevistas) con la revisión de fuentes documentales y bibliográficas.

Breve mirada a las investigaciones sobre el culto y la devoción al Señor de los Milagros en Chile

Uno de los primeros trabajos que encontramos referentes al desarrollo de la devoción en Chile, es la tesis de pregrado de Valentina Chávez (2012) en la cual analiza las prácticas y festividades religiosas que los inmigrantes peruanos y bolivianos readaptan y reproducen en Chile, centrándose en los casos del Señor de los Milagros, Santa Rosa de Lima y la Virgen de Copacabana. Conforme a esto, pone énfasis en la estructura de la procesión, en los diferentes roles de género que se desarrollan, así como también en las técnicas y movimientos que los miembros de la hermandad despliegan en ella.

Sumado a este trabajo, identificamos el artículo de Cubides y Bortolotto (2013) en el cual, a partir de una serie de experiencias recabadas por el Instituto Chileno para la Migración a partir de la relación con distintos colectivos migrantes, sostienen que las prácticas populares de fe, permitirían a estos superar

situaciones límites y vincularse, articulando un espacio de identidad latinoamericana.

De igual manera, Rosas y Godoy (2013) plantean que las devociones trasladadas por los inmigrantes latinoamericanos adquieren gran relevancia en estas sociedades, como consecuencia de una base cultural mixturada y del intercambio originado en espacios limítrofes tripartitos como Bolivia, Chile y Perú, y Bolivia, Argentina y Chile. Ejemplo de ello, son los cultos a Santa Rosa de Lima y el Señor de los Milagros, cuyo asentamiento y aceptación en Chile, se ha dado en diferentes momentos históricos y por distintos caminos.

Por otra parte, y desde una perspectiva institucional, el Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile y el Ministerio de Cultura del Perú (2014), desarrollan un trabajo en conjunto que se materializa a través de dos artículos: el primero de ellos, de Rodrigo Chocano y Patricio López,³ y el segundo, de Sergio Caba y Violeta Millahual.⁴ En estos, se afirma que las procesiones y festividades de los migrantes peruanos como el Señor de los Milagros, San Martín de Porres, Santa Rosa de Lima y la Virgen de Chapi, son expresiones del patrimonio cultural inmaterial, que permiten a los migrantes recrear sus identidades, contribuyendo a su cohesión e integración, pero manteniendo también los lazos reales y simbólicos con la sociedad de origen.

En lo que respecta a mis aportes sobre la devoción al Señor de los Milagros, se ha buscado dar cuenta de forma exploratoria, del arribo del culto a Santiago de Chile en la década del noventa y su posterior desarrollo (Hurtado, 2014); como también visibilizar a aquellas hermandades y procesiones presentes en otras comunas de la capital, como es el caso de Quilicura (Hurtado, 2005). De igual manera, en un trabajo conjunto entre Barelli y Hurtado (2021) se

³ “Patrimonio transfronterizo. El caso del Señor de los Milagros”.

⁴ “A la búsqueda de un hogar para el Señor de los Milagros, la Virgen y los santos en Santiago de Chile. La devoción como expresión viva de una ciudadanía”.

realiza una actualización de los debates sobre territorios, migraciones y religiosidad, en la frontera argentino-chilena.

Finalmente, encontramos un artículo de Hurtado (2022) en que se realiza una aproximación teórica y conceptual para analizar el culto al Señor de los Milagros en un contexto migratorio, y en el cual se presenta un pequeño estado del arte sobre las investigaciones realizadas en el Perú y en otros países.⁵

Culto y devoción en países extranjeros

En la actualidad, la procesión en honor al Señor de los Milagros se realiza en cerca de cuatrocientas sesenta y dos ciudades latinoamericanas, europeas y asiáticas, en las cuales los migrantes peruanos han conformado más de sesenta hermandades, responsables de la difusión del culto y de la realización de una concurrencia procesión (Paerregaard, 2013). En lo que respecta a Norteamérica, específicamente, a Estados Unidos, existen setenta y nueve hermandades distribuidas en Nueva York, Washington, Seattle, Baltimore, San Diego, Florida, Miami, Chicago, Denver, Colorado, Atlanta, Georgia y Connecticut. En este último estado, se fundó en 1972 la hermandad del Señor de los Milagros de Hartford, la primera hermandad establecida fuera de Perú, y a partir de la cual se formarían otras hermandades como la de Nueva York (Paerregaard, 2013, p. 177). A estas hermandades, y como bien señala de Trezignies (2016, pp. 158-159), se suman más en otros países de la región, como en Canadá (Montreal, Ontario y Toronto) y México (Ciudad de México, Mérida y Monterrey).

En el caso de América del Sur, la primera hermandad surgió en Buenos Aires en 1988, a la que luego se sumaron las hermandades

⁵ Hurtado López, Paula. "Aproximaciones teóricas y conceptuales para el análisis de creencias, prácticas devocionales y organizaciones religiosas en contextos migratorios. El caso del culto al Señor de los Milagros", 2021 (artículo en proceso de publicación).

de Tucumán y Rosario. De igual manera, se observa la presencia de hermandades en otros países como Colombia (Bogotá), Paraguay (Asunción), Brasil (Río de Janeiro y Belo Horizonte), Bolivia (Santa Cruz de la Sierra) teniendo su mayor presencia en Venezuela (Caracas, Isla Margarita, Maracaybo, Turmero, La Victoria, Villa de Cura, Puerto Ordaz, Ciudad Bolívar, San Félix, Carabobo, Puerto Cabello, Naguanagua, Mérida, Lara y Valencia) y Chile (Santiago, Valparaíso, Concepción, Antofagasta e Iquique).

A partir de la década del noventa, comienzan a formarse hermandades en Italia (Roma, Turín, Perugia, Génova y Milán), España (Madrid, Barcelona, Galicia, Valencia, Sevilla), Francia, Bélgica (Bruselas, Amberes), Holanda (Amsterdam), Alemania (Friburgo y Hamburgo), Suiza (Ginebra y Zurich), Rumanía y Suecia, y ocho hermandades en Asia, específicamente, en Japón.

Finalmente, en la zona de la Antártica chilena, encontramos uno de los casos más recientes de la devoción, pese a que aún no se forma una hermandad. Allí, la devoción se hizo conocida gracias a la presencia de una misión científica peruana y al técnico de primera AP, Ricardo Pacheco, miembro de la Cuadrilla 13 de la Hermandad del Señor de los Milagros de Lima (*La República*, 25 de mayo de 2019). Y es que, como bien señala De Trezignies:

Es debido a la emigración peruana que la devoción ha alcanzado esta adhesión internacional; los peruanos instalados en otras partes del mundo no podían olvidar a su patrono limeño. Y es por ello que han organizado el culto y la procesión del Señor de los Milagros en cada país al que llegaban. Es, pues, una remembranza del culto de Lima llevado al extranjero por los peruanos que han tenido que viajar y establecerse fuera del Perú, pero que han conservado sus enlaces fundamentales con su país. (De Trezignies, 2016, p. 158)

Como bien señala Álvarez Calderón (2016, pp. 144-145), dada su importancia a nivel nacional e internacional, la festividad al Señor de los Milagros ha recibido una serie de homenajes y reconocimientos de la nación peruana, otorgados por los poderes del

Estado: la Orden del Sol (conferida en dos grados), la Medalla de Honor del Congreso de la República, y la Orden Peruana de la Justicia de la Corte Suprema; mientras que de parte de las Fuerzas Armadas, ha recibido la Orden Militar Francisco Bolognesi, del Ejército Peruano; la Orden Capitán FAP Quiñones, de la Fuerza Aérea y la Orden Cruz Peruana al Mérito Naval, de la Marina de Guerra.

En lo que respecta a los reconocimientos más recientes, en enero del año 2005, la Asamblea de Obispos (reunida en la Conferencia Episcopal Peruana) declaró al Señor de los Milagros como patrono de los Migrantes Peruanos. Ese mismo año, pero con fecha 27 de octubre, la festividad del Señor de los Milagros fue declarada oficialmente “Patrimonio Cultural de la Nación peruana”, mediante Resolución Directoral Nacional N.º 1454/INC del Instituto Nacional de Cultura del Perú [INC] (Álvarez Calderón, 2016).

Otros reconocimientos importantes tuvieron lugar el año 2010, cuando el ex presidente Alan García promulgó la ley del Congreso N.º 29602, que declaraba al Señor de los Milagros como “Patrono de la Espiritualidad Religiosa Católica de la República del Perú”. A esto se sumaría el año 2015, la entrega simbólica por parte del Ministerio de Relaciones Exteriores del Perú, de la Orden al Mérito del Servicio Diplomático del Perú, José Gregorio Paz Soldán, y el año 2016, de la Orden Militar de Ayacucho, por parte del Ministerio de Defensa.

Aproximación al concepto de relaciones de poder⁶

El concepto de poder se ha prestado para numerosas reflexiones a lo largo de la historia. Como bien señala Toscano (2016, pp. 112-114),

⁶ Hurtado, Paula. “Aproximaciones teóricas y conceptuales para el análisis de creencias, prácticas devocionales y organizaciones religiosas en contextos migratorios. El caso del culto al Señor de los Milagros”, 2021 (artículo en proceso de publicación).

la teoría jurídica-filosófica de los siglos XVII-XVIII se fundamenta en las obras de Hobbes, Locke y Rousseau. Esta reducía el problema del poder al de la soberanía política planteando que este formaba parte de una ecuación en que, por una parte, existe un soberano que solo busca prohibir y, por otra, un sujeto dispuesto a acatar esa prohibición. (Foucault, 1993, p. 30; 2000, p. 80).

Es decir, el poder era concebido como un conjunto de leyes que fijaba los límites de lo lícito y lo ilícito, de lo prohibido y de lo que no, conformando así una noción cargada de aspectos negativos y pensada bajo la lógica de la represión.

Frente a esta concepción tradicional del poder, Foucault centra su atención en aquellas relaciones recíprocas que funcionan dentro del cuerpo social, en las cuales el poder se vuelve capilar: en la familia, la escuela, el hospital, la prisión, etcétera, y no ya en el poder legítimamente constituido que funciona desde el Estado, como bien señala Delgadillo (2012, pp. 164-165).

Si bien es cierto que el poder está localizado en manos del Gobierno y se ejerce gracias al aparato estatal y a instituciones como la policía o el ejército, este no puede definirse como algo que se posee o que existe universalmente puesto que no se trata de una sustancia que mana de esto o aquello, sino más bien, de relaciones (Foucault, 1988, p. 83; 1978, p. 16). Conforme a esto:

El poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien, como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí o allí, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no solo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercitar ese poder, no son nunca el blanco inerte o consintiente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos. (Foucault, 1976, p. 144)

Es decir, el poder es en esencia una relación de fuerzas entre individuos o grupos, en la que uno o más sujetos pueden ejercer autoridad sobre otros, haciendo uso de la capacidad de influenciar o modificar sus comportamientos, ideas o creencias, a partir de sus propias acciones. El poder se ejerce pues, sobre sujetos libres (Foucault, 1981, pp. 163-164; 1982c: 237), que son capaces de ejercerlo o vehicularlo, por canales muy finos y ambiguos (Foucault, 1979, p. 119). El poder, se manifiesta así: “Entre cada punto del cuerpo social, entre un hombre y una mujer, en una familia, entre un maestro y su alumna, entre el que sabe y el que no sabe [...]” (Foucault, 1993, p. 30), entre varios y heterogéneos poderes y que poseen sus propias estrategias, redes y mecanismos de funcionamiento (Foucault, 1984, p. 182).

De este modo, Foucault examina aquellos pequeños enfrentamientos o micro luchas diarias en las cuales los individuos detentan y ceden parcial o totalmente el poder. Y es que, aun cuando estas parecieran no tener nada que ver con el poder político y parecieran desarrollarse de manera independiente a este, paradójicamente contribuyen a la constitución de un poder político, de una soberanía (Foucault, 1977, p. 76; 1979, p. 134).

En conclusión, al proponer que el poder consiste en relaciones de fuerza inequitativas y desiguales, que los individuos detentan y ceden parcialmente en su cotidianeidad, Foucault se distancia de una concepción estática y estanca del poder. Asimismo, al plantear que la aceptación y el sostenimiento del poder, no pasa por la “potencia del no” ni por la prohibición, sino por su carácter circulante a lo largo de todo el cuerpo social (Foucault, 2000, p. 37), produce un quiebre respecto a las visiones negativas del poder, que lo definían como un sistema opresivo que somete y reprime desde la altura a los individuos (Foucault, 1980, p. 3).

Más aún, y como bien señala Montbrun (2010, p. 372) la obra foucaultiana propone que cada uno de los individuos insertos en un entramado de relaciones de poder, puede adoptar diferentes posiciones, dependiendo de la circunstancia específica. Es decir,

el ejercicio del poder no sería una acción directa o inmediata sobre los otros, sino una capacidad para influir, guiar o conducir las acciones eventuales o actuales, presentes o futuras de otros, a partir de las propias acciones. Esto es lo que diferencia al poder de la violencia: mientras que esta última se ejerce sobre las cosas o los cuerpos, para someter o destruir, el poder implica la posibilidad de ampliar o restringir el campo de acción del otro, reconociendo a este como alguien que actúa o es capaz de responder.

Empero, al señalar que aun cuando un individuo forme parte de una o varias relaciones de poder, esto no implica que está atrapado, reducido o inmovilizado por el mismo (Arancibia, 2010, p. 95). Esto, ya que, tras cada relación de poder, existe una posibilidad o espacio de resistencia que permite modificar el dominio de otros, de acuerdo con una estrategia específica. Por ello, las relaciones de poder no pueden concebirse como una suerte de dominación brutal o total (salvo casos extremos) puesto que son relaciones de fuerza o enfrentamientos de carácter reversible, y cuya dominación es posible eludir (Foucault, 2000, p. 162; 2012, p. 77).

Culto y devoción en Chile. La hermandad del Señor de los Milagros de Santiago

En lo que respecta a la introducción del culto en Chile, parece existir cierto consenso entre autoridades civiles y religiosas, en que esta se produjo a raíz del incremento de la migración peruana a partir de la década del noventa. Como bien señala Alejandro Rivero, ex Cónsul del Perú en Chile: “Porque es casi sabido que donde hay una población migrante peruana grande, se forma un capítulo o una versión copia del Señor de los Milagros, hasta en Tokio, por ejemplo... y ahora se hace en Nueva York, París, Miami...”, afirmación que se ve complementada con las observaciones de Ricardo Rocha, exmayordomo de la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, quien precisa: “Hay un dicho que decimos

los peruanos, que dice que donde hay un peruano en el mundo, está el Señor de los Milagros” (Entrevista a Ricardo Rocha, comunicación personal, 2013).

Concretamente, el año 1994, un pequeño grupo de fieles peruanos, pertenecientes a la Comunidad Religiosa Santa Rosa de Lima, comenzó a reunirse en la parroquia Nuestra Señora de Pompeya de Providencia —también conocida como Parroquia Latinoamericana o Parroquia Italiana— para sacar en procesión una pequeña estampa del Cristo de Pachacamilla. Un año después, el mismo grupo de fieles apoyado por la entonces consulesa del Perú en Chile, Liliana Olarte, realizó una rifa para financiar la compra de la primera imagen del Señor de los Milagros, que fue elaborada en un taller en Perú. Al poco tiempo de arribada a Chile, con fecha 30 de julio de 1995, la imagen fue presentada y bendecida públicamente ante la comunidad peruana, por el entonces Cardenal chileno Carlos Oviedo Cavada.

De este modo, el 22 de octubre de 1995, se realizó la primera procesión en honor al Cristo de Pachacamilla, en los alrededores de la parroquia y en la cual participaron cerca de cien personas. Un año después, la comunidad de Santa Rosa de Lima comenzó a desligarse de la procesión, asumiendo la responsabilidad tres personas devotas del Señor de los Milagros. Por tanto, y dada la importancia que comenzaba a cobrar la procesión, el año 1996, un grupo de empresarios peruanos donó un anda forrada en plata y una urna enchapada en pan de oro, muy similares a las originales.

No obstante, cabe precisar que la devoción al Señor de los Milagros adquirió mayor impulso a partir del año 1998, cuando el padre Leonir Chiarello fue nombrado capellán de la comunidad peruana. En vista de ello, el excardenal chileno Francisco Javier Errázuriz le sugirió reunirse con su homólogo peruano, el sacerdote Augusto Vargas Alzamora, para que lo orientara respecto a cómo formar una hermandad. Producto de esas conversaciones y tras “[...] más de un año de celebraciones, retiros, encuentros de formación y reuniones para la definición de los estatutos [...]” (*Revista Nazarenas*,

N.º 5, p. 31), en octubre de 1999, se constituyó la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago mediante decreto arzobispal N.º 325.

Tras la constitución de la hermandad, el excardenal Errázuriz gestionó que un grupo de empresarios chilenos que habían trabajado en Perú donaran a la hermandad las imágenes del Señor de los Milagros (parte delantera) y la Virgen de la Nube (parte trasera). La elaboración de estas imágenes fue encomendada al artista limeño Eduardo Velásquez, quien creó un lienzo con imágenes idénticas a las originales y confeccionó los treinta y tres rayos que las rodean. Esta imagen fue instalada el año 2001 sobre el anda que el empresario Julio Guzmán había donado a la hermandad.

“La devoción al Señor de los Milagros se estaba transformando en una gran fiesta religiosa y popular para la comunidad peruana, también progresivamente se fueron sumando hermanos chilenos y latinoamericanos a esta fiesta morada”. (*Revista Nazarenas*, 2015, p. 32). Por ello, no es de extrañar que el mismo Cardenal autorizara que a partir del año 2004, la misa se realizara en la Catedral de Santiago y que el recorrido procesional comenzara desde este punto, teniendo como punto de llegada la Parroquia Italiana en Providencia. Al respecto, el entonces Embajador Carlos Pareja habría expresado: “[...] lo bonito es que la imagen sale de la Catedral y cuenta con el apoyo oficial del municipio y eso le da una deferencia especial” (*Revista Nazarenas*, 2012, p. 12).

La Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura

El origen de la devoción en la comuna de Quilicura se remonta al año 2008. Por ese entonces, el sacerdote venezolano Edgar Meneses, de la parroquia Juan Pablo II, recibió como regalo de parte de un feligrés peruano, Eduardo Risco Sáez, un cuadro con la imagen del Señor de los Milagros. Un año después, un matrimonio peruano conformado por Luis Huamán y Guadalupe Reyes se

acercó a la parroquia en busca de dirección espiritual. Allí conocieron al padre Edgar, quien les solicitó ayuda para sacar en procesión la imagen, para lo cual decidieron pedir asesoría a la hermandad de Santiago. Al respecto, Luis señala que tanto el exmayordomo, Ricardo Rocha, como el exdirector espiritual de la hermandad de Santiago, el padre Beto, se mostraron reacios a colaborar, indicando que “hermandad hay una sola”. Pese a esto, consiguieron que les prestaran un anda, con la cual pudieron sacar la imagen en procesión por las calles de Quilicura, en octubre del año 2009.

Posteriormente, el matrimonio Huamán-Reyes fue invitado a participar de la procesión de Santiago. En dicha oportunidad, conocieron al mayordomo general de las Nazarenas de Lima, José Santos Parra, a quien le preguntaron cómo podían formar una cofradía anexa a la hermandad. Sorprendido, este les respondió: “¿Por qué una cofradía? El Señor de los Milagros es misionero, es peregrino y donde hay un peruano, debe haber un Señor de los Milagros” (Entrevista a Luis Huamán y Guadalupe Reyes, comunicación personal, 2013), hecho que los motivó a formar una hermandad autónoma e independiente de la ya existente en Santiago.

Conforme a esto, la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura fue fundada el 15 de enero de 2012 como una institución religiosa sin fines de lucro, cuya misión es “difundir la fe y devoción al Señor de los Milagros al pueblo chileno, a los migrantes y a todos los hermanos de la zona norte de Santiago de Chile. Como hermanos de la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura, nos comprometemos a crecer, pero más que en cantidad, en devoción, amor y compromiso a nuestro Señor de los Milagros demostrados en el amor a nuestra familia, el amor a nuestro prójimo, el respeto, la acogida [...]” (Facebook Hermandad Señor de los Milagros de Quilicura).

Ese mismo año (2012) y previo al desarrollo de la procesión, la Hermandad recibió una nueva imagen del Señor de los Milagros, muy semejante a la original, donada por tres devotos peruanos y gracias a las gestiones realizadas por el mayordomo José Santos

Parra, y por el entonces cónsul general adscrito del Perú en Chile, José Boza Orosco.

Devoción y relaciones de poder: las hermandades de Santiago y Quilicura

Tanto en el desarrollo de la procesión como en la organización de las diferentes hermandades, entran en juego diversos elementos que sobrepasan el ámbito religioso: intereses y conflictos económicos, políticos, expresiones folclóricas y artísticas, entre otros. Si bien estas dimensiones han comenzado a ser exploradas, consideramos que existe un ámbito igualmente importante que ha sido dejado un tanto dejado de lado: las relaciones de poder.

Relaciones de poder dentro de la Hermandad de Santiago

La Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago es una agrupación religiosa sin fines de lucro que fue creada por decreto arzobispal N.º 325 en octubre de 1999 y que está conformada por aproximadamente doscientos miembros activos, conocidos como hermanos. Estos se subdividen en tres cuadrillas que fueron constituidas el año 2013: la Primera Cuadrilla Tradición, la Segunda Cuadrilla Los Niños de Oro y la Tercera Cuadrilla Cuna de Dirigentes. Cada una de ellas está compuesta por cerca de setenta personas y cuenta con su propia junta directiva y un capataz, que responde al capataz general de la hermandad. A estas cuadrillas, se suma el Grupo de Cantoras, el Grupo de Sahumadoras y el Grupo de Emergencia (Nazarenas, 2013). Al igual que en el caso de las Nazarenas, la Hermandad de Santiago cuenta con una hermandad infantil, que saca en procesión una pequeña anda con la imagen del Señor, por las calles aledañas a la Parroquia Italiana, un par de días antes que la hermandad adulta.

Jerarquías y cargos

La hermandad es encabezada por un directorio compuesto por un presidente o mayordomo, un vicepresidente o vicemayordomo, un capataz general, una secretaria, una tesorera, como también por un fiscal, un vocal de culto, una jefa de cantoras, una jefa de sahumadoras y un encargado de disciplina (entrevista a Ricardo Rocha, comunicación personal, 2013).

El mayordomo es la autoridad máxima del directorio, es elegido por el arzobispo y se encarga de dirigir a todas las cuadrillas, grupos y miembros de la hermandad.

El vice mayordomo asiste al mayordomo general en sus funciones, ejerce las que él le encomiende y lo reemplaza en caso de enfermedad, ausencia o vacancia temporal.

El capataz general de la hermandad es el encargado de coordinar con los capataces de cuadrilla los recorridos procesionales como también de gestionar los permisos necesarios con las instituciones correspondientes.

La secretaria es la persona encargada de la administración documentaria de la hermandad, de llevar un registro de los miembros que la conforman o de aquellas personas e instituciones que tienen algún tipo de relación con la hermandad, así como también de coordinar las distintas actividades y eventos en los cuales participarán.

La tesorera es la persona encargada de recaudar el dinero (limosnas, cuotas, donativos) para la procesión y de administrar correctamente los fondos de la hermandad.

El vocal de culto tiene la función de cuidar la espiritualidad dentro de la hermandad (ayudando a la formación y participación litúrgica de los hermanos) como también de organizar, junto con el director espiritual, todos los cultos que haya que celebrarse.

En lo que respecta al grupo de cantoras, la jefa de cantoras es la encargada de dirigir a las cerca de veinte mujeres, quienes a través del canto y la oración rinden alabanzas al Señor de los

Milagros, durante la procesión. Antes de la pandemia, ellas se reunían cada sábado para organizar actividades sociales como bingos o almuerzos, en los cuales compartían con otros miembros de la hermandad.

A su vez, la jefa de sahumadoras es la responsable de dirigir a las catorce hermanas, encargadas de perfumar con mirra e incienso, el camino y las calles por las cuales pasa el Señor de los Milagros. Previo a la pandemia, se reunían el último domingo del mes, luego de la asamblea mensual, para organizar las vigiliadas, las guardias del Señor y la adoración al Santísimo. Entre sus tareas se encuentran realizar visitas periódicas a personas enfermas y a casas de ancianos, como también tareas por concretar a mediano plazo, como la visita a personas privadas de libertad en las cárceles.

Por otra parte, el encargado de disciplina debe velar por mantener el orden de los hermanos durante la procesión y en todos los eventos en que participen durante el año.

Finalmente, el fiscal es el encargado de evaluar y fiscalizar el cumplimiento del estatuto, los reglamentos o disposiciones que emita la hermandad. Sumado a esto, debe actuar como una suerte de policía dentro de la procesión, junto al encargado de disciplina. Al respecto, Rocha señala:

Los hermanos siempre deben estar bien vestidos, como corresponde, no pueden llegar con otros colores: los zapatos son negros, la camisa blanca, la corbata morada, el pelo cortado. Todo esto nos fijamos para que el hermano cargue. No necesariamente porque haya pagado todo, pero venga con un traje rojo y unos zapatos café, no se le permite cargar. Hay un respeto hacia los estatutos, reglamentos. (Entrevista a Ricardo Rocha, comunicación personal, 2013)

Requisitos de ingreso y aceptación de nuevos miembros

Para ingresar a la Hermandad de las Nazarenas de Lima, los interesados o interesadas deben cumplir con una serie de requisitos.

Primero, es necesario que un miembro de la hermandad lo presente como candidato para sumarse a una de las cuadrillas. Junto con ello, debe adjuntar una serie de documentos, entre los cuales se encuentran una copia legalizada de la partida de nacimiento, bautizo y confirmación y, en caso de estar casado, debe adjuntar un comprobante de que el matrimonio se celebró mediante una ceremonia católica. Luego de ello, es calificado por una junta directiva y, en caso de aceptación, debe realizar un curso llamado “escuela de postulante”. Luego, deben asistir a las misas y asambleas mensuales, como también pagar un monto mensual (*La República*, 8 de octubre de 2019). En el caso de la hermandad de Santiago, si bien en la entrevista realizada a Rocha este no hace referencia directa a los requisitos de ingreso, intuimos que estos son algo menos rigurosos que en Lima (dado el menor tamaño de la hermandad y el carácter anónimo de los fieles peruanos en tierras chilenas) puesto que al final de cada número de la *Revista Nazarenas*, medio escrito que anualmente edita la hermandad, aparece un pequeño aviso que señala: “¿Te gustaría ser parte de la hermandad? Ven, el Señor de llama a ti y a tu familia. Te esperamos”, junto con indicar la dirección de la parroquia, un correo electrónico y un número de teléfono.

Empero, sí podemos afirmar que entre los requisitos que deben cumplir las personas interesadas en ingresar a la hermandad se encuentran la asistencia a misas y asambleas, como también el pago de un monto en dinero.

Disciplina, castigos y expulsiones

Los miembros de la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, deben mantener un buen comportamiento no solo durante la procesión, sino también en todas los eventos y actividades públicas en que participen como hermandad. Al respecto, Rocha identifica la existencia de faltas leves o graves, que ameritan diferentes sanciones según su grado de importancia.

En el caso de las faltas leves, el hermano o hermana recibe una primera amonestación, que supone un castigo menor: el pago de una multa específica, o bien, el no poder participar de un cargo por dos años. En cuanto a las faltas graves, Rocha señala que entre ellas se encuentran hablarle mal a un hermano o hermana, profereir insultos y también golpear a alguien. En otras palabras, cualquier acción mediante la cual se le falte el respeto a otro/a, durante la procesión o de un evento público. Empero, enfatiza también que una de las mayores faltas que han debido enfrentar es el robo del dinero recaudado para la procesión, lo cual amerita y ameritó en su momento la expulsión de dos hermanos involucrados.

En el caso de las faltas graves, todas siguen un conducto regular que consiste en la anotación de estas y el envío del caso al consejo de disciplina -compuesto por el vice mayordomo, el capataz general y el patrón de andas- quienes son los encargados de juzgar a los hermanos según la falta cometida, para lo cual deben tomar una decisión en un período de treinta o cuarenta y cinco días. (Entrevista a Ricardo Rocha, comunicación personal, 2013)

Relaciones de poder dentro de la hermandad de Quilicura

Por su parte, la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura es una institución religiosa sin fines de lucro, cuya misión principal es “difundir la fe y devoción al Señor de los Milagros al pueblo chileno, a los migrantes y a todos los hermanos de la zona norte de Santiago de Chile” (Facebook, Hermandad Señor de los Milagros de Quilicura). Fue creada el 15 de enero de 2012 y, si bien aún no cuenta con el reconocimiento oficial por parte del arzobispado de Santiago, sí posee el respaldo de la parroquia Juan Pablo II, dependiente de la vicaría episcopal de la Zona Norte de Santiago. Al respecto, Guadalupe señala: “Quieran o no quieran nosotros somos una institución al nivel de todas las instituciones como la hermandad de Santiago. Una institución reconocida por el Gobierno de

Chile y que nosotros nos llamamos la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura, reconocida por la Municipalidad de Quilicura” (Entrevista a Guadalupe, comunicación personal, 2013).

Dicha hermandad está conformada por aproximadamente veinte personas o miembros activos, que se subdividen en dos cuadrillas: una compuesta por doce hermanos y, la otra, por ocho devotos, en su mayoría de origen peruano. A esto se suma —al igual como sucede en el caso de las hermandades de Santiago y las Nazarenas— la existencia de una hermandad infantil en formación, que también saca una pequeña imagen en procesión.

La hermandad de Quilicura se organiza también sobre la base de un directorio general, compuesto por un presidente o mayordomo, vicepresidente o vicemayordomo, secretaria, tesorera, como también fiscal, vocal de culto, jefa de cantoras, jefa de sahumadoras y encargado de disciplina.

Requisitos de ingreso y aceptación de nuevos miembros

Si bien en la entrevista realizada a Luis y Guadalupe no se mencionaron los requisitos de ingreso exigidos a los nuevos miembros, considerando cómo se fue gestando la hermandad, su reducido tamaño y su vocación de acogida, nos atrevemos a sugerir que las exigencias son las siguientes: manifestar un profundo interés en integrarse a la hermandad, asumir las responsabilidades (morales, sociales y económicas) y tareas que ello conlleva y no haber cometido faltas graves en alguna de las otras hermandades existentes.

Disciplina, castigos y expulsiones

De acuerdo a la información recabada en las entrevistas, entre las faltas leves que ameritan un llamado de atención, parecieran encontrarse no asistir a una reunión sin dar aviso previo, comprometerse a realizar una novena y luego no asistir, entre otras.

No obstante, Luis es enfático al señalar que hay que saberse ponerse en el lugar de la persona; entender que a veces esta no puede

asistir porque no encuentra un reemplazo en los turnos del trabajo o bien porque se presentó un problema familiar imprevisto.

En complemento a ello, Guadalupe comenta que, en una oportunidad, un hermano les había prometido unos lienzos morados y blancos para la misa del Señor de los Milagros, que se ponen a la entrada de la iglesia, en el altar o sobre la figura de Cristo. Sin embargo, el hermano tuvo un accidente, tras lo cual se le indicó que se olvidara del tema y que se preocupara de salir bien del accidente. Conforme a esto, la sobreexigencia que tal vez se observa en el caso de la hermandad de Quilicura en el caso del vestuario o de las obligaciones contraídas no se identifica en el caso de la hermandad de Quilicura, puesto que se muestran más cercanos y comprensivos a las realidades de vida particulares de cada hermano o hermana.

Si bien las hermandades de Quilicura y Santiago actúan de manera totalmente independiente en lo que respecta a las sanciones, cuando se trata de faltas graves que pudieran poner en peligro a otros devotos parece existir cierta coordinación y consenso. Al respecto, Guadalupe señala que, al producirse la expulsión de un hermano, se cruza información para evitar que este ingrese a alguna de las otras hermandades. Sobre esto, precisa: “Si un hermano ha cometido dolo o ha utilizado el nombre de la hermandad para beneficio propio, ellos nos dicen: ‘Sabes Guadalupe, tengo tres hermanos, fueron expulsados’ y tampoco cuestiono lo que pasó”.

Relaciones de poder entre las hermandades: tensión centro / periferia: conquistando el espacio público

La hermandad del Señor de los Milagros de Santiago surge en torno a la comuna de Providencia. Esta se encuentra muy próxima al centro de la ciudad, lugar donde cada último domingo de octubre se realiza la procesión en honor al Cristo de Pachacamilla. Desde sus inicios, esta institución cuenta con el apoyo y reconocimiento de la Hermandad de las Nazarenas de Lima, a tal punto que en

varias oportunidades su mayordomo general, así como otros hermanos, han participado de la procesión en Chile. Asimismo, la hermandad de Santiago cuenta con el apoyo económico de importantes empresarios peruanos, de los principales representantes diplomáticos del país, como también del arzobispado de Santiago.

Por su parte, la hermandad de Quilicura surge alejada del centro de la ciudad, en una comuna periférica de la zona norte de la Región Metropolitana, compuesta mayoritariamente por personas inmigrantes. A diferencia de la hermandad de Santiago, se consolida de la mano de un sacerdote extranjero y de fieles que poseen escasos recursos económicos. Esta hermandad no se encuentra jurídicamente reconocida por el arzobispado de Santiago, y si bien mantienen relaciones cordiales con su homóloga de Santiago, no cuentan con el apoyo de la cúpula, pero sí a nivel de algunos hermanos de las cuadrillas. De igual manera, cuenta también con el apoyo de la Hermandad de las Nazarenas de Lima.

Relación con la Iglesia católica

La hermandad de Santiago ha estado vinculada desde sus inicios a la Parroquia Latinoamericana y por extensión, al Instituto Católico Chileno de Migración [ICAMI],⁷ que se encuentra en las mismas dependencias, lo que ha facilitado y afianzado su relación con la alta jerarquía eclesiástica chilena. De este modo, y al igual que otras instituciones u organizaciones religiosas, depende directamente del arzobispado de Santiago, por lo que, al elegir a un nuevo mayordomo de la hermandad, esta presenta al arzobispo una terna de nombres para que elija al candidato más idóneo. Mas aún,

⁷ Organismo de la Conferencia Episcopal de Chile, encargado de promover, animar y coordinar los programas y actividades tendientes a la inserción e integración sociocultural y religiosa de las personas en movilidad humana. Este se relaciona con el Pontificio Consejo de las Migraciones y es miembro de la Comisión Católica Internacional de Migraciones [CCIM-Ginebra]. Cooperar, además, con el Servicio Social Internacional [SSI] y se coordina con otros organismos internacionales y nacionales vinculados al fenómeno de la movilidad humana.

este posee la facultad de proponer a un cuarto candidato, en caso de no estar conforme con la propuesta del directorio.

Por el contrario, la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura surge en torno a la parroquia Juan Pablo II. Puesto que su fundación se encuentra estrechamente ligada a la labor pastoral de uno de sus sacerdotes, su campo de acción queda más bien reducido al ámbito del barrio y de la comuna. A diferencia de la hermandad de Santiago, esta no se encuentra reconocida oficialmente por el arzobispado de Santiago, por lo que son los mismos hermanos quienes eligen al mayordomo en virtud de sus méritos. En ese sentido, nos atrevemos a sugerir que se trata de una elección bastante más representativa y democrática, puesto que la decisión final no pasa por el filtro del arzobispo, alejado de las necesidades de la comunidad.

No obstante, cabe precisar que los obstáculos con que se ha encontrado la hermandad de Quilicura a lo largo de su proceso de formación y la ausencia de una relación estrecha y formal entre esta y el arzobispado no responde a un desinterés de los hermanos de Quilicura, a una negativa del arzobispo ni a un desdén por parte de la Hermandad de las Nazarenas de Lima, sino más bien a ciertas limitaciones impuestas por la hermandad de Santiago. Esto, ya que algunos exmiembros del directorio no han brindado a los hermanos de Quilicura la ayuda ni la información necesaria para que esta se constituya formalmente como hermandad, quizás movidos por una intención encubierta de no dejar de ser los principales referentes, en lo que respecta a la difusión del culto y el desarrollo de la procesión en Chile.

Concretamente, la figura del padre Beto se presentó como una “piedra en el zapato” para los hermanos de Quilicura, puesto que no recibieron de su parte ningún tipo de asesoría para formar una hermandad aparte, sino tan solo una invitación a sumarse a la ya existente hermandad. Al respecto, Guadalupe señala que esto podría deberse a un error o temor del padre, al pensar que los fieles podían irse si surgía otra hermandad: “Como ellos fueron

los primeros, querían ser pioneros, solamente ser ellos. Yo le dije: “padre, disculpe, pero si usted fuera peruano entendería la fe del Señor de los Milagros. Es muy distinto estar dos meses, un año en el Perú e ir a la procesión a las Nazarenas, pero no ha ido usted a comunas o a regiones. En Perú, en cada comuna y distrito se celebra al Señor de los Milagros”.

Pese a esto, luego del primer recorrido procesional por Quilicura, Luis y Guadalupe fueron invitados por los hermanos de una de las cuadrillas de la otra hermandad a participar como devotos en la procesión de Santiago en el año 2011. En dicha oportunidad, conocieron al mayordomo general de la Iglesia de las Nazarenas de Lima, José Santos Parra, a quien le comentaron sobre la procesión que habían realizado en Quilicura y le preguntaron cómo podían formar una cofradía. Como bien señala Luis, este respondió: “¿Por qué una cofradía? El Señor de los Milagros es misionero, es peregrino y donde hay un peruano, debe haber un Señor de los Milagros”. Dicha frase fue interpretada por ellos como una suerte de venia o puntapié inicial de parte del encargado de las hermandades en el mundo para formar una hermandad independiente de la de Santiago, y no ya simplemente un grupo de devotos.

De este modo, la hermandad de Quilicura se desarrolla más bien alejada e independiente de los principales centros de poder económico, político y eclesiástico del Perú en Chile.

Fuentes de financiamiento

Realizar la procesión del Señor de los Milagros implica un costo bastante elevado, puesto que se deben cubrir ítems como la contratación de la banda musical, la confección de alfombras de flores o bien la reposición de hábitos morados, entre otros. De este modo, con el fin de recaudar los fondos necesarios, las hermandades realizan distintas actividades durante el año.

La hermandad de Santiago mantiene una relación directa y estrecha con los principales grupos empresariales peruanos en Chile,

entre los cuales se encuentran dueños de exitosos restaurantes, hombres ligados a la industria del transporte, como también a las comunicaciones. En vista de ello, en el año 2010, el directorio de la hermandad fundó la *Revista Nazarenas* con el objeto de difundir la fe y devoción al Señor de los Milagros en Chile y el mundo, pero, también, para recaudar fondos por concepto de avisos publicitarios. En palabras del propio Rocha: “Usted ve los que están dentro de la revista, que son los auspiciadores. Son dueños de restaurantes, constructora, un amigo brasileño que vive en São Paulo que me ayuda, no necesariamente siendo devoto del señor de los Milagros, simplemente porque ve lo que hago, me imagino que es católico y me apoya. Es una persona que económicamente está bien”.

Esta revista se distribuye no solo en Santiago, sino también en otros países y ciudades que también cuentan con hermandades, como es el caso de Nueva York, Los Ángeles, Italia, Japón, Argentina, Venezuela, pero especialmente en Lima, donde cada año los hermanos nazarenos esperan con expectación el nuevo número, para leerlo y coleccionarlo (*Revista Nazarenas*, 2016, p. 03). Puesto que el objetivo de la revista es difundir la fe y devoción al Señor de los Milagros, resulta curioso que en ella solo se haga referencia a las hermandades de Concepción, y, en menor medida, a la de Valparaíso. Esto, ya que se estaría omitiendo o ignorando la existencia de hermandades en otras ciudades, como la de Iquique o bien, de hermandades de otras comunas de la Región Metropolitana, como es el caso de La Florida, Independencia y Quilicura.

Para complementar los ingresos recibidos producto de los avisos publicitarios de la revista, la hermandad realiza un bingo y una pollada en la Parroquia Latinoamericana, cuyas entradas tiene un precio promedio entre los \$3000 y los \$5000. Las polladas consisten en reuniones sociales en las cuales se realiza la venta de pollo frito con papas cocidas, ensalada y salsas (de rocoto o huacatay), junto con bebidas y cervezas. A esto se suman las polladas organizadas de manera autónoma por las cuadrillas y los aportes que realizan mensualmente cada uno de los miembros.

De igual manera, cabe mencionar que la hermandad de Santiago ha recibido también apoyo del arzobispado de Santiago, puesto que desde el año 2015 en adelante, les presta televisores para ser instalados dentro de la catedral con el fin de que los fieles y asistentes puedan seguir con mayor facilidad la misa y ver relativamente de cerca los primeros pasos de la salida procesional.

Por el contrario, la hermandad de Quilicura no cuenta con el apoyo de grandes empresarios peruanos ni menos aún dispone de un medio de comunicación escrito, como la *Revista Nazarenas*. De este modo, la mayor parte del dinero se obtiene de los aportes mensuales de hermanos y devotos, de las donaciones que quieran realizar voluntariamente los devotos y del monto que logre recaudarse en las dos polladas bailables que se realizan durante el año. En palabras de Guadalupe: “Todas son donaciones. Por ejemplo, el próximo año vienes y dices ‘uh, faltan floreros. ¿Les puedo regalar floreros?’; por supuesto, todo para el Señor. Nos faltan cirios, ‘¿puedo traer cirios?’. Yo no te puedo decir cuántos, uno o diez, porque no estoy en tu economía. Si es uno, uno. Lo que tú puedas traer en ese momento al Señor. Y así se ha ido sumando y creciendo nuestra hermandad, a través de las donaciones”. Mas aún, si alguno de los interesados en colaborar no pudiera asistir personalmente a la pollada, los hermanos le despachan a domicilio el número de platos requeridos. Y es que como bien señala Luis: “Nosotros no podemos darnos el lujo de decir no. Quiere que lo llevemos, lo hacemos, si es por la zona, vamos en bicicleta, le decimos a un hermano ‘llévelo’. Se reparten. Nosotros tenemos que llevarlo. Porque es ingreso para nosotros”.

Sin embargo, se debe precisar que el atractivo de las polladas no se reduce únicamente a la posibilidad de compartir y comer un plato típico, puesto que en ellas se puede disfrutar también de canciones típicas de la sierra del Perú o bien bailar música “chicha” (popular) interpretada por bandas como Grupo 5, Néctar o Aguamarina. Y es que, como bien señalan Béjar y Álvarez (2010, p. 259), las polladas son reuniones que realizan los migrantes en

los barrios pobres de Lima y que contribuyen a la sobrevivencia de las familias en un contexto de crisis económica, desempleo y subempleo. Dicha costumbre se vincula con las tradiciones de intercambio, reciprocidad y solidaridad de los pueblos andinos, de donde proceden los migrantes, que termina traspasándose a la esfera de lo religioso. Conforme a esto, los fondos recaudados en las polladas se destinan principalmente a la contratación de la banda que acompaña a la procesión (compuesta por músicos peruanos, que acompañan también la procesión de Santiago) y a la compra de comida para realizar un almuerzo de camaradería al finalizar.

No obstante, cabe mencionar también que la hermandad de Quilicura ha recibido el apoyo del exalcalde de la comuna, Juan Carrasco, quien en una oportunidad colaboró imprimiendo cancioneros para la procesión. Sin embargo, dado que estos fueron entregados muy cerca de la hora de la procesión, los hermanos decidieron que al año siguiente los realizarían por cuenta propia. Empero, el exalcalde contribuyó también realizando las gestiones pertinentes para prestarles una camioneta y un vehículo de Seguridad Ciudadana que pudiera resguardar a los hermanos y devotos durante todo el recorrido procesional, apoyo que logró mantenerse más allá de su administración.

Acceso a fondos públicos concursables

Entre los años 2011 y 2012, la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago postuló a un fondo del Consejo Nacional de la Cultura y las Artes [CNCA], en la línea “Financiamiento de iniciativas culturales comunitarias” (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 24 de mayo de 2016), con el fin de obtener recursos para financiar la procesión. El proyecto resultó elegido y recibieron cerca de dos millones de pesos, con los cuales pudieron cubrir parte de los gastos de la procesión.

Tomando como base la propuesta anterior, el CNCA y el Ministerio de Cultura del Perú realizaron en conjunto un documental

titulado *Y unidos todos como una fuerza. El Señor de los Milagros en Chile*, que formaba parte del Proyecto Patrimonio Migrante Perú, mediante el cual se buscaba elaborar un registro del patrimonio cultural inmaterial de los habitantes peruanos en los barrios Yungay y Brasil, con especial énfasis en las procesiones religiosas. Con este fin, se hizo un registro de los preparativos y el desarrollo de la procesión, destacando la importancia de la hermandad del Señor de los Milagros y de la hermandad de San Martín de Porres, en la consolidación del culto en Chile. Dicho documental fue presentado el año 2014 en el Museo de la Memoria ante más de ochenta personas, entre las cuales se encontraba el entonces embajador del Perú en Chile, Carlos Pareja, quien explicó que la devoción al Señor de los Milagros “es parte indesligable del patrimonio cultural del Perú y su identidad nacional. Esta poderosa devoción ha trascendido fronteras y ahora es experimentada por fieles de distintos países como resultado del esfuerzo y organización de los migrantes peruanos” (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 16 de agosto de 2014). Junto con esto, el 18 de diciembre de 2014, la entonces ministra de Cultura de Chile, Claudia Barrattini, presentó en el ex-Congreso Nacional el libro que lleva por título el mismo nombre del documental. El lanzamiento se realizó durante la primera versión del Seminario Interculturalidad, Inclusión Social y Migración, organizado por el Consejo de la Cultura, el Ministerio de Desarrollo Social, el Senado de la República y los municipios santiaguinos, en el marco de la celebración del Día del Migrante (Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio, 18 de diciembre de 2014). Al respecto cabe mencionar que, si bien las bases de las convocatorias del CNCA son de acceso público y se pueden descargar desde su página web, donde también se realizan las postulaciones, nos parece intuir que la difusión de esta y otras convocatorias está algo fuera del alcance de asociaciones como la hermandad de Quilicura, por varios motivos. Primeramente, ya que parte de sus integrantes poseen un menor grado de formación académica que los miembros de la hermandad de Santiago, por lo

que la existencia de estos concursos y fondos podría escapar de su conocimiento. A esto se suma el escaso contacto que tienen con las autoridades diplomáticas peruanas en Chile, quienes suelen ser las más interesadas en dar a conocer los aportes de los migrantes y quiénes sí podrían familiarizarlos con este tipo de financiamientos ligados al ámbito de la cultura. Más aún, y siguiendo esta misma línea argumental, nos atrevemos a sugerir que el CNCA también es en parte responsable de esta suerte de asimetría de poder, puesto que avaló un proyecto que tenía como fin dar a conocer los aportes culturales de las comunidades de migrantes peruanos al país, desconociendo u omitiendo la importancia de la hermandad de Quilicura, en la difusión del culto en la zona norte de Santiago.

Relaciones de poder en torno a las procesiones: distribución espacial, roles de género y homenajes

La procesión organizada por la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago tiene lugar el último domingo de octubre (fecha que coincide con la salida principal de las Nazarenas) y como punto de partida la Catedral Metropolitana —principal símbolo del poder eclesiástico en Chile— ubicada en plena Plaza de Armas, centro de la ciudad, muy cerca de otros edificios que representan los principales poderes como el Ministerio de Hacienda, el de Justicia y el de Relaciones Exteriores. Previo a la procesión, se realiza una misa en la catedral, luego de la cual tiene lugar el rito procesional. Durante este, se puede observar que cada uno de los actores ocupa un espacio físico y simbólico determinado. Encabezando la procesión se encuentra el grupo de cantoras y sahumadoras, quienes son las encargadas de entonar los himnos en honor al Cristo Morado y de purificar los lugares por los que va pasando la imagen. En señal de penitencia, caminan de espaldas al grupo durante todo el recorrido y mirando siempre de frente la imagen del Señor de los Milagros. Asimismo, y tal como sucede en

Lima, tienen prohibido cargar el anda, puesto que es una función que le compete exclusivamente a los hombres.

Siguiendo a este grupo de mujeres, se localizan al centro de la procesión los hermanos cargadores, responsables de portar el anda sobre sus hombros y de trasladar la imagen desde la catedral a la Parroquia Latinoamericana. Entre estos se encuentran los miembros de la hermandad y otros hombres invitados especialmente para realizar la importante tarea del carguío (autoridades civiles y eclesiásticas, miembros de otras hermandades, etcétera) quienes deben concentrarse para resistir el peso que llevan sobre sus hombros y mantener un ritmo fijo durante todo el recorrido.

Rodeando a la imagen y a los cargadores, se encuentra un segundo grupo de hermanos. Estos portan cuerdas y son responsables de resguardar la imagen, demarcando el espacio y evitando que la gente se acerque mucho a ella. No obstante, nos parece intuir que las cuerdas son utilizadas también para delimitar una suerte de frontera simbólica entre los miembros de la hermandad y el resto de los participantes, quienes se localizan detrás de la imagen. Luego, se localiza la banda de músicos, encargada de marcar el ritmo durante la procesión y finalmente, el resto de los fieles o curiosos transeúntes que se suman a la procesión.

Imagen 1. Procesión de Santiago



Fuente: Elaboración propia (2014).

En lo que respecta a los roles de género, los miembros de la hermandad de Santiago cumplen a cabalidad con las normativas tradicionales impuestas por la hermandad de las Nazarenas, que indican que las mujeres que forman parte de la hermandad solo participan de la procesión como sahumadoras o cantoras.

Dentro del recorrido procesional, tienen gran importancia los homenajes que se realizan en honor al Señor de los Milagros. Para ello, la hermandad exige que las solicitudes se presenten con anticipación, ya que los cofrades deben cumplir con un determinado cronograma durante el recorrido. En su mayoría, estos son realizados por miembros de importantes instituciones públicas ligadas al ámbito de la salud, la política local y la seguridad nacional, como es el caso de la Posta Central, la Municipalidad de Santiago y los Bomberos (*Revista Nazarenas*, 2015, p. 32). De igual manera, encontramos significativos homenajes por parte de otros actores que escapan a la lógica institucional del poder, como sucede en el caso del dueño de

un conocido restaurante peruano llamado Donde Guido, o de parte de los hinchas del Club Deportivo Alianza Lima.

Empero, uno de los homenajes que más llamó nuestra atención fue el que durante algunos años realizó la Asociación de Damas Peruanas. La mayoría de estas mujeres están casadas con exitosos hombres de negocios peruanos; se encontraban adecuadamente vestidas para la ocasión y habían armado un altar con flores y objetos religiosos de gran calidad y valor, que contrastaban con la sencillez de la imaginería religiosa de los otros homenajes.

Imagen 2. Homenaje de la Asociación de Damas Peruanas



Fuente: Elaboración propia (2014).

Imagen 3. Homenaje frente a la Posta Central



Fuente: Elaboración propia (2014).

Por otra parte, en el caso de la procesión que realiza la hermandad de Quilicura, esta tiene lugar el primer domingo de octubre y como punto de partida y llegada la parroquia Juan Pablo II, emplazada en una zona residencial de la comuna. Tiene gran relevancia a nivel local, puesto que recibe y acoge a un importante número de comunidades migrantes de la zona.

Previo a la procesión se realiza también una misa dentro de la iglesia, tras la cual se da inicio al recorrido procesional. Es encabezado por el grupo de hermanas cantoras y sahumadoras, quienes caminan de espaldas para poder mirar de frente la imagen del Señor, entonando himnos y purificando el camino, a ellas les siguen los hermanos cargadores con la imagen. Al respecto, cabe precisar que en vista de que el número de hermanos es considerablemente menor que en el caso de la hermandad de Santiago, varios hombres

externos a la hermandad participan del carguío. Finalmente, y tras los cargadores del anda, se localiza la banda musical que suele ser la misma que acompaña a la procesión de Santiago, pero que en este caso viste de manera más informal.

En lo que respecta al resguardo de la imagen, la hermandad de Quilicura no rodea el anda con cuerdas, por lo que tanto los hermanos y hermanas como las personas devotas, pueden caminar libremente al lado de la imagen. Es decir, en esta procesión parecen desdibujarse las diferencias entre los actores que participan del rito, al no existir jerarquías en cuanto a la utilización del espacio.

Imagen 4. Procesión de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2016)

No obstante, uno de los ámbitos en el que se manifiesta mayormente cómo operan diferentes lógicas y relaciones de poder tiene relación con la presencia y el rol desempeñado por las mujeres. En la procesión de Quilicura se les reconoce un radio de acción bastante más amplio, ya que las hermanas y devotas no solo participan entonando cantos y purificando el camino con inciensos, sino también como parte del carguío. Producto de ello, nos atrevemos

a sugerir que en este hecho se estaría produciendo una triple resistencia a la posición tradicional defendida por la Hermandad de las Nazarenas y la hermandad de Santiago: 1) el anda es cargada por mujeres; 2) las mujeres cargadoras pueden participar o no de la hermandad, y 3) no se exige vestimenta formal ni llevar el hábito morado, ya que solo basta con manifestar interés en cargar la imagen.

Imagen 5. Procesión de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2016).

Como señalamos anteriormente, durante el desarrollo de la procesión fieles y devotos realizan diversos homenajes al Señor de los Milagros. En el caso de la procesión de Quilicura, el número de homenajes es bastante menor que en el de Santiago. Estos son realizados principalmente por vecinos del sector, puesto que aquí no se hacen presentes muchos representantes de instituciones públicas. Si bien los miembros de la hermandad otorgan preferencia a los homenajes solicitados con anticipación, ellos están dispuestos a realizar una o más paradas adicionales, en caso de que vayan surgiendo homenajes espontáneos y pequeños altares.

Imagen 6. Procesión de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2016).

Presencia de autoridades eclesiásticas y diplomáticas

Una de las mayores diferencias que podemos observar entre las procesiones de Santiago y Quilicura es la relación con la presencia o ausencia de autoridades civiles y eclesiásticas, tanto peruanas como chilenas. En el caso de la procesión de Santiago, participan de la misa en la catedral el cardenal chileno en ejercicio, diferentes obispos del Perú, así como el cónsul y el embajador del Perú en Chile. Por el contrario, en el caso de la misa que se realiza en la parroquia Juan Pablo de II de Quilicura y en la posterior procesión por algunas calles de la comuna participan principalmente sacerdotes de dicha comunidad religiosa y solo en algunas oportunidades algún obispo peruano o el cónsul del Perú en Chile, puesto que el embajador normalmente se excusa de participar. Sin embargo,

la autoridad que sí se hace presente en la misa y en la procesión de esta comuna es el exalcalde Juan Carrasco.

Todo ello nos permite entrever que mientras la procesión organizada por la hermandad de Santiago parece contar con el respaldo y el reconocimiento de las principales autoridades diplomáticas peruanas en Chile, así como también de parte importante de la Iglesia católica de ambos países, no sucedería lo mismo con la procesión de Quilicura, donde su presencia ha sido esporádica e inusual. Esto se ve corroborado también por el hecho de que cuando el cuerpo diplomático peruano en Chile realiza eventos sociales como la celebración de fiestas patrias, solo se invita al directorio de la Hermandad del Señor de los Hermanos de Santiago y jamás a algún representante de la hermandad de Quilicura.

Objetos e imagería religiosa

La hermandad de Santiago posee una imagen y un anda, que son copias idénticas de las originales. El lienzo principal presenta por el frente la imagen del Señor de los Milagros y, por detrás, la imagen de la Virgen de la Nube; este mide un metro y medio por un metro de ancho, y se encuentra rodeado por treinta y tres rayos bañados en oro de veinticuatro quilates. En lo que respecta al anda, esta es de madera de cedro y tanto en su parte delantera como en su parte trasera, posee cuatro varas cubiertas por una plancha plateada y repujada a mano, rodeadas por cordones de sogas enchapados en oro de veinticuatro quilates. En cada uno de ellos hay una jardinera calada y enchapada en plata, tras la cual se encuentran cinco portacirios. En conjunto, el anda y la imagen pesan cerca de una tonelada, por lo que durante la procesión debe ser cargada por treinta y seis hermanos.

Imagen 7. Procesión de Santiago



Fuente: Elaboración propia (2016).

Imagen 8. Procesión de Santiago



Fuente: Elaboración propia (2014).

Por su parte, la hermandad de Quilicura posee una imagen y un anda muy similar a las de las Nazarenas, pero no una réplica exacta, puesto que ello supone un alto costo que no están en condiciones de asumir. El lienzo principal presenta en su parte delantera la imagen del Señor de los Milagros, e inicialmente una imagen de la Virgen de la Nube.

El lienzo mide un metro veinte por ochenta centímetros y se encuentra rodeado por treinta y tres rayos enchapados en pan de oro. En lo que respecta al anda, esta también es de madera (de menor calidad) y tanto por delante como por detrás, posee cuatro cirios y dos ángeles, además de unos cuantos pendones, uno de los cuales posee un texto que dice “Unidos por la misma fe”. Puesto que el anda y la imagen son más livianas, el carguío es realizado por un grupo de personas más pequeño, aproximadamente por catorce personas.

Imagen 9. Procesiones de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2017).

Imagen 10. Procesiones de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2017).

Tal como señaláramos anteriormente, la elaboración de objetos e imagerie religiosa como el lienzo del Señor de los Milagros o el anda de madera sobre el cual se posa la imagen implica un importante gasto de dinero. Esto no solo por el tipo de materiales que se utilizan, sino principalmente porque en Chile es muy difícil encontrar gente especializada en esos trabajos, por lo cual se les termina encomendando a alguno de los talleres de artistas en Lima o en Cusco, para luego gestionar su traslado desde Perú a Chile.

En el caso de la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, podemos observar que, dada su estrecha cercanía con las altas esferas de la Iglesia católica chilena, el cardenal Francisco Javier Errázuriz realizó una serie de engorrosas gestiones el año 2000 para facilitar el traslado de la imagen y un anda idéntica a la original desde el puerto del Callao al de Valparaíso y posteriormente por vía terrestre desde Valparaíso a Santiago. A esto se sumó la ayuda brindada por la Embajada del Perú en Chile, quien agilizó los trámites aduaneros para que ambos objetos pudieran hacer su ingreso sin problemas al puerto. Sin embargo, y pese a que la hermandad de Quilicura también solicitó a un grupo de artistas peruanos la

elaboración del lienzo y del anda, no recibió apoyo alguno por parte de los representantes del poder religioso y político. Por este motivo, debieron realizar el traslado de ambos objetos por cuenta propia, mediante la ayuda de algunos hermanos que viajaron al Perú.

Junto con ello, nos parece importante mencionar que el año 2016 la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura realizó una importante modificación en el lienzo procesional. En reemplazo de la Virgen de la Nube (virgen migrante) se incorporó la imagen de la Virgen del Carmen, patrona de Chile y del Ejército chileno (virgen local). Mediante esto, la hermandad deja entrever su genuino interés y conocimiento de los referentes identitarios locales (en materia religiosa), para así tocar el corazón de los chilenos. Empero, al mismo tiempo, toma también distancia de la conformación tradicional del ícono religioso y de la posición defendida por las principales autoridades de la hermandad de Santiago, estableciéndose una estrecha relación entre el Señor de los Milagros, representante del Perú, y la Virgen del Carmen, representante de Chile.

Imagen 11. Procesión de Quilicura



Fuente: Elaboración propia (2017).

Uso político de las imágenes

La relación antes mencionada no se limita únicamente a la instancia de la procesión tanto en Santiago como en Quilicura. Si bien la primera visita del Cristo Nazareno a la Virgen del Carmen en Maipú se produjo el año 2000, para el Jubileo, una visita especial tuvo lugar el año 2008, en el contexto de la demanda por delimitación marítima interpuesta por Perú en la Corte Internacional de Justicia de la Haya. Ese año, el sacerdote Carlos Cox de Maipú participó de la procesión al Señor de los Milagros de Santiago con la estación “El encuentro de la madre con el hijo” donde la Virgen del Carmen le rinde homenaje al Señor. En dicha oportunidad, el entonces embajador Hugo Otero le comentó: “Padre, yo creo que, a la larga, esta celebración va a ser la gran celebración de la unidad entre Perú y Chile” (*Revista Nazarenas*, 2012, p. 7).

Imagen 12. Estación “El encuentro de la madre con el hijo”. Procesión de Santiago



Fuente: Elaboración propia (2014).

Un mes después, el entonces comandante general del Ejército del Perú, Edwin Donayre, expresó extraoficialmente en un video subido a YouTube:

Tengan la confianza que nosotros no vamos a dejar pasar en esta situación difícil a nuestros vecinos del país del sur. He dado la consigna acá: chileno que entra no sale, o sale en cajón, y si no hay los suficientes cajones, saldrá en bolsa plástica, ¿no? (*El Mercurio*, 25 de noviembre de 2008)

Pese a que el expresidente Alan García declaró que no se trataba de una postura oficial del Gobierno peruano, el mensaje tuvo inmediatas repercusiones.

En vista de ello, el entonces embajador de Perú en Chile, Hugo Otero, le propuso al sacerdote Carlos Cox realizar una misa por la convivencia entre los pueblos (*Revista Nazarenas*, 2012, p. 7). Esta se realizó el 14 de diciembre de ese año en el Templo Votivo de Maipú y en ella participaron autoridades eclesíásticas y diplomáticas de ambos países, el excomandante en jefe del Ejército de Chile, Juan Emilio Cheyre y los miembros de la Hermandad del Señor de los Milagros de Santiago, quienes cargaron sobre sus hombros el anda con la imagen del Cristo Morado. Es decir, la imagen del Señor de los Milagros fue utilizada políticamente en medio de un momento de tensión diplomática para descomprimir el ambiente, y resignificada como un referente de unidad, dada la pertenencia a una misma comunidad religiosa, entre el pueblo chileno y peruano.

Consideraciones finales

El culto al Señor de los Milagros se presenta como una instancia propicia para visualizar y analizar la profunda devoción de los fieles, pero, también, las relaciones de poder que se articulan dentro de las hermandades, entre las hermandades y en torno a la procesión. Más aún, cuando los fieles peruanos se trasladan fuera de

las fronteras nacionales y reproducen en las sociedades a las que arriban tanto instituciones como prácticas devocionales.

En lo que respecta a las instituciones, la Iglesia católica se estructura en base a una jerarquía claramente determinada en la que destacan pequeñas unidades, como es el caso de las cofradías o hermandades, encargadas de la difusión y consolidación de devociones de carácter popular. Dichas hermandades, a su vez, se estructuran a partir de cargos y funciones específicas, pero, también, sobre la base de un sistema de normas y deberes que los miembros del grupo deben cumplir: participar de las procesiones que se realicen en honor a los santos patrones, mantener un comportamiento correcto y adecuado en las actividades públicas, asistir a una determinada cantidad de reuniones en el año, aportar un monto mensual para el mantenimiento de la organización, entre otros.

En cuanto a las prácticas religiosas, como es el caso de las procesiones, la asimetría del poder se manifiesta a través de otros canales: en disputas intergrupales por el control de la procesión, en la mayor o menor cercanía física de los participantes respecto a la imagen religiosa, en los roles o funciones determinados en base al género, en el uso de vestimenta diferenciada entre los hermanos y resto de los fieles, en cómo se utiliza el espacio público, entre otros.

Esta diferencia con el “poder central” se explica, primeramente, dada la lejanía con la sociedad de origen, que les otorga cierta autonomía para establecer nuevas jerarquías, normas y prácticas. Segundo, porque al realizarse las procesiones en un espacio público regido por normas diferentes a las del país del origen, cambia también el uso que se hace del mismo y la duración de los recorridos. Tercero, porque al diluirse la presencia y autoridad de la hermandad original, responsable de la consolidación del culto en la sociedad de origen, la hermandad más antigua en la sociedad de destino tiende a auto atribuirse el control oficial de la devoción. Esto provoca conflictos con las otras hermandades, quienes, al no sentirse reconocidas y validadas por esta, realizan acciones de

resistencia como modificar el uso de las imágenes o ampliar el rol de las mujeres dentro de la procesión.

En el caso de la hermandad de Santiago, esta se ha mostrado muy apegada a cumplir las directrices transmitidas desde Lima, muy reticente a ejecutar cambios sustantivos a nivel de la procesión, como también muy hermética para brindar información precisa a otras hermandades, respecto a cómo constituirse como hermandad. Por el contrario, la hermandad de Quilicura se ha mostrado más receptiva a realizar cambios y adaptaciones acordes a la realidad local, para acercar la devoción al pueblo chileno. Un claro ejemplo es la incorporación de mujeres en el carguío, ya sean hermanas o devotas (incluso si no visten el hábito morado) como también la utilización de advocaciones locales como la Virgen del Carmen, en reemplazo de la Virgen de las Nubes.

Lo anterior ha sido visto con desconfianza por parte de la hermandad de Santiago y el arzobispado, quienes perciben este tipo de prácticas como una suerte de subversión a la tradición nazarena. A partir de ello, tienden a configurarse dos formas distintas de vivir la fe y de identificación religiosa: una más rigurosa, apegada a la rigidez de las prácticas tradicionales (hermandad de Santiago) y la otra, flexible a adaptaciones, como es el caso de la Hermandad de Quilicura.

Por este motivo nos atrevemos a sugerir que las principales autoridades civiles y eclesíásticas del Perú estarían reconociendo en la práctica la existencia de hermandades y creyentes de primera y segunda categoría, puesto que los devotos de Quilicura no reciben los mismos reconocimientos y regalías que los devotos de Santiago.

Conforme a esto, y como bien señala Foucault (1988, pp. 15-16), el ejercicio exitoso del poder no dependería tanto de quién lo ejerce, sino más bien de las estrategias utilizadas por los diferentes actores para aplicarlo o mantenerlo.

Bibliografía

Álvarez Calderón, María Rosa. (2016). Ofrendas y homenajes. En Ramón Mujica, *El Señor de los Milagros: historia, devoción e identidad*. Lima: BCP.

Arancibia, Juan. (2010). *El concepto de poder en la obra de Michel Foucault*. [Tesis para optar al Grado de Magíster en Filosofía], Facultad de Filosofía y Humanidades, Universidad de Chile.

Barelli, Ana Inés, y Hurtado, Paula. (2021). Movilidades y traslados devocionales en la frontera argentino-chilena. Actualizando debates sobre territorios, migraciones y religiosidad. En Alfredo Azcoitia, María Andrea Nicoletti y Mariano Lanza (dirs.), *Araucanía Norpatagonia III. Tensiones y reflexiones en un territorio en construcción permanente*. Viedma: Editorial UNRN.

Béjar Rivero, Héctor, y Álvarez, Magno. (2010). Las polladas: una estrategia de supervivencia en época de crisis económica y política. Lima, 1980-2003. *Investigaciones Sociales*, 14 (24), 259-283.

Benito Rodríguez, José Antonio. (5 al 8 de septiembre de 2013). La devoción al Señor de los Milagros, patrimonio inmaterial del Perú, *Simposium (XXI Edición)*, vol. II, pp. 81-842. San Lorenzo del Escorial.

Consejo Nacional de la Cultura y las Artes de Chile / Ministerio de Cultura del Perú (2014). *Y unidos todos como una fuerza. El Señor de los Milagros en Chile*.

Cubides Delio, José, y Bortolotto, Idenilso. (2013). Fe y catolicismo popular de los migrantes latinoamericanos en Santiago de Chile. Apuntes para la comprensión de la fe itinerante desde la perspectiva del Incami en la Parroquia Personal para los Migrantes Latinoamericanos de Santiago. En Verónica Correa, Idenilso Bortolotto y Alain Musset, *Geografía de la espera. Migrar, habitar*

y trabajar en la ciudad de Santiago de Chile, 1990-2012. Santiago: Uqbar editores.

Chávez, Valentina. (2012). *Sincretismo y festividades religiosas. Inmigrantes peruanos y bolivianos en Santiago de Chile*. [Tesis para optar el Título de Antropóloga]. Universidad Academia de Humanismo Cristiano.

De Trezignies, Fernando. (2016). La expansión nacional e internacional de la devoción. En Ramón Mujica. *El Señor de los Milagros: historia, devoción e identidad*. Lima: BCP.

Foucault, Michael. (1979). *Microfísica del poder*. Madrid: Editorial La Piqueta.

Foucault, Michael. (1991). *El sujeto y el poder*. Bogotá: Carpe Diem Ediciones.

Foucault, Michael. (1980). *Poder / Conocimiento: entrevistas y otros escritos seleccionados (1972-1977)*. Brighton: Harvester.

Foucault, Michael. (1988). El sujeto y el poder. *Revista mexicana de sociología*, 50 (3), 3-20.

Foucault, Michael. (1991). *Las redes del poder*. Buenos Aires: Editorial Almagesto.

Foucault, Michael. (1999). *Estrategias de poder*. [Vols. I y II]. Buenos Aires: Paidós. Foucault, Michael. (2000). *Defender la sociedad. Curso en el College de France (1975-1976)*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michael. (2006). *Seguridad, territorio, población. Curso en el College de France (1977-1978)*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, Michael. (2012). *El poder, una bestia magnífica: Sobre el poder, la prisión y la vida*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.

Facebook de la Hermandad del Señor de los Milagros de Quilicura. <https://www.facebook.com/Hermandad-Del-Se%C3%B1or-De-Los-Milagros-De-Quilicura-645386045565405/?fref=ts>

Godoy, Milton y Rosas, Claudia. (2013). Devociones compartidas: el culto a Santa Rosa y al Señor de los Milagros en Lima y Santiago de Chile, siglos XIX y XX. En Sergio González y Daniel Parodi. *Las Historias que nos unen. Episodios positivos de las relaciones peruano-chilenas, 1810-2010*. Santiago: Ed. Ril.

Hurtado López, Paula. (2014). Un milagro migrante. Aproximaciones al culto al Cristo de Pachacamilla en Santiago de Chile. En Lená Medeiros de Menezes, Hugo Cancino Troncoso y Rogelio de la Mora (orgs.), 161. *Intelectuais na América Latina [recurso eletrônico]: pensamento, contextos e instituições. Dos processos de independência à globalização*. Río de Janeiro: UERJ / LABIME.

Hurtado López, Paula. (2015). Migrantes peruanos y religiosidad popular: itinerario de acogida, adaptación e integración del culto al Señor de los Milagros en la comuna de Quilicura (Santiago, Chile). *Revista cuaderno de trabajo social*, 1 (7), 125-150.

La República. (25 de mayo de 2019). La fe en el Señor de los Milagros se extiende hasta la Antártida. <http://larepublica.pe/impres/sociedad/707969-la-fe-en-el-senor-de-los-milagros-se-extiende-hasta-la-antartida>

La República. (8 de octubre de 2019). Señor de los Milagros: ¿Cómo formar parte de las cuadrillas durante la procesión? <https://larepublica.pe/sociedad/2019/10/07/hermandad-senor-de-los-milagros-requisitos-para-ingresar-como-formar-par-te-de-los-cargadores-y-cuadrillas-como-ser-par-te-de-las-sahumadoras-y-cantoras-atmp/>

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. (16 de agosto de 2014). Consejo de la Cultura fortalece línea de trabajo con comunidades migrantes. <http://www.cultura.gob.cl/>

eventos-actividades/consejo-de-la-cultura-fortalece-linea-de-trabajo-con-comunidades-migrantes/

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. (18 de diciembre de 2014). Ministra de Cultura presenta libro elaborado conjuntamente por Chile y Perú sobre migrantes peruanos en Santiago. <http://www.cultura.gob.cl/ministro/ministra-de-cultura-presenta-libro-elaborado-conjuntamente-por-chile-y-peru-sobre-migrantes-peruanos-en-santiago/>

Ministerio de las Culturas, las Artes y el Patrimonio. (24 de mayo de 2016). Consejo de la Cultura abre convocatoria a iniciativas culturales comunitarias. <http://www.cultura.gob.cl/convocatorias/consejo-de-la-cultura-abre-convocatoria-a-iniciativas-culturales-comunitarias/>

Montbrun, Alberto. (2010). Notas para una revisión crítica del concepto de poder. *Polis. Revista de la Universidad Bolivariana*, 9 (25), 367-389.

Revista Nazarenas. (2012). (3), 7 y 12.

Revista Nazarenas. (2015). (5), 31-32.

Revista Nazarenas. (2016). (6), 3.

Revista Nazarenas. (2017). (7).

Revista Nazarenas. (2018). (8).

Paerregaard, Karsten. (2013). *Peruanos*

Paerregaard, Karsten. (2013). *Peruanos en el mundo. Una etnografía global de la migración*. Lima: PUCP-Fondo Editorial.

Toscano, Daniel. (2016). El poder en Foucault: "Un caleidoscopio magnífico". *Logos: Revista de Lingüística, Filosofía y Literatura*, 26 (1), 111-124.

Transmigración de la Iglesia Bautista Sueca

Samuel Pereira Valério

Introducción

La inmigración europea a otras partes del mundo ha ocurrido por diversas razones, y los inmigrantes se llevaron consigo su cultura, principios éticos, morales y la esperanza de lograr algo mejor lejos de su tierra natal. Este tránsito migratorio duró mucho tiempo, unos cincuenta años aproximadamente, propiciando una evacuación de millones de personas de muchas naciones. El historiador Lars Ljungmark (1976) nos ayudará demostrando cómo se desarrollaron las olas migratorias. Estados Unidos fue uno de los países que más inmigrantes recibió, incluidos los suecos, en el que nos centraremos en este artículo. El libro *E Deus fez crescer* (1977) expresará el linaje de John Ongman (1844-1931) que vivió en Estados Unidos durante veinte años. John Magnusson (1889-1958), biógrafo de Ongman, sacará a la luz al líder bautista. En los Estados Unidos, Ongman estudió teología y ha sido ordenado al ministerio, presidente de la Convención Bautista Sueca en los Estados Unidos. y estuvo vinculado al movimiento Holiness, del cual trajo nuevas canciones traducidas del inglés, por lo que tuvo una vida eclesiástica muy activa, como lo presenta Ernst W. Olson (1908). Después de

su regreso a Suecia y de asumir el pastoreo de la Iglesia Filadelfia de Örebro en 1889, donde trabajó durante veinticuatro años.

Nils-Eije Ståvare y Tommy Wasserman (2008) narran cómo Andrew Johnsson (1878-1965) estuvo vinculado al pentecostalismo y cómo llegó a Suecia, llevando el mensaje pentecostal. Desde la ciudad de Örebro, Erik Jansson (1885-1971) fue enviado al sur de Brasil para trabajar entre inmigrantes suecos. Leif Ekström y Marciano Kappaun (2012) nos informan sobre el misionero recién llegado y las primeras obras de la Iglesia Bautista Sueca [IBS] en Brasil. Con la llegada de Jansson y de la IBS al Brasil en 1912 se inició un tipo de pentecostalismo hasta entonces desconocido, que se estableció entre los colonos suecos en Guarani, RS. El pentecostalismo de inmigración, una transmigración del movimiento pentecostal sueco, que tiene sus propias especificidades y dinámicas.

Diversas razones contribuyeron para que millones de europeos dejaran sus tierras y se aventuraran a otros continentes. El hambre, la pobreza y las enfermedades determinaron la decisión de romper los lazos étnicos y familiares para hacer frente al nuevo momento. Enfrentar lo desconocido, conocer y convivir con otra cultura, aprender un nuevo idioma han sido algunas de las diferencias y desafíos de los europeos en América.

Ljungmark (1979, pp. 6-7) propone tres oleadas de inmigrantes a los Estados Unidos que incluyen alemanes, británicos, italianos, austriacos, rusos, irlandeses, ingleses, escoceses y escandinavos. La primera ola de inmigración ha ocurrido en la década de 1840. Los intervalos entre las llegadas de los grupos fueron más cortos al comienzo del proceso. El segundo gran movimiento de inmigración ocurrió entre los años 1865 y 1873. En este período, muchos escandinavos ocuparon los estados de Illinois, Wisconsin, Iowa y Minnesota. La tercera y mayor etapa ocurrió entre los años 1880 y 1893. A lo largo de este tiempo, el número de personas ascendió a 7,3 millones. Esta ha sido la última de las “olas de inmigración”. Las fronteras del oeste americano se extendían hasta los estados

de Colorado, Nebraska, Kansas y Dakota, que se convirtieron en refugios para muchos de los que se trasladaron de su país.

Específicamente, Ljungmark (1979, pp. 10-11) nos dice que, según los datos oficiales, un total de 1 122 292 personas inmigraron a América del Norte entre 1851 y 1930. Este número nos parece muy bajo, porque había muchos inmigrantes no registrados. Con la ayuda de las listas de pasajeros de los puertos de salida, los investigadores buscan actualmente determinar el número exacto de personas que partieron de Suecia. Sin embargo, esto no significa que la encuesta pueda presentar una situación correcta, pues las cifras de la lista anual de inmigración son engañosas porque registran a los hijos de suecos que nacieron en los Estados Unidos como inmigrantes. El dibujo histórico sobre la inmigración, que ahora se conoce a través de investigaciones, estimó aproximadamente cien mil personas no registradas en el período 1851-1930. Esto significa que hasta 1,25 millones de suecos inmigraron en ese período. La mayor cantidad de inmigrantes fue alrededor de seiscientos sesenta y cinco mil adultos y setecientos mil niños residentes y nacidos, datos de 1910. Las cifras dan cuenta de un total de 1,37 millones, y se presta más atención en comparación con la población de origen sueco alrededor 1910, que entonces era algo así como 5,5 millones. En otras palabras, una quinta parte de la población de Suecia vivía en los Estados Unidos.

Según Ljungmark (1979, p. 12), por las estadísticas oficiales, cuatrocientos noventa y tres mil suecos inmigraron entre los años 1879 y 1894. Cuando la inmigración masiva llegó a su fin en 1930, los datos indican que alrededor del cuarenta por ciento de todos los suecos dejaron su país durante la década de 1880. En el apogeo de la inmigración a finales del siglo XIX fue el movimiento migratorio el que trajo las mejores condiciones de vida en Suecia, como en la década de 1870.

Síntesis da vida de John Ongman

Entre los suecos que inmigraron a los Estados Unidos en ese período, nos gustaría destacar a John Ongman (1845-1931). Nació en la aldea de Gisselåsens en el distrito de Ovikens, Jämtland, el 15 de noviembre de 1844, como el cuarto hijo de Nils y Maria Sköld. Aunque de origen muy pobre, Ongman heredó de sus padres una sólida educación religiosa, característica del precepto luterano, sin que esto venga, sin embargo, a configurar su formación genuinamente evangélica. El libro ... *E Deus fez crescer* (1977, pp. 10-11) nos dice que, en 1864, Ongman visita a un viejo amigo de la infancia, que era evangélico, que le habla de Jesús; luego Ongman se convierte a la fe bautista. El 4 de marzo es bautizado en las aguas de una bahía en el lago Storsjön por el pastor Sven Jonsson de la Iglesia Bautista en Kovra. Su bautismo tuvo lugar en un agujero abierto en el hielo, que para quienes vivían en un país cuya temperatura alcanzaba los quince grados centígrados bajo cero en invierno, no es obstáculo. En 1868, debido a las dificultades financieras en Suecia, Ongman se fue a los Estados Unidos. Cuando salió del agua, él mismo declaró: “El Espíritu Santo descendió sobre mí y llenó toda mi vida con el amor de Dios y la paz y el contentamiento en Dios” (Janzon, 2008, p. 68, en Magnusson, 1932, p. 22).

Durante el tiempo que vivió en los Estados Unidos, Olson dice (1908, p. 74) que el reverendo John Ongman sirvió a la iglesia como pastor entre 1875-1881 y entre 1885-1886, por un total de ocho años. Después fue a Chicago en 1868, pero pronto se trasladó a Minnesota, donde trabajó para su Iglesia en varios lugares por trece años, incluso en el pastoreo de la Primera Iglesia en St. Paul, donde estuvo en tres momentos distintos, por un total de diez años. Desde 1890, ha estado activo en la Iglesia Bautista de Suecia. El trabajo del Rev. Ongman en este país ha sido muy fructífero. Después de participar de la fundación de la Asociación General Bautista Sueca en 1879, trabajó como presidente por tres años, concluye Olson.

Ongman de regreso a Suecia

John Ongman tenía unos cuarenta y cinco años cuando regresó de Estados Unidos y asumió el pastorado en Örebro, donde pasó sus días más vigorosos en la Asociación Bautista Sueco-americana, influenciado por las experiencias espirituales que había tenido recientemente, (Valério, 2013, p. 40). Lleno de inspiración e ideas, aceptó el papel y los desafíos que tenía por delante. No sin contratiempos, pero con algunos resultados significativos, con implicaciones para la repercusión mundial de su obra.

En la primavera de 1889, Ongman hizo un viaje a su antigua ciudad natal, con la intención de visitar a su madre en la región de Jämtland, que para entonces era mayor. A su llegada, buscó al pastor Truvé en Gotemburgo, quien en 1868 había regresado de su tiempo de estudio en Hamilton, Estados Unidos. En su compañía, Ongman conoció a Erik Lund (1852-1933), un misionero bautista en España. Truvé convenció a Ongman de ir con él a Örebro, donde cooperaría en la Reunión Anual de las Asociaciones de Escuela Dominical en esa ciudad. En esa ocasión, se invitó a hablar a Ongman (la reunión se llevó a cabo en la capilla Betel) y su impresión no fue positiva. ¿Cómo era la situación en la iglesia en ese momento? Había crecido con fuerza en la década de 1880; sin embargo, dentro de ella hubo un grupo fuertemente influenciado por el mensaje del movimiento de santidad que, en Närke, catalizó la fundación de la Alianza de Santidad [HF] en 1887, narra Valério (2013, pp. 40-41). Por su influencia, surgieron tensiones y conflictos que culminaron en la crisis de 1888. Quince personas dentro de ese grupo abandonaron la iglesia para realizar un trabajo independiente. En este momento que Ongman realizó su primera visita.

Su mensaje de 1889, con un claro énfasis en la renovación espiritual, llamó la atención. Aunque su mensaje era el mismo que había llegado a esa iglesia y había causado separación, en el viaje de regreso desde Jämtland cumplió su promesa de visitar Örebro

(Valério, 2013, p. 41). Las visitas de Ongman influyeron mucho en la iglesia, especialmente después del despido del pastor Backmans (1839-1910). En octubre siguiente a la renuncia de Backmans, se le pidió a Ongman que asumiera el cargo de pastor de la iglesia, pero no aceptó de buena gana. Solo después de mucha resistencia, Ongman aceptó la propuesta en el verano de 1890.

A finales de octubre de 1890, Ongman llegó con su familia a Örebro. El presidente de la iglesia, el comerciante Göran Lindgren (1848-1922), en la primera reunión después de la llegada de Ongman, les dio la bienvenida y entregó el liderazgo al pastor Ongman. En este período, la iglesia tenía quinientos sesenta y ocho miembros. Comenzó una época de intenso trabajo, (Valério, 2013, pp. 41-42). Ongman introdujo nuevos cánticos traducidos del inglés y tomó la iniciativa de formar una unión nacional de jóvenes, con hombres y mujeres. Él también convocó reuniones de oración en toda la ciudad y distribuyó invitaciones impresas para la comunicación masiva antes de las reuniones. El resultado no tardó. Más de cien personas se bautizaron en el transcurso de un año. En el cuarenta aniversario de la iglesia, en 1894, la membresía ascendía a setecientos trece personas.

La predicación del nuevo pastor agradó a muchos miembros de la iglesia con respecto al crecimiento espiritual. Además de la predicación actual sobre la fe personal, el nuevo nacimiento, el bautismo y la membresía de la iglesia, Ongman enfatizó que el cristiano debe buscar una vida llena del Espíritu Santo, en santidad, de victoria sobre el pecado y de poder. Quizás por eso al poco tiempo de su llegada tomó la iniciativa de acercarse a ese grupo que había abandonado la iglesia en 1888. Luego de unos meses volvieron a reunirse en marzo de 1891. Después, él continuó la nueva iniciativa y se inició una obra de mujeres y la ayuda de la iglesia a los pobres. En el verano de 1891, se ha organizado un curso bíblico y en septiembre una conferencia de construcción, eventos que continuaron realizándose anualmente (Valério, 2013, p. 42).

Protopentecostalismo sueco

El biógrafo de John Ongman, Magnusson (1932) señala que las iglesias libres en Suecia estaban experimentando un avivamiento, un movimiento que precedió a lo que conocemos como el avivamiento pentecostal sueco. En muchas partes de Suecia hubo informes de que las iglesias celebraron grandes reuniones con un gran número de personas. La información de Noruega se refirió a la ocurrencia de avivamientos similares. El pentecostalismo encontró en Suecia un campo religioso favorable para su instalación y propagación. Este momento anterior se caracterizó como un *protopentecostalismo* sueco. Como en otras partes de Suecia y otros países escandinavos, en Örebro tuvieron lugar manifestaciones similares. En las últimas décadas del siglo XIX, la Iglesia de Filadelfia estuvo a la vanguardia de este movimiento en la ciudad, y la Örebro missionsskola fue un centro de reuniones y discusiones sobre el tema.

Magnusson narra la experiencia de una persona que supuestamente estaba *viviendo el mover do Espírito Santo* en Örebro:

En las últimas semanas vivimos un momento único en la historia de los bautistas en Örebro. Habría sido imposible hace unos años para cualquiera de nosotros creer que viviríamos este período. Esta es una respuesta a la oración de muchos y el resultado de mucha preparación previa. Los servicios se han llenado de gente y el Espíritu Santo ha estado presente poderosamente. El Señor nos ha hablado como antes, especialmente a los creyentes. Los servicios se han vuelto tan concurridos que están llenos de gente en todo momento y muchos tienen que volver a sus hogares, ya que ni siquiera es posible entrar a las iglesias. No son los predicadores extranjeros los que han ministrado en los servicios. Por lo tanto, creemos que es el Espíritu Santo quien ha estado trabajando en los servicios, dependiendo del amor fraterno que ahora también está presente. Vea que en años pasados el Espíritu Santo encontró un impedimento para trabajar en las

personas. El amor fraternal y la unidad agradan a los ojos del Señor [...] los pecadores han sido salvados. (1932, pp. 170-184)

En la concepción de Magnusson (1932), un nuevo tiempo en la historia de Filadelfia, en Örebro, comenzó después de estos eventos. Los cristianos bautistas se perdonaron unos a otros, cambiaron su comportamiento en la evangelización y buscaron que otros también se convirtieran a la fe bautista. A través de llamadas a las conferencias de construcción que se llevaron a cabo en la ciudad de Örebro, muchos se unieron a la iglesia. Las posteriores conferencias de construcción tuvieron un mayor significado para la iglesia y su desarrollo espiritual, y año tras año vino a participar una multitud cada vez mayor de todo el país. De los temas tratados en las conferencias, la mayoría se centró en la enseñanza de Jesús sobre la completa satisfacción por la fe. Destacamos un ejemplo para tener una dimensión de lo que estaba sucediendo.

En la conferencia de 1899, Magnusson cita los temas discutidos fueron, entre otros:

Nuestra entrega total a Dios; el Espíritu Santo dentro de nosotros; la condición de Laodicea: a) cómo se percibe, b) ¿es el cristianismo en la actualidad susceptible de caer en esta condición, y si es así, cómo se puede evitar?; la preparación de la novia (iglesia) para el regreso de Cristo; una vida cristiana victoriosa; sanidad divina: a) ¿esta verdad es vivida como debe ser por el pueblo de Dios?, b) ¿cuál es la razón por la que los creyentes no practican esta verdad?; la segunda venida de Cristo: a) ¿ha disminuido el interés por esta verdad en los últimos días? Si es así, ¿cuál es la razón? b) ¿Será una parte de los elegidos arrebatados primero o todos los creyentes serán arrebatados al mismo tiempo? (1932, p. 184)

Lo que vemos es un movimiento precedente y distinto de lo que se conoce como pentecostalismo a principios de 1900. Magnusson no señala que hubo experiencias extáticas, sin embargo, se percibe una dinámica diferente a la religiosidad practicada en las iglesias de Suecia en el mismo período histórico. Si, por un lado, tales

manifestaciones no pueden afirmarse, los títulos de las administraciones de la conferencia son similares a los temas tratados en los eventos pentecostales de principios del siglo XX, algo que puede indicar que estas manifestaciones fueron parte del ambiente experimentado.

Transmigración de la Iglesia Bautista Sueca

A petición de muchos evangelistas, dice Alvarsson (2012, p. 22), Ongman inició una escuela de formación para misioneros en 1908, la Örebromissionsskola (Escuela Bíblica Örebro), actualmente llamada Örebro Teologiska Högskola (Seminario Teológico de Örebro). A su debido tiempo, esto se convirtió en un período teológico de tres años en el seminario, que ya en ese primer momento estaba abierto a las mujeres; probablemente el primer centro de educación superior pentecostal del mundo. Este movimiento ha comenzado y, a pesar de la resistencia de otras Iglesias suecas (incluida la Iglesia Estatal Oficial Luterana), el pentecostalismo ha logrado expandirse, principalmente porque los jóvenes seminaristas que abandonaron la Örebromissionsskola querían ir a lugares remotos de Suecia y a otros lugares del mundo.

Con la llegada de estos misioneros a naciones como China, India, Congo y Brasil, por ejemplo, podemos afirmar que este movimiento pentecostal de migración se convierte en transmigratorio, proponiendo una nueva forma de evangelización con características propias y jugando un papel social importante, como en este caso, presenta una vocación para realizar un trabajo en el ámbito social entre los evangelizados.

Brasil a finales del siglo XIX

Uno de los principales acontecimientos fue la transición del imperio a la República el 15 de noviembre de 1889, con grandes incertidumbres futuras. Antes de que se completaran dos años de la proclamación de la República, apareció la primera Constitución republicana el 24 de febrero de 1891, inspirada en el modelo estadounidense, consagrando la república liberal federativa. Como señala Costa (2010, p. 252), desde mediados del siglo XIX los inmigrantes europeos comenzaron a llegar a Brasil en números crecientes. Principalmente entre 1870 y 1900, después de la abolición de la esclavitud, hubo un mayor flujo de inmigración. Más de seiscientos mil colonos italianos, portugueses, españoles y austríacos, sin contar los de otras nacionalidades, solo en el Estado de São Paulo.

Costa (2010) informa que, en el sur del país, en los Estados de Paraná, Rio Grande do Sul y Santa Catarina, el sistema de colonización se desarrolló de manera diferente. Otorgaron muchas tierras a los colonos. En el proceso, si bien fue distinto en ambos casos, el contingente inmigrante contribuyó al desarrollo de los centros urbanos y a una relativa expansión del mercado interno, estimulando las funciones urbanas. Prado Jr. (1933, en Costa, 2010, p. 453) dice que, según nuevas interpretaciones, la monarquía brasileña ya no podía resolver satisfactoriamente los problemas nacionales. La cuestión de la emancipación de los esclavos había perdido su prestigio al ser derrocado por una marcha militar.

Pentecostalismo de migración

El pentecostalismo que emigró de Estados Unidos se fundió con los movimientos de avivamiento ya existentes en suelo sueco. Ello fue decisivo para la consolidación del nuevo movimiento no solamente en Suecia, también en otros países de la región que se adhirieron

al pentecostalismo. La Iglesia Bautista Sueca llegó a Brasil en 1912, en Guarani (RS), como una tercera entrada al pentecostalismo. Ella tenía un espíritu sueco muy fuerte y se volvió importante porque inauguró el pentecostalismo de la migración (Valério, 2013, p. 100). Lo que llama nuestra atención es el intento de preservar sus lazos nacionales, los cuales tuvieron éxito. La razón de esto es porque mantuvieron sus costumbres y realizaron sus celebraciones religiosas y cívicas en su lengua nativa, lo que denota el esfuerzo por preservar sus hábitos y comportamientos. Hay muchos factores y perspectivas que deben ser explorados aún para comprender mejor el comienzo del pentecostalismo en Brasil.

Nils Persson escribió en carta publicada en el periódico sueco *Närkesbladet* el 10 de octubre de 1912, en la ciudad de Örebro:

Amigos cristianos, queremos agradecerles de todo corazón por recordarnos a los suecos en Brasil. El misionero Erik Jansson se acercó a nosotros. El 15 de septiembre, reunimos a más de cuarenta suecos para escucharlo presentar un estudio bíblico. Estamos muy agradecidos por la luz de la Palabra de Dios.

Poco más de un mes después de la llegada de Erik Jansson a la colonia, la breve carta citada demuestra el deseo espiritual y el anhelo de los colonos así como su gratitud a Örebromissionen (Misión de Örebro [ÖM]) por enviar al misionero. Otro hecho interesante en la Navidad de 1912 ha sido el izamiento de la bandera sueca en la colonia, como señalan Lars-Bertil Ekström y Leif Arthur Ekström (2012, p. 38), que denota el esfuerzo de preservación étnica. Los colonos le obsequiaron una silla de montar en la Navidad de ese año, ya que hasta entonces había usado sillas prestadas. La siguiente Navidad consiguió un caballo. La satisfacción de los colonos de tenerlo como líder espiritual es evidente para nosotros. Nos parece que la instalación de la IBS en Guarani (RS), por tanto, ha sido providencial, reviviendo la noción de comunión étnica y la preservación del *ethos* comunitario.

Los colonos suecos trajeron sus costumbres y, lo más relevante para nosotros, sus creencias, nos pone Valério (2013, p. 101). La

mayoría eran luteranos. Al llegar a Brasil, sus prácticas religiosas se vieron comprometidas, ya que los luteranos necesitaban un sacerdote para desarrollar sus ideas. Como la solicitud no fue concedida, los colonos no celebraron sus cultos por mucho tiempo. A pesar de la distancia, varios cristianos querían renovar los lazos espirituales que se habían formado en Suecia. La IBS se instaló en Brasil con el propósito de sacar a los suecos de esta *oscuridad espiritual*.

Las costumbres y creencias de los colonos suecos emigraron con ellos. Eran en su mayoría luteranos, pero no había ningún sacerdote para realizar sus celebraciones, a pesar de que solicitaron la ayuda de un religioso, en consecuencia, estuvieron sin sus prácticas religiosas por mucho tiempo. Incluso frente a esto, muchos cristianos querían retomar su espiritualidad tal como se les enseñaba en Suecia. La Iglesia Bautista Sueca se estableció en Brasil con este propósito. La Iglesia luterana ejerció influencia social en Suecia a principios del siglo XX. No someterse a esto incluía la ausencia de subsidios estatales y, en cierta medida, la gente se sentía perseguida religiosamente. Éste fue uno de los motivos, entre otros, que llevó a parte de la población sueca a emigrar. Parte de los inmigrantes se radicaron en Guaraní, RS, Brasil, donde encontraron mayor libertad para desarrollar sus prácticas religiosas y necesitarían de una persona religiosa que los dirigiera espiritualmente, algo que se concretó con la llegada de Erik Jansson a la colonia.

El concepto de *pentecostalismo étnico* o *pentecostalismo de migración* parece ser más adecuado para definir este tipo de experiencia religiosa, como lo explica Valério (2013, p. 101). En esta experiencia se resalta una característica interna: su homogeneidad étnica. Sin embargo, es difícil demostrar esta homogeneidad en términos históricos, excepto en grupos muy pequeños y específicos. La IBS se inscribe en el contexto del pentecostalismo étnico y siguió así durante muchos años. Hacer uso de conceptos genéricos y completos para describir la relación entre religión y etnia nos parece mucho más complejo. Primero es necesario hacer explícita la relación en cada caso específico.

El teólogo Lauri Emílio Wirth (1998, p. 157) afirma: “La importancia y significado de la dimensión religiosa en la definición de identidad étnica varía considerablemente de un grupo a otro y dentro del mismo grupo, y de un momento a otro”. Así, el movimiento es muy similar a lo que propuso el protestantismo étnico, o protestantismo de migración, como una forma de evangelización dentro del campo religioso brasileño. La IBS, siendo el primer representante de este tipo de pentecostalismo, al igual que otras iglesias fundadoras del movimiento pentecostal brasileño, trae como su mensaje central el avivamiento pentecostal, teniendo como tema principal el bautismo en el Espíritu Santo. Entre las principales manifestaciones espirituales se encuentran el hablar lenguas, la profecía y la sanidad.

La principal preocupación de la IBS era cuidar espiritualmente a los colonos suecos. Jansson y ÖM decidieron fundar una escuela donde ellos aprendieran portugués y sueco, lo cual fue muy importante para la preservación de la identidad cultural de la colonia, como señala Valério (2020, p. 134). Al mismo tiempo, restringió la membresía de personas de otras etnias, estableciendo un obstáculo en el inicio de las IBS en Brasil. Esta estrategia puede haber sido un dato importante por su pequeño crecimiento, en comparación con el de CCB y AD, como señala Valério (2013, p. 102).

Ethos sueco

El sociólogo Max Weber (2004, pp. 130-131) al tratar de la Iglesia en su contexto histórico, la presenta como una institución de Estado y habla de la secta como no estatal, lo que podría representar un desafío al Estado y la subversión de un Estado político. En la concepción weberiana, la secta desentonaba con el estatuto religioso, pudiendo oponerse a un modelo presente y aculturado. La representación de la Iglesia Bautista en territorio sueco en el siglo XIX representa así una amenaza para la hegemonía luterana

en ese momento. Al mismo tiempo, la fragmentación interna entre los bautistas disminuyó el trabajo de la Iglesia estatal. Con la llegada del pentecostalismo, muchas Iglesias libres, incluidos los bautistas, se unieron al nuevo movimiento, lo que hizo que las luchas políticas internas fueran aún más constantes. Ser bautista siempre ha significado trabajar de manera autónoma, por lo que la Convención Bautista no podía interferir en las decisiones de las Iglesias locales de unirse o no al movimiento. En cierto sentido, esto dio mayor cohesión a los que no se adhirieron, pero al mismo tiempo, aquellos que adhirieron se distanciaron de la Convención Bautista, como ha sido el caso de la Iglesia Bautista de Estocolmo, del pastor Lewi Petrus, que ha sido pastor de Daniel Berg y Gunnar Vrigren. Alencar (2012, p. 26) afirma que ya había presencia sueca en Brasil antes de la llegada de estos misioneros.

Los primeros inmigrantes que llegaron a la aldea de Guarani (RS), nos dice Jansson (1941, p. 122), fueron los suecos, que transformaron los bosques en tierras aptas para la siembra. Su llegada a la región se inició en 1891. Después de los suecos, llegaron también los rusos y entre 1906 y 1913 llegaron los alemanes. En el estado de Rio Grande do Sul, también se establecieron algunas colonias suecas donde nació la Iglesia Bautista Sueca en Brasil. Esta Iglesia tenía un espíritu sueco muy fuerte al principio, ya que su desarrollo tuvo lugar entre los colonos de este país. El misionero enviado a Brasil estaba dispuesto a cuidar de ellos, pero el grupo terminó abriéndose y llegaron a la Iglesia nuevas etnias: alemanes, suizos y brasileños. Una frase del misionero Jansson (1941, p. 50) puede ejemplificar esta característica de la preservación del *ethos* podría ser esta: “Me gustaría que todo fuera lo más sueco posible”. Para Weber (2012, p. 269), razones aleatorias pueden servir como justificación para que ocurra el aislamiento monopolista. En el caso de la IBS, el primer objetivo era atraer a los colonos suecos a la espiritualidad perdida o abandonada después de llegar a Brasil. Al principio, ellos no deseaban ingresar a otros grupos étnicos. Los rasgos suecos todavía se sienten hoy día en la Convenção das Igrejas

Batistas Independientes-CIBI y muchos de los proyectos sociales son mantenidos por socios. Esta dependencia explícita todavía es más evidente hasta la década de 1970, cuando el CIBI comenzó a estructurarse de manera más autónoma. Incluso hoy, continúa Valério (2013, p. 107), muchos misioneros reciben apoyo financiero dentro de una asociación Brasil / Suecia, CIBI / INTERACT.

La educación como forma de catequesis para los suecos

Algo importante en la historia de la denominación ha sido la fundación de la escuela, que tuvo como característica el mantenimiento de la lengua sueca. Esta institución no fue creada solo para enseñar a leer y escribir sino también para realizar la catequesis de los alumnos. Tal modelo había sido utilizado previamente por protestantes históricos para llegar a personas católicas por la educación. Según Mendonça (2008, p. 151), el currículo debería ser destacado, aunque contuviera elementos propios del protestantismo, como la enseñanza de la Biblia y el catecismo de los diez mandamientos. Es muy probable que los suecos hayan tomado como ejemplo a otros grupos, lo que no es un demérito. Mendonça (2008, p. 152) también enfatiza que el objetivo fundamental era ofrecer un mínimo de educación como condición *sine qua non* para la introducción del protestantismo en la sociedad brasileña.

Ciertamente, al llegar a los de fuera de la colonia, los suecos tenían el mismo objetivo con respecto al protestantismo de migración, como afirma Valério (2013, p. 108). Comprendían que, acercándose a los niños, podrían llegar a los padres y, finalmente, a otros en la sociedad. Estas características no estaban presentes en el pentecostalismo clásico, pero fueron una de las principales preocupaciones del pentecostalismo de migración. Había alejamiento, pero había hegemonía en el mensaje que era predicado, al menos en los temas centrales. La estrategia utilizada por el pentecostalismo de migración no ha llevado el movimiento al número

de seguidores pretendido, todavía, mantuvo las mismas condiciones durante muchos años. Mientras que el movimiento pentecostal llegó a simpatizantes en todo Brasil, la IBS actuaba con los colonos, lo que resultó en un crecimiento lento.

En una parte de una carta enviada por la pareja Andersson al periódico sueco *Svenska Tribunen*, publicada en noviembre de 1911, se puede leer algo que expresa bien este sentimiento:

Cuando viajamos a Brasil hace diecinueve años, muchos eran creyentes, pero ahora no son nada. Con eso, los niños aquí se crían en una gran oscuridad y paganismo. Creemos que, si alguien viniera aquí y comenzara un movimiento espiritual, el Señor levantaría a las personas que regresarían a sí mismas nuevamente.

A principios del siglo XX, ser luterano en Suecia significaba formar parte de la Iglesia estatal, estar subvencionado por ella. Y más: unirse al clérigo luterano ciertamente abrió algunas puertas, expresa Valério (2013, p. 101). En contraste, ser bautista significaba un *separatismo espiritual* y una dependencia financiera de la Iglesia local, lo que hizo que las Iglesias libres en Suecia fueran vistas con sospecha. Esta fue sin duda una de las razones, entre muchas otras, que llevaron a los suecos a Brasil para trabajar en el campo, ya que encontraron una mayor libertad para sus prácticas religiosas fuera de Suecia. El movimiento de Iglesias libres en Suecia logró algunos avances, sin embargo, hubo presión de la Iglesia estatal sobre las demás, asfixiando a parte de la población que se apartó de este pensamiento. Los colonos suecos en Guarani permanecieron bien cerrados durante algún tiempo, pero con la llegada de Jansson y la implementación de la IBS, comenzó un nuevo período, en el que se reanudaron las prácticas religiosas y, posteriormente, se expandió lo que ahora viven, cierra Valério.

Inserción de la IBS como una tercera hebra pentecostal

Se reivindica que la IBS figura entre las Iglesias fundadoras del movimiento pentecostal brasileño, ya que su historia centenaria expresa, desde sus inicios, manifestaciones pentecostales en su seno. Cabe señalar que la IBS cuenta con el apoyo institucional de la ÖM, que financia su instalación y garantiza su supervivencia financiera durante muchos años. Considerando este aspecto, se puede decir que en el sentido señalado por Weber (2012), la IBS nace institucionalizada, es burocrática y tiene racionalidad económica, algo que le es otorgado por la propia misión sueca. Es posible señalar que la IBS, por su estructura, no disfrutó de inversión extranjera para llegar al público, ya que se centró en los colonos suecos como su prioridad.

Los estudios desarrollados sobre el fenómeno pentecostal cubren las macroestructuras religiosas, sin tomar en cuenta las microestructuras. En Brasil, los textos establecidos en la academia ya no corresponden con la realidad contemporánea. Evidentemente, tales pesquisas fueron fundamentales para la apertura de puertas al estudio del fenómeno pentecostal, sin embargo, se han vuelto obsoletas en la contemporaneidad.

Las diferentes clasificaciones elaboradas por Beatriz Muniz de Souza (1969), Francisco Cartaxo Rolim (1987), Paul Freston (1994), Ricardo Mariano (1999) y Leonildo Silveira Campos (1996, 2005 y 2010) no han considerado las Iglesias más pequeñas que surgieron como fruto de una composición, como señala Valério (2020, pp. 314-315). Mariano (1999) afirma que el término neoclásico se estableció porque no existe un “término mejor”. José Bittencourt Filho (1989, p. 27) nos señala un pentecostalismo autónomo. Por eso, es necesario tener una mirada más aguda para que podamos observar estos movimientos que huyen de las grandes denominaciones pentecostales, pero que actúan de manera comprometida en la búsqueda de sus fieles, así como de las grandes Iglesias

pentecostales. Toda elaboración tiene límites y los de los autores mencionados anteriormente, aunque de gran utilidad, también tienen lagunas. Estos vacíos, en pequeña medida, han sido llenados por pesquisadores internos o nativos, pero su investigación, además de ser reciente, expresa un pequeño grupo de estudio dedicados al estudio de las Iglesias pentecostales no catalogadas.

El ejemplo de la IBS tipifica el pentecostalismo marginal, ya que tiene su historia en la periferia de la historiografía del movimiento estudiado en la academia. La IBS tiene un papel numéricamente discreto, pero relevante, ya que opera en lugares donde CCB y AD tardaron décadas en establecerse. Lo relevante aquí es que este pentecostalismo que corre en otras esferas no ha sido catalogado, posiblemente por su invisibilidad numérica, pero su importancia es considerable cuando señalamos la estructura que tuvo incluso en los primeros años de operación en Brasil. Muchas de estas Iglesias surgieron y desaparecieron rápidamente, pero esto apunta a la falta de homogeneidad del pentecostalismo desde el principio (Valério, 2020, p. 313). Con la excepción de los investigadores internos, el pentecostalismo marginal no está catalogado, dice Valério. La posibilidad de tener otro tipo de Iglesia, pero profesando ser pentecostal, ya abre un abanico de nuevas alternativas para la situación en el campo pentecostal brasileño, transponiendo así las tipologías actuales y la rigidez analítica del pentecostalismo en nuestro territorio, concluye Valério. La Iglesia citada en este texto cae en esta categoría.

Poco después de su llegada, Jansson inició sus relaciones interpersonales sabiendo que podían abrir caminos para la comunicación y el desarrollo de las relaciones personales y el compartir de la fe bautista. Estas relaciones pueden ir en ambos sentidos, pero, en el caso de Jansson, se presentan como un mero servicio espiritual y nada más. Luego de recorrer la Laguna de Patos, llegaron a Porto Alegre. En el viaje entre Rio Grande y Porto Alegre, Jansson (1941, p. 34; Valério, 2020, p. 118) relata que conoció a un obispo de

la Iglesia episcopal, Lucien Lee Kingsolving. El obispo se alegró al saber que un misionero había llegado a Rio Grande do Sul.

En Porto Alegre, Jansson (1941, p. 34; Valério, 2020, pp. 118-119) afirma conocer la existencia de un buen hotel llamado Grande Hotel. Allí se enteró de que había suecos en la ciudad. Un joven conocía a un pintor llamado Andersson, pero no sabía su dirección. Jansson se presentó en el consulado. Finalmente logró encontrar la casa y Jansson se reunió con la familia. Se sorprendieron al recibir a un misionero sueco. El primer deseo de Jansson fue saber si había alguna obra misionera en la ciudad. Escuchó que la Iglesia episcopal en Norteamérica tenía un trabajo. El pintor Andersson conocía al pastor que se llamaba Américo Cabral y prometió ir a visitar la iglesia.

Para Clifford Geertz (2014, p. 72; Valério, 2020, p. 120), existe una diferencia entre disposiciones y motivaciones, siendo estas últimas cualidades vectoriales y las primeras escalas. Si bien los motivos tienen un molde direccional, un gran camino, que se produce en torno a ciertas consumaciones generalmente temporales, las disposiciones, a su vez, varían en intensidad y no conducen a ninguna parte. Es posible pensar que la llegada del misionero a Brasil trajo consigo las dos cuestiones planteadas por Geertz, ya que las motivaciones podrían legitimarse, primero, pensando en cuestiones espirituales y, después, en cuestiones sociales. En este sentido, las disposiciones y las motivaciones se cruzan para lograr un mayor efecto.

Antes de abandonar Porto Alegre, Jansson (1941, pp. 38-39; Valério, 2020 p. 120) le escribió a una sueca en Santa María (RS), Silvia Palmquist. Otro nombre de sueco en Ijuí era Per Hammarström. Jansson inició el viaje en tren por la mañana para llegar a Santa María por la noche. Observó que había barrios marginales hechos de bambú y arcilla (el misionero se refiere a casas de adobe), lo cual era nuevo para él. Llegó a Santa María de noche, muy cansado por el viaje, pero despertó cuando se encontró con el pastor de la Iglesia episcopal, quien lo llevó a su casa en un automóvil. Allí Jansson

se reunió con Silvia Palmquist. Llegaron a Cruz Alta, donde cambió de tren para llegar a Ijuí.

Jansson (1941, p. 39; Valério, 2020, p. 120) nos cuenta que llegó a Ijuí y, después de guardar su equipaje en el Hotel Glietz, fue a buscar a Per Hammarström. Los Hammarström se alegraron mucho de encontrar un misionero sueco, pero dijeron que Jansson no debería haber venido porque se perdería muchas cosas. Observando las plantaciones, había mucha caña de azúcar, pero lamentablemente toda se fue al alambique. Jansson intentó decirles que no estaba bien que un cristiano hiciera eso, pero así era como ganaban dinero, y si ellos no lo hacían, otros lo harían.

Después de dos días, Jansson (1941, p. 46; Valério, 2020, p. 121) salió de Ijuí en una carreta. Cuando él y el chico que lo acompañaba habían caminado unos setenta kilómetros, encontraron una pequeña casa que se suponía estaba en venta. En realidad, era un bar llamado Imbú. El segundo día estuvo muy lluvioso y los caminos estaban tan mojados que la tierra roja se pegaba a las ruedas y el carro pesaba mucho. Decidieron quedarse un día más. Al tercer día salió el sol. Salieron temprano y después de dos horas y media llegaron a Guarani. Después de más de cuatro horas, llegaron a la casa del sueco Olof Nilsson y su familia. El chico que lo acompañaba ya podría regresar a Ijuí. Jansson se iba a quedar con los Andersson, sin embargo, vivían más lejos que la carretera principal y, por eso, Jansson decidió detenerse en la casa de la familia Nilsson y pasar allí la noche. Al día siguiente, Jansson fue a casa de los Andersson y ellos estaban muy contentos con la llegada del misionero, diciendo: ¡Damos gracias a Dios por su dirección, una hora de gran alegría en la presencia del Señor!

Erik Jansson, poco a poco, pudo diagnosticar cómo se manejaban las cuestiones espirituales entre los colonos suecos y se establecían vínculos, principalmente a través de la etnia, que incluye el idioma. Cuando los suecos llegaron a Brasil, no había ninguna iglesia establecida en la región, según Ekström (2008, p. 40; Valério, 2020, p. 121), solo un sacerdote católico. Para los suecos, de

origen luterano, un sacerdote católico no podía ofrecerles algo que satisficiera sus necesidades espirituales. Parecía que las barreras del idioma eran casi insuperables y, poco a poco, los inmigrantes empezaron a perder los dictados de su fe. Algunos conservaban costumbres y oraciones de forma más reservada o familiar, pero poca práctica cristiana y ninguna actividad religiosa organizada. La formación de los colonos suecos había sido estricta y el código moral estaba establecido por la tradición luterana.

Parece que los suecos tenían el deseo de desarrollar su fe, aunque esta no cumpliera con todos los estándares religiosos en los que habían sido criados. La llegada a Brasil estableció un vacío espiritual de más de veinte años en la religiosidad de estos colonos, aunque algunos quisieron retomar su religiosidad, lo que terminó sucediendo más tarde. Las necesidades espirituales no eran posibles de satisfacer. No había pastor, ni capilla, iglesia ni escuela. Solo unos pocos inmigrantes que vivían en Porto Alegre tuvieron la oportunidad de enviar a sus hijos a las escuelas brasileñas, pero eran pocos. Esta falta de estructura colocó una barrera en el interés de cualquier organización misionera, además de comprometer el establecimiento de cualquier iglesia en ese período. Jansson (1941, p. 20; Valério, 2020, p. 122) relata que el misionero Frederik Fransson se enteró de la existencia de colonias suecas en Rio Grande do Sul durante un viaje a América del Sur en 1907. Fransson conoció a estos primeros suecos en Porto Alegre.

Las visitas de Fransson a las colonias se realizaron a finales de noviembre y principios de diciembre de 1907. En 1912, en Porto Alegre, Jansson (1941, p. 18; Valério, 2020, p. 122) conoció a un joven con quien comenzó a hablar de Dios y salvación: no se puede creer en la Biblia; recibimos una nueva Biblia, recibimos un Nuevo Testamento. El niño no sabía que el Nuevo Testamento era parte de la Biblia, pero creía que era algo nuevo que había aparecido. No sabía leer, pero repetía lo que le habían dicho personas sin responsabilidad. Jansson se refiere al joven, comparándolo con lo que dijo Job: Andan a tientas en las tinieblas y no tienen luz (se refería al texto

bíblico del libro de Job 12:25: “Andan a tientas en las tinieblas, sin luz; él hace ellos tambalean como borrachos”. Biblia, Nueva Versión Internacional [NVI]).

Tanto la necesidad expuesta por Fransson como el ejemplo citado por Jansson muestran una necesidad a satisfacer y esta necesidad iba más allá de las necesidades espirituales y religiosas: eran necesidades sociales, dice Valério (2020, p. 122). El analfabetismo era muy común, no solo en Brasil, sino también en Suecia. El ÖM encontró una estrategia que servía para ambos campos y el misionero Erik Jansson fue importante en el establecimiento del IBS, así como en la alfabetización de varios colonos. Salir de Suecia y llegar a otros lugares representó un intento de renacimiento social y espiritual. Socialmente, ahora se podría estar buscando una nueva oportunidad, un nuevo comienzo, a pesar de las dificultades que afrontamos. Espiritualmente, dejar Suecia atrás significaba ya no estar bajo la influencia de la Iglesia luterana, la Iglesia oficial del estado. Podríamos decir, por tanto, que se trataba de una cuestión de supervivencia social y espiritual.

El surgimiento de la Iglesia Bautista Sueca en Guaraní (RS)

El nacimiento de la Iglesia Bautista Sueca en Guaraní se produjo por la necesidad y deseo de parte de los pobladores suecos de la colonia, pues, aunque algunos adhirieron a la fe bautista, otros permanecieron como estaban (personas que practicaban sus oraciones en forma privada y familiar) y el resto ya no practicaba su religión. La mayoría de los colonos suecos tenían sus orígenes religiosos en la Iglesia luterana, como afirma Ekström (2008, p. 49; Valério, 2020, p. 122). Suecia a finales del siglo XIX era un país predominantemente luterano, aunque existían otras denominaciones religiosas que no tenían el protagonismo social del luteranismo. Janzon (2008, p. 59; Valério, 2020, p. 122) destaca a dos hombres, Olaus Fredrik Nilsson y Anders Wiberg, como precursores en el

desarrollo de la tendencia más radical de las Iglesias libres, allanando el camino para la instalación de los bautistas en suelo sueco. Por lo tanto, como la Iglesia bautista había llegado recientemente a Suecia, muchos colonos no habían tenido contacto con este tipo de religiosidad, que acabó ocurriendo solo en Brasil.

Erik Jansson (1941, p. 59) nos cuenta que llegó a Guarani después de un largo viaje y tenía trazado el camino que quería seguir: encontrarse con los colonos suecos y compartir con ellos la fe bautista, con el objetivo de consolidarlos religiosamente. Su primer servicio con los suecos en Guarani se celebró a la sombra de un mate en el patio trasero de Andersson. Jansson llegó a Guarani el 12 de septiembre y el 15 realizó el primer servicio bautista en la colonia. No hubo problemas de aculturación, ya que conocía la cultura y el idioma. Lo que podría haber dificultado la adaptación sería solo el clima y las enfermedades presentes en aquel momento.

Consideraciones finales

El *pentecostalismo clásico* ha sido muy discutido en los últimos años en varios congresos, simposios y publicaciones. Aún se ha caracterizado que lo que conocemos como esta expresión del pentecostalismo necesita ser mejor analizado, ya que se han detectado nuevos movimientos que no están capturados dentro de este rango histórico propuesto. Otro punto importante que debe destacarse es que el sesgo estadounidense del movimiento pentecostal está a punto de ser superado, ya que se han encontrado movimientos de avivamiento anteriores, proponiendo una reinterpretación histórica de este fenómeno religioso de proporciones mundiales. La IBS es un buen ejemplo, ya que se compone de un tipo particular que es étnico, burocrático, racional e institucionalizado. Como el pentecostalismo fue absorbido entre los bautistas suecos, no tuvo problemas para establecerse en el país, sin embargo, crea una forma de ser pentecostal diferente a los estereotipos construidos.

Transmigró de Suecia a Brasil y se estableció entre los colonos suecos del sur del país. Este artículo tuvo como objetivo rastrear algunos elementos que nos muestran históricamente cómo se llevó a cabo este proceso.

En este trabajo, he propuesto la inserción de la IBS en el marco de las Iglesias fundadoras del pentecostalismo brasileño. Un pentecostalismo étnico al principio, racional, burocratizado e institucionalizado, en el sentido weberiano, sin embargo, un tipo propio de pentecostalismo que es importante para comprender el campo en estudio. La transmigración de este movimiento no solo a Brasil, sino a otras partes del mundo, fue importante para el crecimiento numérico del movimiento que comenzó en Örebro, Suecia. Intentamos trabajar desde Ljungmark sobre cómo se produjeron las olas migratorias suecas a otros países, especialmente a Estados Unidos. Magnusson nos ayudó a narrar la historia de Ongman y su vida en Estados Unidos. Sin embargo, Olson nos dice que Ongman llegó a presidir la Convención Bautista Sueca en los Estados Unidos. Nils-Eije Stävare y Tommy Wasserman relatan la participación de Johnsson en el pentecostalismo de los Estados Unidos y cómo llegó a Suecia con el mensaje pentecostal. Ekström y Kappaun nos brindan información sobre la instalación de la IBS en Brasil. Jansson cita aspectos y características únicos de la IBS. Parafraseamos Mendonça para afirmar que la IBS se apropia de la estrategia del Protestantismo de Migración para establecer su trabajo. Fausto, Costa y Passavento nos brindan información sobre la situación político-social en Brasil a fines del siglo XIX.

Mi deseo es proveer una contribución a la investigación sobre la historia del pentecostalismo, demostrando que todavía existen importantes problemas y brechas en las narrativas sobre el movimiento pentecostal desde sus inicios que necesitan de análisis. Así como la IBS, que surge como una tercera tendencia pentecostal brasileña, es posible que existan otros movimientos similares esparcidos por el territorio brasileño. Por lo tanto, las pesquisas sobre el fenómeno pentecostal necesitan de una buena mirada

para capturar datos que lleven a una nueva configuración del *mito fundador* del pentecostalismo brasileño.

Bibliografía

Alencar, Gedeon. (2013). *Matriz Pentecostal Brasileira. Assembleias de Deus 1911-2011*. Rio de Janeiro: Novos Diálogos Editora.

Alvarsson, JAN-åke. (2011). *The development of Pentecostalism in Scandinavian Countries*. En William K. Kay y Anne E. Dyer (eds.), *European Pentecostalism (Global Pentecostal and Chrismatic Studies)*. Leiden: Brill.

Da Costa, Emília Viotti. (2010). *Da monarquia a Republica, momentos decisivos*. [9.ª ed.]. São Paulo: Editora da UNESP.

E Deus fez crescer. (1977). Campinas. Campinas: Editado pelo Departamento de Imprensa da Convenção das Igrejas Batistas Independentes.

Fausto, Boris. (2013). *História do Brasil*. [14.ª ed. atual. e ampl.]. São Paulo: Editora da Universidade de São Paulo.

Jansson, Erik. (1941). *Under Söderns Kors I*. Örebro. Örebro Missionsförenings Förlag.

Ljungmark, Lars. (1979). *Swedish Exodus*. [Translated by Kermit B. Westerberg]. Carbondale: Southern Illinois University Press.

Martins, José de Souza. (2014). *Uma Sociologia da Vida Cotidiana: ensaios na perspectiva de Florestan Fernandes, de Wright Mills e Henri Lefebvre*. São Paulo: Contexto.

Magnusson, John. (1932). *John Ongman, en levnadsteckning*. Örebro Missionsförenings Förlag, Örebro.

Mendonça, Antonio Gouvêa. (2008). *O celeste porvir*. [3.ª ed.]. São Paulo: EDUSP.

Olson, Ernst W. (1908). *History of the swedes of Illiois*. Chicago: The Engberg / Holmberg Publishing Company.

Pessavento, Sandra Jatahy. (1992). *História do Rio Grande do Sul*. [6.ª ed.]. Porto Alegre: Mercado Aberto.

Valério, Samuel Pereira. (2013). *Pentecostalismo de Migração. Terceira entrada do Pentecostalismo no Brasil*. [Dissertação de Mestrado em Ciência da Religião]. São Paulo, Pontifícia Universidade Católica de São Paulo [PUC-SP].

Valério, Samuel Pereira. (2020). *Uma nova origem do Pentecostalismo. A trajetória da Igreja Batista Sueca no Brasil a partir de 1912*. São Paulo: Editora Recriar.

Weber, Max. (2004). *Ética Protestante e o "espírito" do capitalismo*. São Paulo: Companhia das Letras.

Weber, Max. (2012). *Economia e sociedade*, 1. Brasília: DF. Ed. UnB.

Wirth, Lauri Emilio. (1998). Protestantismo e etnia: sobre a preservação da identidade étnica no protestantismo de imigração. *Estudos teológicos*, 38 (2), 156-172.

Las llamas descienden del Norte

Pentecostalismo y migraciones internas en el Brasil de primera mitad del siglo XX

Rodrigo Daniel Hernández Medina

Introducción

A principios del siglo XX ocurrieron una serie de avivamientos y movimientos espirituales carismáticos llamados “pentecostales” que tuvieron una dinámica dispersión global a lo largo de la misma centuria. Su rápida expansión por el mundo ha llamado mucho la atención de historiadores, antropólogos, teólogos y sociólogos que le han adjudicado una notable habilidad para adaptarse a diferentes culturas. En este trabajo analizo su llegada y distribución territorial en Brasil, a partir del acervo documental y bibliográfico contenido principalmente en el archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal [CEMP], ubicado en la zona oeste de Río de Janeiro. Asimismo, examino en ese corpus documental el rol de la religión en las dinámicas de las redes migratorias de primera mitad del siglo XX.

Específicamente, discuro sobre cómo los primeros misioneros y pastores de las *Assembléias de Deus*, generalmente extranjeros, aceleraron el “movimiento natural” del evangelio por medio de seguir las rutas migratorias internas de la población afrobrasileña.

Esto con el objetivo de “quebrar” el catolicismo rural, la religiosidad de origen africano y la “brujería” que ellos consideraban como grandes “afectaciones” del Brasil. Así, describiré el movimiento que trazaron las “llamas” pentecostales hasta su llegada a las periferias de Río de Janeiro y São Paulo. Al final discutiré el impacto de la migración en el evangelismo brasileño.

De la periferia rural a la periferia urbana

En Brasil, como en muchos otros países del mundo, existe una relación evidente entre urbanización y migración. Dicha relación está signada por las reconfiguraciones territoriales, económicas, sociales y políticas concretadas a través de la distribución y organización administrativa de infraestructura para los servicios públicos que determinan las formas y funcionamientos de las ciudades. Es decir, el ordenamiento de los espacios se hace en función de lo que es indispensable para una ciudad moderna como la electricidad, el agua entubada, la pavimentación de las calles y los servicios sanitarios (Ribera, 2001). De forma tal que los procesos de organización y reorganización sociodemográfica, así como en la distribución del espacio urbano, ocurren en la medida en que cada ciudad ofrece dichos servicios. Asimismo, la urbanización no puede pensarse sin la industrialización, la turistificación, los privilegios de las élites y la configuración de rutas migratorias específicas. Todos estos factores han sido parte fundamental en los modelos de crecimiento económico de los países latinoamericanos, pero como señala Milton Santos (1982), la urbanización siempre ha estado supeditada a los mecanismos económicos y se ha visto como una forma de integrar las zonas rurales cercanas a las ciudades a través del establecimiento de industrias y la explotación capitalista de sus

recursos.¹ A lo largo del tiempo estos procesos de industrialización y modernización de las zonas aledañas a las grandes ciudades tuvo efectos en la realidad social al conformar de manera particular las “zonas metropolitanas” como un solo “organismo urbano”.² A pesar de esto, en ese “organismo” supuestamente unificado siguen existiendo las distintas formas de segregación de clase, racial, social, económica y residencial con una expresión espacial específica que implica la participación del Estado y de las clases dominantes (Lobato, 2003). Esto se manifestaría en la constitución de la ciudad y sus periferias.

Es importante aclarar que no estoy refiriéndome al sentido original de la palabra griega *periphēria* como “circunferencia” o lo que se encuentra en el contorno de cualquier figura geométrica. Apelar a dicho significado del término equivaldría a pensarlo como equivalente de “suburbio”, “zona conurbada” o “área metropolitana”, o supondría usarlo para referir cualquier asentamiento establecido *en torno* a las zonas industriales o las grandes capitales de distintos países (Hernández, 2005, p. 201). Sin embargo, una discusión antropológica del concepto revela que su significado tiene como trasfondo la concentración de la población adinerada en zonas específicas de las ciudades, mientras que las personas en extrema pobreza solo encuentran espacio en las calles, a la par que la clase media y los pobres viven en una eterna disputa por los espacios disponibles en las inmediaciones de las zonas industriales y urbanizadas de las ciudades.³ Este juego de desigualdades raciales, de

¹ Santos propone un abordaje específico de los mecanismos económicos de la urbanización que permite analizar cómo las capitales y los centros poblacionales urbanos administran el poder y dominan las formas de organizar el espacio (Santos, 1982).

² La distribución de espacios en la ciudad depende de las características económicas y sociales que componen a la población del organismo urbano. Con este término, se refiere a un todo indivisible conformado por la ciudad y sus áreas de influencia, a su vez inscrito en las problemáticas globales con características específicas locales (Santos, 1982, p. 31).

³ Esta definición de “periferia” es retomada en la literatura brasileña de la Teoría del Sistema-Mundo, donde el conjunto de Estados nación insertos en una única economía global capitalista son clasificados entre grupos o zonas económicas en la medida

clase y sociales determinan entonces que los movimientos poblacionales brasileños se realicen siguiendo un modelo que va desde las periferias rurales hacia las periferias urbanas.

En este caso, Río de Janeiro y São Paulo fueron el epicentro de la industrialización y la urbanización, convirtiéndose en polos regionales que atraían millones de inmigrantes de las zonas rurales durante varias décadas.⁴ Su crecimiento ocasionó una serie de movimientos migratorios internos rural-urbano que complejizaron la disputa por los espacios en dichas ciudades; pero dado que los espacios del núcleo urbano o “áreas nobles” estaban reservadas para la población blanca o extranjera, los movimientos poblacionales se dislocaron hacia las regiones cercanas a los lugares donde se concentraron las actividades industriales y los servicios urbanos. En la historia de estos movimientos migratorios internos, el nordeste ha sido históricamente el área de expulsión de población “por excelencia”.

Se trata de una región de gran relevancia puesto que fungió como base de la colonización brasileña y donde se estableció la primera capital de Brasil: Salvador da Bahia. Ahí ocurrió el apogeo de la producción azucarera, lo cual debe entenderse también como uno de los lugares a donde se introdujeron la mayor cantidad de africanos esclavizados. Esto fue así hasta el siglo XVIII, cuando la caña de azúcar y la producción azucarera perdieron espacio frente

que ocupan roles distintos en la división internacional del trabajo. En esta teoría los países del centro son los que dominan el sistema-mundo; mientras que los países periféricos son aquellos que tienen sistemas de producción menos sofisticados que basan su economía en la exportación de materias primas y productos agrícolas. En esta teoría, las relaciones que se establecen entre ambos tipos de naciones es de explotación del centro sobre la periferia por medio de intercambios desiguales (Flint y Taylor, 2007, p. 12; Maricato, 1979).

⁴ En Brasil hay tres momentos de explosión migratoria importantes. El primero, preindustrial (siglos XVIII y XIX), produjo la llegada de gran cantidad de europeos y africanos esclavizados a las colonias portuguesas. En el segundo, los puntos de atracción migratoria serían focalizados a las ciudades de São Paulo y Río de Janeiro que, desde principios del siglo XX, recibieron una gran cantidad de migrantes de origen rural provenientes, principalmente, del Nordeste del país. Y el tercer momento sería la dispersión hacia ciudades de menor tamaño a partir de 1980 (Matos, 2012).

a la demanda internacional de café, el cual era producido en el sur, por lo que la capital se trasladó a Río de Janeiro. Desde entonces, la región nordeste entró en una situación de decadencia económica a lo largo del siglo XIX que se vio agravada a finales de la centuria con la abolición de la esclavitud. La situación se tornó especialmente grave para la enorme población negra que, al ser liberada, perdió también lo poco que los esclavistas les otorgaban además de que no recibieron ningún tipo de ayuda gubernamental como ocurrió en los Estados Unidos después de la abolición. En ese momento se inició un éxodo hacia el sur del país que se intensificó en la primera mitad del siglo XX.

Muchos de esos migrantes transmitieron diversos recuerdos y tradiciones del nordeste a sus hijos y nietos. La mayoría de aquellas personas se consideraban católicas, muchas profesaban las diversas religiones de raíz africana y también bastantes eran evangélicos. En una entrevista con una mujer negra de setenta años, llamada doña Maria do Carmo, realizada en la Baixada Fluminense en 2019, me contó con mucha nostalgia que:

Así hablaba mi papá, hablaba de una gran seca que sucedió porque las personas botaron a San Antonio, lo botaron en un barco y se perdió. Contaba mi papá de la miseria que pasaron aquellas gentes, antes y después de ser esclavos, con las secas. Sí, hijo, la historia del pueblo es triste, la vida del pueblo es triste. La gente del norte y del nordeste tuvo que huir de la miseria, huyeron de la miseria que les dejó la esclavitud.

La señora también me contó que su padre era de Sergipe, al norte de Brasil: hombre negro, fuerte, trabajador; uno de muchos que “huyeron del hambre”. Cuando su madre murió, su padre no podía hacerse cargo de trece hijos por lo que, siguiendo a algunos de los hijos mayores, la llevó bien pequeñita a la zona conurbada de Río de Janeiro. En esos tiempos a ella y su padre les costó trabajar mucho y luchar por obtener un espacio para vivir en Río, pero que pudieron sobrellevarlo gracias a las religiones de sus vecinos porque,

aunque sean candomblecistas, umbandistas, católicos o evangélicos, se veía que era gente que tenía a Dios “en el corazón”. Durante mi estancia escuché muchas historias similares a esta respecto a la migración, la “lucha” por el territorio, el arduo trabajo que tuvieron que realizar para conseguir bienestar y la gran importancia de la religiosidad en ese proceso. Esas historias dan cuenta de cómo la zona conurbada de Río recibió miles de negros, mulatos y pardos que, cuarenta años después de la abolición de la esclavitud, buscaban formas de sobrevivir y mantener a sus familias.

Así, la primera mitad del siglo XX estuvo marcada por un intenso adensamiento de las periferias establecidas en este núcleo urbano, sobrepasando la tasa de expansión poblacional de la región sede.⁵ No obstante, fue a mediados de la centuria cuando la migración tuvo un aumento drástico del 200 %, en el que un 54,5 % de los migrantes eran de origen nordestino.⁶ De esta forma, la migración dio una nueva expresión espacial y enriqueció la historia cultural urbana de la región metropolitana de Río de Janeiro, que la caracteriza hasta el día de hoy.

El enorme componente afrodescendiente de las migraciones nordestinas ha llevado a definir las zonas pobladas durante dichos flujos migratorios como “pequeñas Áfricas brasileñas” (Lopes y Braga, 2011, p. 2). Este término es importante porque define zonas específicas del espacio metropolitano en función de la segregación racial y, al ser una expresión espacial, identifica las estructuras internas de las poblaciones y las formas en las que se racionaliza el

⁵ En este sentido, la presión poblacional en dirección a la Baixada refleja no solo una intensificación de las migraciones norte-sur, sino igualmente procesos intrarregionales resultantes de la expulsión de población de bajos ingresos de las áreas nobles de Río hacia las periferias pobres (De Oliveira y Rodríguez, 2009, p. 128).

⁶ De acuerdo con la División de Estudios demográficos del Instituto del Interior de Brasil, este incremento se debe a tres grandes factores: una serie de sequías ocurridas entre 1953 y 1958, el gran desarrollo industrial de la zona sudeste (Río de Janeiro-São Paulo) y la construcción de Brasilia en el centro del país. Pese a la concentración de migrantes en la zona sur, el Nordeste emitió migraciones hacia todo el resto del país (Divisão de Estudos Demográficos, 1978).

espacio geográfico, así como sus narrativas histórico-espaciales. La denominación de “Pequeña África” además se fundamenta en reivindicaciones identitarias y de “memoria étnica” para luchar por espacios que, históricamente, fueron ocupados por los africanos que llegaron esclavizados a Brasil (Guimarães, 2014, p. 227). En ese sentido, el nordeste aparece como el corazón negro de Brasil, que en gran medida sería un corazón “africano”, por lo que los flujos migratorios Nordeste-Río-São Paulo resultaron en una suerte de distribución de la africanidad nordestina hacia las periferias urbanas. Esto resulta fundamental porque durante mucho tiempo se ha definido “lo africano” en los términos del pensamiento político-religioso de la población negra brasileña.

Por lo tanto, la historia determinó el surgimiento de una identidad “negro-africana” que implica una equivalencia entre diversas identidades sociales, políticas y religiosas insertas en el campo de lo “afrobrasileño” (Sales, 2019). De esta forma, a lo largo del tiempo el nordeste como región junto con las religiones de origen africano se instituyeron como un mito de origen que define la negritud, la ancestralidad y la africanidad brasileñas. Siguiendo esa lógica, la migración nordestina hacia las periferias urbanas y la consecuente reproducción de la vida tradicional nordestina determinaría así la conformación de una suerte de segunda diáspora negro-africana, aglutinada en torno a religiones como el Candomblé y la Umbanda (Conduru, 2010; Pereira, 2018). El problema es que investigaciones antropológicas, de historia oral, de memoria y de vida cotidiana en las periferias del Brasil contemporáneo revelan una imagen contrastantemente cristianizada de las áreas metropolitanas de Río y São Paulo. Asimismo, la realidad de las periferias brasileñas hoy día muestra un crecimiento en las denuncias por racismo religioso hacia las comunidades que mantienen prácticas y creencias de origen africano.

De hecho, desde hace veinte años el panorama religioso de las periferias en Río y São Paulo ha estado marcado por una “guerra espiritual” librada por comunidades evangélicas, mayoritariamente

negras, en contra de las religiones de origen africano. Se trata específicamente de Iglesias conocidas como “neopentecostales” que reconocen, en su universo de creencias, la existencia de los *orixás*, *voduns* o *nkisis* africanos. Aunque los integran a su visión del mundo, dicha “inclusión” es relativa porque son demonizados abiertamente; es decir, los reconocen como un “otro” que debe ser combatido y erradicado (Plaideau, 2006). Como se verá a continuación, las zonas conurbadas y las periferias de São Paulo y Río de Janeiro son el escenario de dicha “guerra espiritual” debido a la vasta presencia de iglesias pentecostales y evangélicas. Asimismo, se demostrará que dicha presencia evangélica se debe a que el evangelismo se expandió “acompañando” las trayectorias de los nordestinos que dejaron sus tierras por causa de las sequías, la persistencia de modelos latifundistas de la agricultura y la violencia.

Historia del evangelismo en Brasil

A lo largo del tiempo las investigaciones históricas respecto a la presencia evangélica en el gigante del sur han manifestado mucha preocupación por diferenciar y categorizar a los diferentes grupos herederos del protestantismo que ahí existen.⁷ En esta clasificación la historiografía distingue un “protestantismo histórico” o “primigenio”, donde se engloba al calvinismo suizo, el luteranismo alemán y el anglicanismo inglés. La producción historiográfica reconoce que dicho “protestantismo histórico” llegó a Brasil con

⁷ En tales investigaciones se reconoce que todos los protestantes comparten un “núcleo doctrinal luterano” que condensa la idea de que el hombre es justificado ante Dios solo por la Fe, pues sería imposible transformar la “naturaleza pecaminosa” del cuerpo humano. Así, con las denuncias contra los “abusos” y la corrupción de la Iglesia católica, hechas por Martín Lutero en el siglo XVI, se produjo la posibilidad de centrar en el individuo la experiencia religiosa para que, sin intermediarios, esta se sustentara en la predicación y en la relación directa de Dios con sus creyentes, a través de las escrituras. Dicha forma “luterana” de vivir el cristianismo generó varios movimientos reformados en el propio siglo XVI (Patuzzi, 2012, p. 20).

la Familia Real en 1808, pero se institucionalizó en 1823, cuando la libertad religiosa fue debatida en la Constituyente y se estableció que, aunque el catolicismo sería la religión oficial brasileña, se reconoció que era una nación abierta a todas las manifestaciones del cristianismo, extendiendo algunos derechos políticos a las iglesias protestantes “históricas” (Mendonça, 2008, p. 43). Esa relativa tolerancia facilitó la llegada de misioneros protestantes, aunque, a lo largo del siglo, se mantuvieron las restricciones respecto al establecimiento de templos, al proselitismo y a los cultos funerarios no católicos.

Así, la apertura del monopolio católico no fue suficiente para que el protestantismo se adhiriera a la sociedad brasileña, por lo que los protestantes históricos debieron ofrecer apoyo a ciertos movimientos políticos que luchaban contra la hegemonía conservadora del catolicismo. Esa convergencia entre liberalismo y protestantismo resultó en una “modernización conservadora” que llevó al protestantismo a las luchas progresistas de la segunda mitad del XIX brasileño (Campos, 2013). Por ende, la inserción del protestantismo forjó una nueva identidad religiosa constituida a partir de una profunda negación de “otros cultos”. Esto significa que la negación católica del protestantismo entendido como “extranjero” y el rechazo protestante de la extrema “idolatría” católica en Brasil, crearon un carácter antiecuménico tanto en el protestantismo como en el catolicismo brasileños (Wachholz, 2009, p. 118). Es importante resaltar que, durante el siglo XIX, el paradigma misionero del protestantismo histórico tuvo cambios importantes que llevaron a los evangélicos norteamericanos a considerar la importancia de los países católicos de América Latina como campos de misión. De forma que, aunque las primeras iglesias protestantes brasileñas fueron fundadas por misioneros europeos, a lo largo del siglo XIX un primer “avivamiento” norteamericano llegó fuertemente a Brasil, creando una identidad misionera en el protestantismo brasileño que emergió fuertemente durante el siglo XX con un “movimiento global de misiones” (Smither, 2010). Así

comenzaron a surgir iglesias protestantes “brasileñas”, herederas directas del protestantismo histórico conformando una segunda categoría historiográfica conocida como “Iglesias Protestantes Tradicionales”.⁸ La más antigua de estas sería la Igreja Anglicana do Brasil, fundada en Río de Janeiro en 1810, seguida por la Igreja Evangélica de Confissão Luterana no Brasil, fundada en São Leopoldo y Nova Friburgo en 1824.

Para finales del siglo XIX, en Brasil, al igual que en todo el mundo evangélico temprano, se transformó el protestantismo cuando surgió el movimiento pentecostal en los Estados Unidos. Hay un acuerdo entre distintos autores respecto a las características que identifican el llamado “pentecostalismo clásico” originado en Estados Unidos a finales del XIX y principios del siglo XX. Dicho acuerdo consiste en aceptar que aquel “nuevo despertar” evangélico daba gran importancia a los dones que el Espíritu Santo entregó a los apóstoles en el “día de pentecostés”. Esto significa que se reconoce unánimemente como dogma la creencia de que el bautismo en el Espíritu Santo otorgaría a los fieles esos mismos dones. Tal dogma se desarrolló de acuerdo con interpretaciones específicas de los versículos que hablan sobre los dones que fueron entregados a los apóstoles de Cristo: profetizar, hablar en lenguas extrañas y hacer curaciones.

Cumplíendose el día de Pentecostés, estaban todos reunidos en el mismo lugar y, de repente, vino del cielo un sonido, como de un viento vehemente e impetuoso, y se llenó toda la casa en que estaban asentados. Y fueron vistos por ellos lenguas repartidas, como que de fuego, las cuales se posaron sobre cada uno de ellos. Y todos

⁸ Hasta este punto la historiografía brasileña refleja los relatos contenidos en las investigaciones históricas de las iglesias encargadas de llevar las “protestas” contra la Iglesia católica a Estados Unidos y Francia. Ward se refiere a esto como el “mundo evangélico temprano”, constituido a partir de movimientos del centro de Europa hacia las colonias americanas. El siglo XIX fue el período de mayor influencia del protestantismo en dichas naciones, cuando surgieron nuevas iglesias y movimientos protestantes (Ward, 2006).

fueron llenos del Espíritu Santo y comenzaron a hablar en otras lenguas, conforme el Espíritu Santo les concedía que hablasen. (*Biblia sagrada*, 2009)

También creían que esta experiencia del espíritu era un “fuego” que se esparciría por todo el mundo como un último avivamiento mundial, precedente inmediato de la segunda venida de Cristo. Se dice que la primera manifestación del Espíritu Santo, dotando del don de lenguas a un grupo de personas ocurrió en 1901 con los estudiantes de la Bethel Bible School de Topeka, Kansas, guiados por el pastor Charles Parham.⁹ Desde aquí, miles de misioneros llevaron el “fuego pentecostal” hacia distintas partes del mundo en uno de los movimientos religiosos con crecimiento más rápido a nivel global (Anderson, 2005; 2013). A finales del siglo XIX, prosperaron en el caldo de la “cultura protestante” global, las exaltaciones emotivas por la experiencia del Espíritu. Se sumaron además a la ideología del Destino Manifiesto y surgió la idea de que los estadounidenses tenían la misión de llevar llamas pentecostales hacia el resto del mundo, lo que llevaría a la fundación de misiones en Brasil y en África (Bastian, 1994). Con esto, se dio origen a la tercera categoría de clasificación que propone la historiografía brasileña: “Primera oleada pentecostal en Brasil”.

El origen de esta primera ola pentecostal ha sido narrado y se ha vuelto un mito fundacional que se repite de forma más o menos similar en la historiografía. Se asume que su llegada a Brasil fue gracias a las Asambleas de Dios, una denominación pentecostal de las más antiguas del continente que surgió en las congregaciones de avivamiento de Chicago donde se reunían muchos protestantes que abandonaron sus Iglesias “históricas” para bautizarse en el espíritu; es decir, recibir los dones del Espíritu Santo. Dos de estos

⁹ Allí, el pastor negro, hijo de africanos esclavizados William Seymour, se convenció de que el Espíritu Santo estaba presente en el culto y comenzó a predicar con un pequeño grupo de personas en 1906 en Los Ángeles, iniciando un fuego que se ha conocido mundialmente como el Reavivamiento de la Calle Azusa (McGee, 1988; Creech, 1996; Hayford y Moore, 2009).

evangélicos que transitaron desde el protestantismo histórico hacia el pentecostalismo, son los fundadores de la Asamblea de Dios en Brasil y, por tanto, del pentecostalismo brasileño: Daniel Berg y Gunnar Vingren.¹⁰ Después de convertirse al pentecostalismo a principios del siglo XX, tomaron un pastorado en Indiana, donde recibieron individualmente una profecía de un amigo mutuo: Olaf Uldine. A través de este hermano, el Espíritu Santo les asignó la misión divina de predicar la palabra de Dios en la ciudad de Belén, del estado de Pará, Brasil.

Se dice que llegaron al país el 10 de noviembre de 1910, donde se dedicarían a vender Biblias, trabajar y estudiar portugués, mientras atendían al culto evangélico en una iglesia bautista. También se cuenta que los corrieron de dicha congregación por hablar lenguas extrañas, por su fuerte efusividad nerviosa y por sus enérgicas expresiones de otros sentimientos religiosos “inspirados” por el Espíritu Santo (Schiattarella, 1987, p. 19). A pesar de ello, fueron seguidos por un grupo de personas con quienes fundaron una primigenia iglesia pentecostal llamada “Misión Apostólica de Fe”, la cual después fue registrada como parte de las Assemblies of God.¹¹ A partir de este momento, y durante la primera mitad del siglo XX, la expansión del pentecostalismo en el territorio brasileño estuvo limitada a la recepción de estas iglesias extranjeras.

Es solo a partir de la década de 1950 cuando aparecieron Iglesias autóctonas que se separaron de estas primeras congregaciones pentecostales, categorizadas en la historiografía como “segunda ola pentecostal”. Es decir, los fundadores del pentecostalismo clásico, misioneros norteamericanos principalmente, sembraron semillas en todo el territorio brasileño que fructificaron con el

¹⁰ Aunque cuatro años antes llegó a Brasil el Movimiento Misionero Norteamericano y en 1910 se fundó la Congregación Cristiana en el Brasil, Berg y Vingren se siguen considerando fundamentales en el establecimiento del pentecostalismo en Brasil (Millen, 2016).

¹¹ Las Asambleas de Dios en Estados Unidos tuvieron origen en los movimientos Premilenaristas de Sanación y de Santidad entre 1880 y 1901 (Poloma, 1989; Blumhofer, 1993).

surgimiento de estas nuevas congregaciones, que replicaban el sistema de evangelización, pero con líderes autóctonos. Así aparecieron la Igreja do Evangelho Quadrangular (1953), la Igreja Evangélica Pentecostal O Brasil para Cristo (1958) y la Igreja da Nova Vida (1960), entre otras.

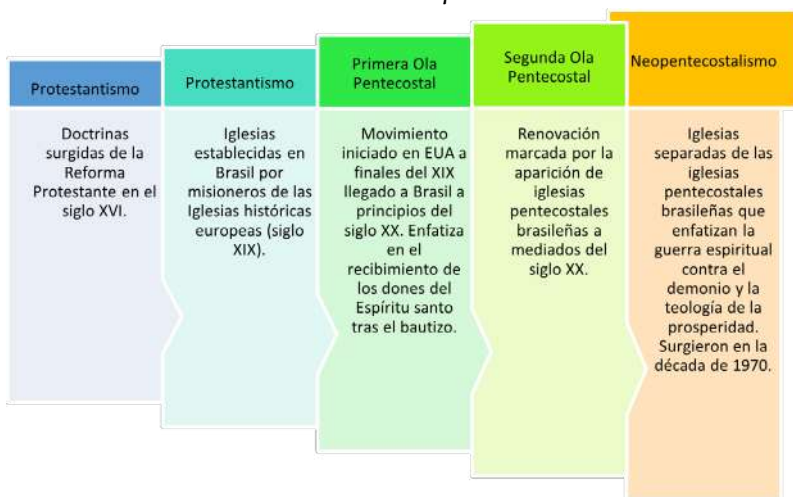
La tercera oleada pentecostal, de acuerdo con la historiografía, se originó en el período de la dictadura militar y es mundialmente conocida como “neopentecostalismo”, a veces de forma despectiva. Su momento de mayor crecimiento ocurrió durante el Gobierno de Emilio Garrastazu Médici (1969-1974), el cual ocurría a una velocidad tan grande que en los ochenta, se llegó a pensar como una fuerte amenaza a la hegemonía católica y que superaría las dos primeras oleadas evangélicas.¹² Tal vertiente pentecostal más reciente y dinámica ha producido transformaciones teológicas, axiológicas, estéticas y comportamentales en el Movimiento Pentecostal (Mariano, 1995; 1999). Se trata de un movimiento con tres características principales: 1) un intenso combate al diablo; 2) una gran valorización de la prosperidad material (Teología de la Prosperidad); y 3) la ausencia del “legalismo comportamental”.

Aunque la historiografía pentecostal reconoce ampliamente una continuidad histórica entre el protestantismo histórico y la tercera oleada o neopentecostalismo, diferentes Iglesias del Movimiento Pentecostal se han deslindado de esta (Cavalcanti, 2008). El problema que señalan algunas denominaciones más tradicionales es que estas “otras” Iglesias evangélicas se muestran más progresistas y abiertas a la modernidad (*Mensagem da Paz*, 1991; 2019); (Chiquete y Orellana, 2003). De hecho, efectivamente hay un rompimiento con los usos y costumbres tradicionales de la santidad

¹² Este aumento numérico se debe a un crecimiento institucional específico que no ha sido muy bien analizado y a la construcción de la identidad protestante como parte de una religión minoritaria en un país católico. Se trata de una identidad construida en oposición a la religión predominante, conformada en grupos cerrados, aislados y basados en estricto relacionamiento con los miembros de la iglesia solamente. Este modo de ser evangélico permaneció en todas las oleadas pentecostales (Ferreira, 1995, p. 35).

pentecostal; es decir, en el “neopentecostalismo” no se rige el comportamiento cotidiano siguiendo las leyes de la Biblia de forma estricta. Así, en el evangelismo de la tercera oleada no hay un rechazo tajante a las modas “mundanas” ni al *forró* —un tipo de música que se ha confundido con el reguetón— ni a las fiestas ni a las rodas de samba, e incluso participan del carnaval y del tráfico de drogas. No obstante, se exacerbó el combate contra el demonio manifestado en las religiones de origen africano que, como se verá en la siguiente sección, es debido a que la expansión de las distintas oleadas pentecostales siguió una lógica periferia-periferia, aprovechando las rutas migratorias trazadas por las poblaciones negras.

Tabla 1. Desarrollo histórico del protestantismo brasileño



Fuente: Elaboración propia.

El Fuego del Norte

Los estudios sociológicos sobre la historiografía del movimiento pentecostal brasileño han dividido la producción de investigaciones históricas en dos grandes rubros: las académicas y las

propiamente pentecostales (De Campos, 1998). Se reconoce que la segunda línea historiográfica surgió como una respuesta a la primera, puesto que durante mucho tiempo se asoció el crecimiento exponencial de las Iglesias evangélicas con la ignorancia, la pobreza, la alienación, la exclusión socioeconómica y con los procesos de urbanización. Esto quiere decir que, la historiografía pentecostal propia buscaba desmentir las aseveraciones prejuiciosas de los académicos que se referían a tales movimientos religiosos de forma despectiva. Desde mi análisis, puedo ver que existe una tercera corriente que comenzó en los ochenta, y que denomino como “historiografía académica pentecostal”, conformada por miembros jóvenes de las Iglesias evangélicas que estudiaron en universidades públicas y se titularon con investigaciones sobre sus propias comunidades. Por ejemplo, en el Instituto de Filosofía y Ciencias Sociales de la Facultad de Filosofía de la Universidad Federal de Río de Janeiro existe un conjunto de tesis y disertaciones que corresponden a dicha corriente historiográfica.

Esto es relevante porque, la presente y última sección de este artículo se construyó a partir de un corpus documental resguardado en distintos archivos religiosos y seculares, así como la historiografía producida por el propio Movimiento Pentecostal. Además, significa que la mayor cantidad de las fuentes y documentos provienen del archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal [CEMP] de la Casa Editora de las Asambleas de Dios [CPAD]. La narrativa se concentra en la “denominación” evangélica conocida como “Asamblea de Dios” porque desde la década de 1970 es estadísticamente la mayor Iglesia Brasileña, además de que fue de ella de donde surgieron los paradigmas teológicos que constituyeron los ejes fundamentales del neopentecostalismo brasileño.¹³

¹³ En 1973, de la totalidad de la población protestante, 70 % pertenecían a la Asamblea de Dios por lo que hubo un *boom* de estudios sobre dicha iglesia debido a su crecimiento “espectacular”. Incluso algunos estudiosos proyectaban que para el 2004 conformarían el 20 % de la población brasileña (Borges, 1973). De acuerdo con el Instituto Brasileiro de Geografía y Estadística [IBGE], la mitad de la población evangélica

Tales paradigmas pueden encontrarse condensados en la metáfora que da nombre al artículo y a la presente sección.

Dicha expresión metafórica es bastante común en los cultos evangélicos, donde se considera que el lugar y la persona donde se predica es una llama, una lengua de fuego que debe encender a otras hasta que el mundo entero arda en alabanzas a Jesús. Además, la idea de que este fuego pentecostal “bajó” del norte, la encontré tal cual en el *Sumario Histórico Ilustrado* donde el pastor Joanyr de Oliveira narra la historia de las Asambleas de Dios en Brasil y describe cómo la expansión pentecostal se dio desde el norte del continente hacia el norte brasileño, desde ahí al nordeste y desde este punto hacia el sudeste del país (Joanyr de Oliveira, 1997, p. 28). Esto incluye la idea de destruir la idolatría católica, el sincretismo religioso y la hechicería africana. Asimismo, esta frase permite explicar la expansión geográfica del pentecostalismo, tal como lo describe el Pastor y teólogo José de Oliveira en su *Historia del Movimiento Pentecostal*:

Desde el inicio es una Iglesia volcada para las masas. Es un movimiento de parte de Dios, que no está preocupado con las élites, y que obviamente en él existen mucho más pobres que ricos. Aprovecharon siempre las corrientes migratorias del Norte y el Nordeste para el Sudeste, un medio eficiente para quebrar los tentáculos tradicionales de las creencias de un catolicismo rural [con un] sistema creado en Brasil que se puede aplicar bastante bien en cualquiera de los países pobres del tercer mundo. Esto es posible porque hay una participación efectiva de los obreros legos. Una matriz abre otras congregaciones y cada una de ellas también abre nuevos puntos de predicación. (De Oliveira, 2003, p. 72)

La cita anterior forma parte de una obra primordial en la narrativa histórica del Movimiento Pentecostal. La cuestión es que, a pesar de ser bastante explícitas, las palabras del pastor José de Oliveira

actualmente pertenece a la Asamblea de Dios, con lo cual se consolida como la iglesia cristiana no católica con mayor número de creyentes en todo Brasil (IBGE, 2011).

contrastan con la insistencia evangélica en rechazar la asociación del pentecostalismo con la pobreza y la marginalidad. Entonces, ¿por qué el pastor afirma que sí buscaban evangelizar a los más pobres? Dichas poblaciones rurales y empobrecidas en el Norte de Brasil, históricamente se han constituido por los descendientes de los negros esclavizados. Por tanto, buscaban evangelizar a estas comunidades porque era donde predominaba el “catolicismo rural” y las prácticas religiosas sincréticas, con lo cual las Áfricas brasileñas se consolidaron como uno de los objetivos principales del pentecostalismo de misión. Efectivamente los misioneros llegados de Suecia y Estados Unidos avanzaron desde Belén, al norte, por toda la costa litoral del Atlántico fundando Iglesias en los principales puertos desde donde se irrigan “tierra adentro”, como una estrategia para que el Evangelio avanzara “naturalmente” hacia los estados “más agravados” con creencias demoniacas, como Salvador de Bahía. El problema fue que el movimiento “natural” del fuego pentecostal no era lo suficientemente rápido, por lo que el pionero Gunnar Vingren ideó una nueva estrategia de evangelización. Captarían a los migrantes en las ciudades de destino al sur del país (Río y São Paulo), para que a través de sus relaciones de parentesco llevaran las llamas pentecostales de vuelta hasta sus lugares de origen o hacia sus destinos migratorios.

Por ello, en el año de 1923 Gunnar Vingren, comenzó a predicar en Río de Janeiro y algunos años después construiría el primer templo en el tradicional *bairro* negro, conformado por migrantes nordestinos, llamado São Cristóvão. Para 1928 ya lideraba la primera Iglesia fundada en la Pequeña África donde captó a dos miembros originarios de Bahía para que llevaran el Evangelio a sus parientes que vivían en la ciudad de Curaçá, al norte del estado de Salvador. Fue de este modo que se iniciaría oficialmente la evangelización en la antigua capital, cuna del Candomblé, el día 27 de mayo de 1930, con un primer culto realizado en la casa del misionero Otto Nelson. No obstante, reportó el pastor, serían necesarios seis meses para recoger sus primeros frutos (Conde, 1960). Aquí es

claramente visible la forma de dispersión de las Iglesias pentecostales: se fundaban “matrices” en puntos estratégicos de encuentro multicultural, como Los Ángeles, Pará, Río de Janeiro o São Paulo, que recibían grandes números de migrantes que dispersarían las llamas del pentecostés. Por este motivo ciudades como Salvador de Bahía, la zona norte de Río y las zonas conurbadas de São Paulo recibieron el evangelio prácticamente al mismo tiempo. A pesar de esta innovadora estrategia de evangelización, la demora en el proceso de encendido del fuego pentecostal continuó enfrentando una serie de “problemáticas” o resistencias que se pueden apreciar en el testimonio de uno de los primeros pastores evangélicos en el nordeste brasileño:

No es fácil trabajar y evangelizar el estado más católico de Brasil, aun agravado con las doctrinas espiritistas, candomblé, fetichismo y toda suerte de hechiceros. Es una gran maravilla ver el gran número de personas que dejaron esas religiones y hoy están salvos y listos a trabajar para Jesús. ¿Quién puede liberar al hombre de sus errores? Solo Jesús lo puede hacer, solo él puede quebrar los fuertes lazos que aprisionan y atrapan al hombre y eso es lo que Jesús está haciendo aquí, como también en el Norte y el sur del País, para honra y gloria de Su Nombre. (Pettersson 1946)

El misionero sueco Aldor Peterson lideró las Asambleas de Dios en Bahía, al nordeste de Brasil, cuyos cultos estarían marcados por una “agresividad evangelística” que fue “abandonando” a lo largo del tiempo. Su modelo de evangelización y su forma de ver otras doctrinas y prácticas religiosas como “errores”, como “lazos que aprisionan”, eran compartidos por muchos otros pastores. El establecimiento de matrices o de nuevas congregaciones en los puntos de destino de los migrantes se volvió un éxito que era celebrado por toda la comunidad en el diario *Mensagem da Paz*, principal medio de comunicación de estas Iglesias.

Así surgió la sección llamada “No seará do senhor”, donde todavía hoy se notifica sobre los trabajos de evangelización, la apertura

de nuevas iglesias, así como la realización de eventos en los distintos puntos de predicación en Brasil. La palabra *seará* significa en español “parcela”, refiriendo a otra metáfora común entre los evangélicos que lo presenta como campesinos, que habla de su predicación como un “sembrar semillas” y que refiere a la conversión de personas o construcción de nuevos templos como un “colecta de frutos”. Ello aún permea las narraciones de historia oral que recopilé entre algunos miembros de Iglesias evangélicas pentecostales y neopentecostales.

Imagen 1. No Seará do Senhor, Mensageiro da Paz



Fuente: Archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal [CEMP].

Del fuego divino a la guerra santa

Es importante mencionar que, como parte de la estrategia de evangelización utilizando las rutas y las redes de parentesco de los migrantes, las Iglesias pentecostales forjaron en ellos una moral militarizada.¹⁴ La formación recibida por los migrantes, como “soldados dedicados” en el “ejército del señor” promovió una forma de ver el mundo a partir de valores específicos y con una ética “distinta” a la de los “civiles” o “mundanos”. Esto supuso que sus concepciones de la vida se moralizaron intensamente y se conformó en estos migrantes un “sentido cristiano del ejército”.¹⁵ Los fieles eran convocados a su actividad misionera como si fueran a una gran batalla contra las huestes del infierno, las potestades y los ejércitos del diablo. Esta guerra santa tenía como desafío convertir al mundo entero, por lo que se establecieron metas definidas y se incitaba una gran disposición a vencer obstáculos. Aquí, el uso de metáforas militares servía para destacar el papel del *assembleiano* ante la “vanidad del mundo”.

Esto creó en los migrantes un imaginario específico respecto a ciertos aspectos de sus culturas rurales de origen que eran vistos como “perjudiciales a la fe”. Al mismo tiempo, los elementos culturales de orden interno de las Asambleas de Dios presentaban un grado de elasticidad y adaptabilidad capaces de resistir

¹⁴ Se les inculcaron las bases morales de la conducta bélica; es decir, códigos de comportamiento sustentados en una organización jerarquizada para el desarrollo de operaciones estratégicas constituidas con base en órdenes legales y legítimas que deben ser cumplidas con eficacia y al mínimo coste, teniendo como uno de sus fundamentos principales la subordinación y la lealtad (Huntington, 1995; Moliner, 2007).

¹⁵ Desde la Edad Media ha existido una doctrina cristiana “oficial” en torno al valor y el sentido cristiano del Ejército que distingue dos formas de usar la violencia: una como expresión del pecado y otra como expresión de la virtud y liberación de ese pecado. En tal visión el ejército es “una fuerza organizada, disciplinada, ordenada al servicio del bien general, al servicio de la comunidad, lo cual ya es una diferencia muy importante: la fuerza como portadora del egoísmo disolvente y caprichoso, o la fuerza como servidora del bien común”. En esta doctrina, el fin que justifica el uso de la fuerza del ejército es la paz (Campos, 1988; Carballo, 2016).

las presiones externas del contexto de industrialización y urbanización al que recién se estaban integrando los migrantes (Pinheiro, 2016, p. 1). Aunque las Asambleas de Dios fueron de las primeras denominaciones en utilizar este tipo de estrategias adyacentes a los procesos de migración interna, muchas otras Iglesias pentecostales comenzaron a replicarlo, pues de esa forma el pentecostalismo se mostraba capaz de amoldarse a las condiciones sociales garantizando el sustancial y veloz crecimiento del fuego del Espíritu Santo en las crecientes metrópolis brasileñas. En este mismo sentido, no es posible comprender las Asambleas de Dios en Brasil sin destacar el proceso de fragmentación por el cual se reproducen y que, lejos de ser una contingencia histórica reciente, se remonta precisamente a la década de 1930 cuando se institucionalizó su dispersión siguiendo las rutas migratorias (Pinheiro, 2014). Así, paulatinamente adquirieron características distintas siempre flexibles en cada uno de los lugares a donde se llevaron por los migrantes y sus redes de parentesco.

Imagen 2. Inauguración de una iglesia en la zona metropolitana de Río de Janeiro, ca. 1948



Fuente: Archivo del Centro de Estudios del Movimiento Pentecostal [CEMP].

Respecto al crecimiento de las Asambleas de Dios en el Estado de Río de Janeiro, hubo desde entonces una mayor concentración de templos por habitante a medida que se alejaba de la zona sur turística, blanca y de clase media-alta. En los municipios con indicadores sociales más bajos de la periferia, el crecimiento es más dinámico, pero no quiere decir que se deba a la pobreza o la ignorancia que sucedieron más conversiones en tales zonas, sino que se trata precisamente de los espacios de acogida de los migrantes que venían del norte y nordeste brasileño (Ferreira, 1995, p. 36). El ritmo de crecimiento de las Asambleas de Dios comenzó a tener un primer repunte a finales de la década de 1940 y alcanzó un pico bastante considerable en la década de 1950, conforme se incrementaban las oleadas migratorias producidas por las sequías en las regiones de origen migratorio (Hernández, 2020, p. 119). Por ello no resulta sorprendente saber que, precisamente en los años cincuenta, comienzan las Cruzadas Nacionales de Evangelización y que en ese periodo surgieron nuevos movimientos e Iglesias Pentecostales autónomas (Araújo, 2016, p. 82). Fue en este tiempo, el último Gobierno de Getúlio Vargas, cuando se consolidaron como un creciente poder electoral.

Para finales de la década, este sector del electorado era tan grande que los candidatos a la presidencia de la república se acercaban a las iglesias como “fieles” para ganar adeptos entre los migrantes y sus descendientes.¹⁶ Ya en la década de los sesenta se vislumbró una nueva oportunidad para llenar a Brasil con las llamas de Pentecostés especialmente después del golpe militar de 1964. No pocos cristianos protestantes comenzaron a llamar a la “revolución” militar, como “La Revolución Redentora de la Patria”, con lo que es

¹⁶ Un ejemplo muy famoso fue el del entonces ministro de Guerra y candidato a la presidencia, Marechal Henrique Duffles Teixeira Lott quien asistió a la Convención General de las Asambleas de Dios Brasileiras [CGADB]. Lo recibió el pastor y diputado César Prieto y, frente a una cantidad multitudinaria de gente se comprometió a que todos los creyentes pentecostales gozarían de los derechos y garantías que ofrecía la Constitución (*Correio da Manhã*, 1959; Alves, 2008).

muy evidente su connotación político-religiosa (Seawright, 2016, p. 1593). Esto permite una explicación para el súbito crecimiento sucedido entre 1970 y 1979.

Conclusiones

Existen distintos factores que transformaron el modo en que los primeros pastores pentecostales en Brasil se acercaron a la cuestión de la migración interna. En primera instancia, su interpretación de la totalidad de la vida según la Biblia puede traer a colación la tradición cristiana de amar a los extraños y cuidar de los foráneos. Parece incluso este el argumento cristiano que originó una suerte de “hospitalidad radical” y mirada compasiva por los migrantes en los pastores de las primigenias Asambleas de Dios. Sin embargo, al profundizar en los archivos del Movimiento Pentecostal Brasileiro, se revela que actuaban desde un imaginario poderoso localizado al centro de su identidad religiosa.

En su acercamiento a la migración, como una forma de acelerar la quema de las idolatrías, las hechicerías, supersticiones y sincretismos de la población negra brasileña, se puede ver una ideología política específica. Esta aproximación a la caridad parece un eco religioso de *the white man's burden* —la carga del hombre blanco—, aquel pensamiento popularizado a finales del siglo XIX que colocó sobre los hombres blancos de países como Estados Unidos la obligación moral de resolver los problemas de los pobres por medio de llevar su conocimiento superior a los locales (Jordan, 1974). Por ende, percibían a la población negra rural, recién salida de los yugos de la esclavitud, como vulnerable y los conocedores de la Biblia adquirieron la responsabilidad de defenderla de las huestes demoniacas.

Es verdad que las Iglesias pentecostales proveyeron de refugio, sustento y redes de apoyo a los migrantes, además de una serie de herramientas socio-religiosas para negociar su integración social

y económica en las periferias urbanas de Río y São Paulo. Sin embargo, también sembraron en el fértil campo del protestantismo brasileño la idea de que los conversos debían comportarse como soldados y establecer una Guerra contra el demonio católico y afrobrasileño. Si bien este se radicalizó y se colocó al centro de la tercera ola pentecostal o del neopentecostalismo, es importante conocer sus antecedentes en las primeras ondas expansivas de las llamas en el Brasil de primera mitad del siglo XX. Esto adquiere mayor relevancia dado que, hoy por hoy, la Asamblea de Dios es la mayor fuerza religiosa, política y económica después del catolicismo.

Bibliografía

Alexander, Paul. (2009). *Peace to War: Shifting Allegiances in the Assemblies of God*. Telford: Cascadia Publishing House.

Alves de Araújo, Arão Inocêncio (2008). O Mensageiro da Paz: 1930-1990 Uma história do sagrado. *Cadernos da Faculdade de Educação e Letras*, 1 (1), 1-15.

Anderson, Allan Heaton. (2005). The Origins of Pentecostalism and Its Global Spread in the Early Twentieth Century. *Transformation*, 22 (3), 175-85.

Anderson, Allan Heaton. (2013). *An Introduction to Pentecostalism: Global Charismatic Christianity*. Cambridge: Cambridge University Press.

De Araújo, Israel. (2016). *História do Movimento Pentecostal no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembleias de Deus [CPAD].

De Barros, José Flávio Pessoa. (2011). As comunidades religiosas negras do Rio de Janeiro: de suas origens à atualidade. *Acervo*, 22 (2), 121-30.

Bastian, Jean-Pierre. (1994). *Protestantismo y modernidad latinoamericana: historia de unas minorías religiosas activas en América Latina*. México, D. F.: Fondo de Cultura Económica.

Blumhofer, Edith Waldvogel. (1993). *Restoring the Faith: The Assemblies of God, Pentecostalism, and American Culture*. Illinois: University of Illinois Press.

Borges, Neto. (9 de septiembre de 1973). Pentecostais, alegria através da renúncia. *Jornal do Brasil*, 00154. Campos, Breno Martins. (2013). Convergência de interesses: liberalismo e protestantismo no Brasil do século XIX. *Protestantismo em Revista*, 29, 2-13.

De Campos Gomes, Edlaine. (1998). *O Movimento do Espírito: Diversidade e Unidade do Pentecostalismo na Baixada Fluminense*. [Dissertação de Mestrado]. Programa de Pósgraduação em Sociologia e Antropologia, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

Campos, José Luis Guerra. (1988). Sentido cristiano del ejército. *Política*. *Revista de Ciencia Política*, (15), 151-76.

Carballo López, Francisco J. (2016). *La teología política de monseñor José Guerra Campos. Un obispo disidente en la transición política española*. [Tesis]. Universidad Nacional de Educación a Distancia [UNED], España. <https://dialnet.unirioja.es/servlet/tesis?codigo=57947>.

Cavalcanti, Robinson. (Septiembre-octubre de 2008). Pseudo-pentecostais: nem evangélicos, nem protestantes. *Revista ULTIMATO*. <https://www.ultimato.com.br/revista/artigos/314/pseudo-pentecostais-nem-evangelicos-nem-protestantes>.

Chiquete, Daniel, y Luis Orellana. (2003). *Voces del pentecostalismo latinoamericano*. Chile: Universidad Católica de la Santísima Concepción.

Conde, Emílio. (1960). *História das Assembléias de Deus no Brasil*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus [CPAD].

Conduru, Roberto. (2010). Das casas às roças: comunidades de candomblé no Rio de Janeiro desde o fim do século XIX. *Topoi (Rio de Janeiro)*, 11 (21), 178-203. <https://doi.org/10.1590/2237-101X011021010>.

Correio da Manhã. (15 de noviembre de 1959). Diz Lott: “O Exército defenderá a Pátria, a Constituicao, a Lei e a Ordem”. 20442 (3). Creech, Joe. (1996). Visions of Glory: The Place of the Azusa Street Revival in Pentecostal History. *Church History*, 65 (3), 405-424.

De Oliveira, Alberto, y Rodriguez Adrianno O. (2009). Industrialização na periferia da região metropolitana do Rio de Janeiro: novos paradigmas para velhos problemas. *Semestre económico*, 12 (24), 127-43.

De Oliveira, Joanyr. (1997). *As Assembléias de Deus no Brasil: sumário histórico ilustrado*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus [CPAD].

De Oliveira, José. (2003). *Breve História do Movimento Pentecostal*. Rio de Janeiro: Casa Publicadora das Assembléias de Deus [CPAD].

Divisão de Estudos Demográficos, Superintendência do Desenvolvimento do Nordeste (1978). *Estrutura e dinâmica da população do Nordeste brasileiro (1940-1970)*. População e Emprego 2. Recife, Brasil: SUDENE / Ministério do Interior.

Ferreira de Almeida, João. (2009). Atos 2. En *Bíblia Sagrada*, Revista e Corrigida. São Paulo: Casa Publicadora das Assembléias de Deus [CPAD].

Ferreira Domingues, Jorge Luiz. (1995). *Tempo da Colheita: O crescimento das Igrejas Evangélicas no Rio de Janeiro*. [Dissertação de Mestrado em Sociologia]. Instituto de Filosofia e Ciências Sociais, Rio de Janeiro, Universidade Federal de Rio de Janeiro.

Flint, Colin, y Peter J. Taylor. (2007). *Political Geography: World-Economy, Nation-State, and Locality*. USA: Pearson / Prentice Hall.

Guimarães, Roberta Sampaio. (2014). *A utopia da Pequena África: projetos urbanísticos, patrimônios e conflitos na Zona Portuária carioca*. Rio de Janeiro: Editora FGV.

Hayford, Jack W., y S. David Moore. (2009). *The Charismatic Century: The Enduring Impact of the Azusa Street Revival*. USA: FaithWords.

Hernández Medina, Rodrigo Daniel. (2020). *Memoria y Olvido del terreiro da Goméia*. [Tesis de Maestría en Historia Internacional]. División de Historia, Centro de Investigación y Docencia Económicas, CIDE, Ciudad de México. Hernández, Rafael Mas. (2005). Periferias urbanas y nuevas formas espaciales. *Actas del III Coloquio de Geografía Urbana. La ciudad: tamaño y crecimiento*, Departamento de Geografía de la Universidad de Málaga 1999 (pp. 201-233).

Huntington, Samuel P. (1995). *El soldado y el estado: teoría y política de las relaciones cívico-militares*. Buenos Aires: Grupo Editor Latinoamericano.

Instituto Brasileiro de Geografia e Estatística [IBGE]. (2011). *CENSO DEMOGRÁFICO 2010. Características gerais da população, religião e pessoas com deficiência*. Río de Janeiro: Instituto

Brasileiro de Geografia e Estatística. <https://sidra.ibge.gov.br/tabela/137#resultado>.

Jordan, Winthrop D. (1974). *The White Man's Burden: Historical Origins of Racism in the United States*. Oxford: Oxford University Press.

Lobato Corrêa, Roberto. (2003). *O espaço urbano*. [4.^a ed]. Princípios. São Paulo: Ática.

Lopes da Costa Vieira, Andrea, y Adriana Braga Botelho e Silva. (2011). Estudos acerca da identidade negra afro-religiosa na Baixada Fluminense: a construção histórica de uma relação entre identidade, reivindicação política e religião. En *Anais do XXVI Simpósio Nacional de História [ANPUH]*. São Paulo.

Mariano, Ricardo. (1995). Neopentecostalismo: os pentecostais estão mudando. [PhD Thesis]. Universidade de São Paulo.

Mariano, Ricardo. (1999). *Neopentecostais: sociologia do novo pentecostalismo no Brasil*. Edições Loyola.

Ermínia, Mariza. (1979). *A Produção Capitalista da Casa (e da Cidade) no Brasil Industrial*. [Vol. 1.1a]. São Paulo: Alfa-Omega.

Matos, Ralfo. (junio de 2012). Migração e urbanização no Brasil. *Revista Geografias*, 7-23.

McGee, Gary B. (1988). The Azusa Street Revival and Twentieth-Century Missions. *International Bulletin of Missionary Research*, 12 (2), 58-61. <https://doi.org/10.1177/239693938801200203>

Antônio Gouvêa. (2008). *O celeste porvir: a inserção do protestantismo no Brasil*. São Paulo: EdUSP.

Mensageiro da Paz. (Junio de 1991). As advertências de Deus aos ricos.

Mensagem da Paz (Octubre de 2019). Teologia da Prosperidade começa a sofrer retrocesso. Millen, Luisa M. (2016). Daniel Berg. En George Thomas Kurian y Mark A. Lamport (eds.), *Encyclopedia of Christianity in the United States*. [Vol. 232]. United Kingdom: Rowman & Littlefield.

Moliner González, Juan Antonio. (2007). Aproximación al concepto de moral militar. *Boletín de Información*, (298), 7-19.

Patuzzi, Silvia. (2012). Sem intermediários. *Revista de História da Biblioteca Nacional* 8 (87), 20-21.

Pereira, Rodrigo. (2018). *Candomblé: história, cultura e materialidade*. [1.ª ed.]. Rio de Janeiro: Autografia.

Petterson, Aldor. (1 de junio de 1946). Salvador de Bahia. *Mensagem da Paz*, XV (12). Pinheiro Fajardo, Maxwell. (2014). Assembleia de Deus No Brasil: A Igreja Que Cresce Enquanto Se Fragmenta. *Azusa. Revista de Estudos Pentecostais*, V, 161-86.

Pinheiro Fajardo, Maxwell. (2016). O imaginário assembleiano e a transição do rural para o urbano. [Editado por Claiton Ivan Pommerening]. *Azusa. Revista de Estudos Pentecostais*, VII (1), 64-74.

Plaideau, Charlotte. (2006). La guerre néopentecôtiste contre le démon afro-brésilien. Lorsque conflit et alliance constituent les deux faces d'une même pièce. *Civilisations. Revue internationale d'anthropologie et de sciences humaines*, 55, 127-141.

Poloma, Margaret M. (1989). *The Assemblies of God at the Crossroads: Charisma and Institutional Dilemmas*. USA: University of Tennessee Press.

Ribera Carbó, Eulalia. (2001). Modernidad y servicios públicos en la conformación del espacio urbano del siglo XIX. *Secuencia*, (50), 168.

Sales Jr., Ronaldo L. (2019). Políticas de Ancestralidade: negritude e africanidade na esfera pública. *CAOS. Revista Eletrônica de Ciências Sociais*, 2 (14), 119-133.

Santos, Milton. (1982). *Ensaio sobre a Urbanização Latino-Americana*. São Paulo: Hucitec.

Schiattarella, Sandro. (1987). *Conversando sobre a Assambléia de Deus*. Aparecida, São Paulo: Editora Santuario.

Seawright Alonso, Leandro. (2016). As memórias da capelania militar e o Serviço de Assistência Religiosa do Exército Brasileiro: história, (in)tolerância e chefia castrense. *HORIZONTE-Revista de Estudos de Teologia e Ciências da Religião*, 1589-1618.

Smither, Edward L. (2010). The impact of evangelical revivals on global mission: The case of North American evangelicals in Brazil in the nineteenth and twentieth centuries. *Verbum et Ecclesia*, 31 (1), 1-8.

Wachholz, Wilhelm. (2009). Identidades forjadas na interdependência: o caso católico e protestante do Brasil do século XIX. *Revista Ciências da Religião-História e Sociedade*, 7 (2).

Ward, William Reginald. (2006). *Early Evangelicalism: A Global Intellectual History, 1670-1789*. USA: Cambridge University Press.

José Gregorio Hernández y la migración venezolana

Eduardo Soto Parra, S. J.

Introducción

Para nadie es un secreto que en los últimos años la migración venezolana ha cambiado el panorama de movilidad humana en las Américas y Europa. Venezuela, un país de tradicional vocación receptora de migración se ha convertido en los últimos seis años en el país que ha expulsado de sus fronteras a la mayor cantidad de nacionales en el mundo solamente superado por Siria (ACNUR, 2019). Los venezolanos forzosamente fuera de su país, cuya cifra asciende a más de 4 millones, han tenido que enfrentarse a diversas circunstancias en los países de recepción, ninguno de los cuales esperaba que la cantidad de migrantes fuese tan abundante y con vocación de permanencia, es decir, con ánimo de permanecer en el país que los acoja el mayor tiempo posible. Sumado a esto, la pandemia del COVID-19 complicó las políticas de los países destinadas a la atención de los extranjeros en su territorio, así como también la situación económica, perspectivas y salud

de cada una de las personas y familias migrantes, aunado a la gran carga de incertidumbre asociada comúnmente a la migración.

Por lo antes expuesto, muchos nacionales de Venezuela se han visto en franca vulnerabilidad, provocando la mirada de la comunidad internacional y la inversión de millones de dólares para la atención humanitaria y de emergencia de esta población, agravada por la pandemia. Ahora bien, ante tal catástrofe, no se han encontrado solos. Junto a ellos ha migrado una persona: una figura protectora, cercana, profesional y sagrada con el cual han tenido un episodio, incluso desde su niñez: el Dr. José Gregorio Hernández Cisneros. Un médico de los Andes venezolanos que triunfó en la ciudad capital de Venezuela, Caracas, quien durante su vida fue objeto de admiración por parte de sus pacientes y colegas y quien, luego de fallecido trágicamente por arrollamiento en 1919, produjo el fervor de miles de venezolanos de todos los estratos sociales, aun antes de su reconocimiento como beato de la Iglesia católica el 30 de abril de 2021.

En este ensayo se abordará la relación entre la devoción del doctor José Gregorio Hernández y la actual migración masiva venezolana. Para ello empezaré por precisar quién es José Gregorio Hernández y como se ha dado en la historia los actos de piedad procurando su favor en Venezuela, expandiéndose incluso a países vecinos. Luego expondré el acontecimiento de su beatificación en medio de la pandemia de coronavirus, para vincular a los migrantes venezolanos en sus diversas modalidades u “oleadas” con la afición por este médico andino radicado en Caracas. Finalmente, desatacaré algunas historias con el objetivo de asomar ciertas conclusiones de interés para quienes estudian el fenómeno migratorio y su asociación con la religiosidad popular.

¿Quién es José Gregorio Hernández?

De acuerdo con las publicaciones surgidas en ocasión a su beatificación, el doctor José Gregorio Hernández Cisneros nace en Isnotú, Estado Trujillo, ubicado en los Andes venezolanos, el 26 de octubre de 1864. Hijo mayor de Benigno Hernández y Josefa Antonio Cisneros quienes lo bautizan tres meses después en la población de Escuque. En 1872, muere su madre en labor de parto de su hermana, quien sobrevive llevando el mismo nombre que su progenitora. En 1878, con tan solo catorce años es enviado a Caracas a estudiar en el Colegio Villegas. En esta misma ciudad obtendrá en 1888 el título de bachiller y doctor en la Universidad Central de Venezuela [UCV] demostrando en su examen final que es uno de los mejores alumnos que ha pasado por la Facultad de Medicina de esta casa de estudios (Duplá, 2018, p. 58).

En un acto de nobleza y amor a su pueblo, a la familia y a la medicina, regresa a sus Andes natales, en donde, a decir de Briceño-Iragorry:

[...] Andaba por los caminos de recuas; visitas domiciliarias a caballo. Andaba entre Betijoque e Isnotú viendo enfermos. En su aproximación a la práctica médica tuvo una clara conciencia de sus limitaciones y de la necesidad de continuar estudiando, indagando y buscando respuestas, en un proceso de aprendizaje que para él fue constante desde el comienzo. Pedía información a Caracas, a Dominici. Estuvo ejerciendo durante siete meses entre los poblados de Isnotú, Betijoque y caseríos aledaños. Arrastró peligros que gracias a su voluntad y control personal no le impidieron cumplir con el deber de asistir al paciente. Visitó Valera, Mucuchíes y Mérida, estuvo en Colón, Estado Táchira. (Briceño-Iragorry, 2020, p. 115)

Luego de su breve estancia por los Andes, regresa a Caracas, en donde es becado por el Ejecutivo nacional para cursar estudios en París de microscopía, bacteriología, histología y fisiología experimental, con el fin de ser instituidos en Venezuela. Permanece en

París hasta 1891. Al regresar a Caracas, en ese mismo año funda el Instituto de Medicina Experimental, el laboratorio del Hospital Vargas y varias cátedras de medicina impulsando la renovación y el progreso de la medicina venezolana. Entre ellas la de Histología Normal y Patológica en 1891; la de Fisiología Experimental y Bacteriología. Esta fue la primera que se fundó en América. Además, entre sus logros está el perfeccionamiento del uso del microscopio con fines científicos (Briceño-Iragorry, 2020, p. 116).

En este empeño, tal y como lo señala Pedro Trigo, unió la investigación con el ejercicio responsable de la medicina, considerando que la indagación y los adelantos técnicos eran un medio poderoso para lo que constituía el fin de las ciencias médicas: poder curar y sanar a los seres humanos con más solvencia (Trigo, 2021). Y lo hizo congruentemente desde su vivencia cristiana, aunque el ambiente y más concretamente aquel de científicos y especialistas en que se desenvolvía consideraba a la religión como algo retrógrado, incompatible con la ciencia y el mundo moderno que empezaba a formarse a partir de ella (Trigo, 2021).

Durante su estancia en Caracas, José Gregorio comenzó a destacarse no solo por sus cualidades como académico, profesor universitario, escritor e investigador, sino por el trato dedicado y cercano que tenía con sus pacientes, sobre todo con aquellos más necesitados. Por este motivo, al principio en son de broma entre sus colegas, pero luego toda la sociedad caraqueña, lo comienza a llamar “el médico de los pobres”. Su cotidianidad, vivida casi al estilo monástico en cuanto a horarios, misas, ocupaciones y devociones, le hace soñar y anhelar el entregarse por entero a Dios, en varios intentos fallidos: como monje y religioso en la Cartuja de Farnetta (Italia), como sacerdote ingresando en el Seminario de Caracas y nuevamente como sacerdote, pero estudiando para ello en el Colegio Pio Latinoamericano de Roma. La incompatibilidad, en aquel entonces, entre el ejercicio de la medicina y el ministerio sacerdotal y su frágil condición de salud, le hacen abandonar este deseo en 1914.

A partir de ese momento se dedicará de lleno a la medicina, asistiendo a eventos científicos, formando parte de equipos internacionales para combatir la gripe española que azotaba Europa, y continuando con sus visitas y consultas médicas, en las cuales destacaba su amabilidad, cordialidad, sagaz inteligencia y solidaridad con los más desfavorecidos, a quienes muchas veces apoya con sus propios fondos en la búsqueda de los remedios recetados. Esta silenciosa y sencilla labor la llevó hasta el día de su muerte el 29 de junio de 1919 cuando, en la prisa por visitar un paciente, no advierte el vehículo que lo atropella quitándole la vida de forma instantánea.

La noticia conmocionó la ciudad. Las manifestaciones de afecto durante los actos del sepelio fueron como nunca se habían visto. El Dr. Leopoldo Briceño-Iragorry señala:

El Dr. David Lobo, para ese entonces presidente de la docta Corporación expresó: “[...] la muerte, ataviada esta vez con los arreos de la tragedia, acaba de arrebatarnos un hombre eminente, prez de la sociedad venezolana, hombre de ciencia patria, caballero de la virtud y campeón fervoroso, convencido e irreductible de la religión y de su culto. (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121)

Y continúa el Dr. Lobo: “¿Dónde hubo dolor que no aliviara? ¿Dónde penas que no socorriera? ¿Dónde flaquezas que no perdonara? En su pecho generoso, no germinaron nunca el odio ni el rencor...” (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121). Los más ilustres académicos de la época no cesaban de alabar las cualidades del recién fallecido Dr. Hernández. Luis Razzeti, quien muchas veces lo adversó en disquisiciones filosóficas y científicas, expresó sobre su tumba las siguientes sentidas palabras:

Cuando Hernández muere no deja tras de sí ni una sola mancha, ni siquiera una sombra, en el armiño eucarístico de su obra, que fue excelsa, fecunda, honorable y patriótica, toda llena del más puro candor y de la inquebrantable fe. (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121)

Y sigue destacando del Dr. Razzeti:

[...] treinta y un años consagrados a la práctica del bien bajo las dos más hermosas formas de la caridad: derramar luz desde la cátedra de la enseñanza, y llevar al lecho del enfermo, junto con el lenitivo del dolor, el consuelo de la esperanza. (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121)

Igualmente, luego de los honores en el paraninfo de la Universidad Central de Venezuela, continuaron sus honras en la catedral donde el señor arzobispo presidió los solemnes oficios. De allí fue llevado en hombros al cementerio por el pueblo que así lo reclamó en un unisonó grito “El Dr. Hernández es nuestro” (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121). De hecho, el pueblo en masa acompañó el féretro hasta el cementerio declarando una y otra vez que les pertenecía a ellos, dando origen a la devoción popular que no solo se propagó en Caracas, sino que se extendió a toda Venezuela y varios países de América Latina. En dicha región, el nombre del Dr. José Gregorio Hernández era considerado sinónimo de curación, combinando en un solo y sencillo ser “el cirio de la Fe Suprema, y la antorcha de la Ciencia Soberana”. Esto en palabras de su colega entrañable Francisco Antonio Rísquez (Briceño-Iragorry, 2020, p. 121).

Venezuela: un país fascinado por el Dr. Hernández

La conmoción vivida por la muerte del Dr. José Gregorio Hernández no fue seguida por una sensación de abandono por parte de sus pacientes o por la vecindad caraqueña acostumbrada al obrar del “médico de los pobres” de manera sencilla y eficaz. Al contrario, la gente común comenzó a afirmar

[...] que José Gregorio es un santo. Lo sienten como un hombre que está muy cerca de Dios y desde allá ayuda a la gente como lo hizo en vida, especialmente a los más pobres y a los que más sufren

problemas relacionados con la salud. Se recurre a él con una fe y una confianza que pocas otras figuras de la Iglesia han sabido despertar. Se le piden favores relacionados en primer lugar con la salud, pero también con otras necesidades. (Duplá, 2018, p. 157)

La obtención de lo solicitado a Dios por intercesión de José Gregorio, los múltiples relatos que se van fabricando sobre sus curaciones eficaces, antes y después de su muerte, van fomentando este fervor a las siguientes generaciones de caraqueños y venezolanos. Venezuela, al ser un país centralizado, expande su veneración desde Caracas hasta los confines de la nación, de un hombre quien, curiosamente, no nació en Caracas, sino en los Andes, en el recóndito Estado Trujillo. La fascinación por José Gregorio viene a confirmar la valía de la gente del interior del país, frente a la supuesta arrogancia del nativo de la capital.

Sin embargo, tal y como lo reseña el Padre Duplá: “El rasgo de José Gregorio que más atrae a la gente del pueblo es la caridad y generosidad con que trató a sus pacientes, especialmente a los pobres” (Duplá, 2018, p. 157). Para los venezolanos, “la religiosidad de José Gregorio, su acercamiento constante a los sacramentos, su continencia y sublimación sexual, su práctica de la oración diaria, las admiran, pero las sienten lejanas a su vida cotidiana” (Duplá, 2018, pp. 157-158). Hay una contradicción fascinante entre lo lejano del santo y lo cercano que les está a todos, con capacidad para ayudarles y comprenderles en su necesidad siendo esto “lo atractivo en él” (Duplá, 2018, p. 158).

Luego de la Guerra Federal, que culmina el año en el cual nació José Gregorio, la población de Venezuela quedo diezmada y su Iglesia muy carente de sacerdotes. Por este motivo, la transmisión de la fe, a diferencia de otros países de Latinoamérica, les correspondió de manera primordial a los laicos, quienes rara vez veían a un sacerdote, aumentando así la distancia entre ellos y la cotidianidad laical. A decir del Padre Duplá:

[...] José Gregorio es un seglar, un profesional, no vinculado a los estamentos eclesiásticos. Los hombres de Iglesia son los que por oficio representan a Dios y deben estar llenos de virtudes. José Gregorio fue un laico, un hombre común, no revestido de la aureola que se atribuye a los sacerdotes o religiosos. Esto es otro rasgo atractivo en su figura. (2018, p. 158)

Esto hace que la devoción a José Gregorio comience primero en las casas de familia, y luego en los escasos hospitales que había en Venezuela en esa época. La muerte de José Gregorio coincide también con la dictadura de Juan Vicente Gómez y con el descubrimiento y explotación de los inmensos yacimientos petroleros por empresas extranjeras, lo que cambiará para siempre la fisonomía de la nación, sobre todo en lo referente a los servicios públicos, incluyendo la salud. Así como crece el país, su población y sus servicios, crece también la veneración al “santo”, independientemente del reconocimiento oficial por parte de la Iglesia católica:

La veneración a José Gregorio se manifiesta a lo largo y ancho del territorio nacional en capillas, monumentos, cruceros, altares domésticos, placas y exvotos, nombres de hospitales, escuelas, instituciones y establecimientos, imágenes en casas privadas y comercios, santuarios populares, estampitas, calcomanías y pinturas en los vehículos, bailes, danzas y celebraciones en su honor, oraciones, estampas, peticiones de favores y prácticas de santería. (Duplá, 2018, p. 158)

José Gregorio, así, se ha transformado en un patrimonio del pueblo venezolano, ingresando en “el panteón de los héroes nacionales, cualquiera que sea el nivel cultural o la orientación religiosa de quien lo venera” (Duplá, 2018, p. 158). La fascinación es manifestada por los venezolanos, profesen o no la fe católica, tal y como lo afirma el padre Duplá:

Se ha convertido en un santo no solo de la religión católica, sino de todas las expresiones religiosas del pueblo venezolano. Los panteones

de María Lionza han incorporado a José Gregorio como espíritu luminoso con poderes de sanación. (Duplá, 2018, p. 158)

Los fieles tratan de ubicar en donde pueden hacer notar su agradecimiento por los milagros que le atribuyen:

Los devotos han colocado miles de placas en la Iglesia de la Candelaria, donde reposan actualmente los restos de José Gregorio, en Isnotú (Santuario del Niño Jesús, casa natal), algunas todavía en su antigua tumba del Cementerio General del Sur, y en otros lugares, que testimonian los favores recibidos. (Duplá, 2018, p. 158)

Las manifestaciones de fe varían dependiendo de las promesas hechas por los fieles, y cumplidas, en su creencia por el “médico de los pobres”:

La mayoría sirven para pagar las promesas hechas por los devotos, costumbre muy arraigada en el pueblo venezolano, prometer algo al santo si le concede un favor, que puede ser sanar de alguna enfermedad o accidente, un parto sin problemas, o resolver un apuro económico. (Duplá, 2018, p. 158)

Aun en el 2020, a un siglo de su muerte, las cifras sobre la devoción a José Gregorio arrojan resultados impresionantes. En una encuesta llevada a cabo por Roberto Briceño-León y Alberto Camardiel, en 1 500 hogares a nivel nacional en cuanto a la creencia en José Gregorio Hernández [JGH] como santo: un 44 % dijo que creía mucho; un 17 % algo y un 9 % poco. Los que declararon no creer nada fueron solo el 29 % de los entrevistados (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 4). “Es decir, siete de cada diez venezolanos creen en JGH, aunque no todos con igual intensidad” (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 7).

En cuanto a la pertenencia a clases sociales o grupos etarios, prácticamente no hay mucha diferencia entre ellos, por lo cual, la creencia es generalizada. Tal y como lo señalan los investigadores antes mencionados: “Al igual que con el lugar de residencia,

es llamativa la similitud en la composición por edades de quienes creen mucho o nada con excepción del grupo de más de cincuenta y seis años” (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 9). En efecto, las personas mayores son quienes más creen en José Gregorio superando en un 18 % a los otros grupos etarios. Y los que no creen en este grupo etario son mucho menos que quienes no creen en los otros grupos de edad o más jóvenes (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 9).

Ahora bien, sí es muy significativo que la creencia en la santidad y favores concedidos esté arraigada más en el Distrito Federal (en donde la creencia alcanza un 94 %), donde se encuentra la ciudad de Caracas, que en el resto del país (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 9). Puede decirse, entonces, que los caraqueños, estén donde estén, creen de alguna manera en el Dr. José Gregorio Hernández, cualquiera sea su estatus social, religión o edad.

Este fervor no ha dependido únicamente de la transmisión oral intergeneracional de la obra y milagros del Dr. Hernández, sino que también se debió a las producciones televisivas realizadas en Venezuela, que fueron transmitidas con gran éxito no solo en Venezuela sino también en muchos otros países de Latinoamérica. Países en los cuales vendrían a llegar los venezolanos en calidad de migrantes forzados. Tal y como lo señalan en su estudio Briceño-León y Camardiel (2021), pocos años después de haber sido declarado el Dr. Hernández por la Iglesia católica como venerable, Radio Caracas Televisión, la televisora más importante del país, para la fecha

[...] produjo una película [...] que tuvo mucha difusión en otros países, y lo cual contribuyó, junto con los movimientos migratorios de los nacionales de esos países que llegaban a trabajar a Venezuela y luego retornaban a sus países de origen con la creencia en JGH. (p. 11)

La popularidad de las producciones de los medios de comunicación masivos venezolanos fue un hecho notorio en el resto de América Latina en las décadas finales del siglo XX. Venezuela, además, en

ese momento era un país receptor de migración, razón por la cual, al empeorar su situación económica en el siglo XXI, muchos de los que habían vivido por décadas en este país, volvieron a su nación de origen, llevando consigo la devoción al Dr. Hernández. Su vida ya era conocida por muchos de sus connaturales, gracias a las producciones televisivas allí transmitidas. De esta forma, la figura de José Gregorio Hernández comenzó a popularizarse y ser venerada en los lugares donde estas producciones fueron un éxito a finales del siglo XX y que, además, estaban vinculados al fenómeno de emigración por la bonanza petrolera de Venezuela, entre ellos Colombia, Ecuador, Perú, Nicaragua, República Dominicana, entre otros. Esto sin contar el éxodo masivo de venezolanos en lo que va del siglo XXI, lo cual ha reconfigurado el mapa migratorio de América Latina y el Caribe.

Gran diversidad de la migración venezolana

Venezuela posee una historia contemporánea muy diferente a la del resto de las naciones latinoamericanas, debido fundamentalmente a un factor económico: ser considerado el país con las mayores reservas de hidrocarburos (petróleo) en el mundo. Teniendo en común con el resto de Latinoamérica el origen de sus Gobiernos republicanos, la identidad religiosa, los embates del colonialismo, la marginación de los indígenas, entre otros, Venezuela se diferencia porque desde principios del siglo XX el mundo occidental volvió su mirada a este país tropical por su producción petrolera, la cual le permitió financiar una acelerada modernización de sus ciudades, el disfrute de servicios públicos y vías de comunicación que contrastaban con las carencias generalizadas en las grandes extensiones de América del Sur y las islas del Caribe. El costo social de dichos avances, que beneficiaban a todos, pero de manera especial a la élite dominante, apoyado en un sistema democrático de elecciones amplias y libres, hizo que a finales del siglo XX se ocuparan

del poder político de la nación, personas y grupos los cuales, por sus ideas socialistas o por su pertenencia al estamento militar (no partidista por mandato de la Constitución Nacional vigente para la época), habían sido excluidos y ahora podían ejercer el poder político con un amplio respaldo de la población votante. Desde ese momento, los servicios públicos y la economía nacional se han deteriorado en forma dramática y las distintas facciones políticas y de opinión han culpabilizado a uno y otro bando, agudizando así una polarización generalizada de la sociedad. Numerosas organizaciones internacionales y de derechos humanos calificaron a Venezuela en la fase de Emergencia Humanitaria. En criterio de Andrei Serbin Pont:

Venezuela se encuentra inmersa en una profunda crisis, en la cual confluyen factores vinculados a: fuertes retrocesos económicos, el colapso de los indicadores sociales, la confrontación y polarización política, la corrosión de las instituciones democráticas y la incapacidad del Estado para brindar soluciones a problemas centrales de la población venezolana. (Serbin Pont, 2018, p. 129)

La vivencia potencial o actual de esta crisis hizo que muchos venezolanos consideraran la opción de migrar o se vieran forzados a ello. No todos los venezolanos han migrado de la misma manera, a los mismos países ni en similares condiciones. Cada historia y cada migrante son distintas, pero los estudiosos del tema han diferenciado diversas “olas” migratorias a fin de simplificar la comprensión de este complejo fenómeno que

[...] es difícil de medir, debido a una combinación de factores que incluyen la migración irregular, la falta de transparencia en los registros del Gobierno venezolano y el alto porcentaje de migrantes venezolanos con doble nacionalidad, entre otros elementos; por lo cual algunos esfuerzos para cuantificar con exactitud la magnitud de esta crisis de refugiados se ven limitados. (Serbin Pont, 2018, p. 132)

En criterio de Ligia Bolívar, del Centro de Derechos Humanos de la prestigiosa Universidad Católica Andrés Bello de Caracas, la migración venezolana de los últimos años posee diversas fases, siendo la primera, la siguiente:

Sin ánimo de establecer una periodización rígida, se pueden identificar diferentes olas migratorias en la historia reciente de Venezuela. Primera década del siglo XXI: profesionales altamente calificados que fueron perseguidos y despedidos de la industria petrolera y empresas básicas, quienes migraron a países donde podían ofrecer su talento humano, con garantía de estabilidad, reconocimiento, buena remuneración y libertad. Los países receptores son, principalmente, aquellos con industria petrolera; la forma de llegada fue por ruta aérea. Llegaron con documentos en regla, algún capital producto de la venta de sus propiedades y títulos profesionales. (Bolívar y Rodríguez, 2019, p. 6)

Estas personas tienen como característica fundamental el poseer los medios económicos y la cualificación académica para realizar un buen plan migratorio hacia países en los cuales su competencia profesional sea reconocida y bien remunerada. En este caso, salieron del territorio familias completas, pertenecientes a las grandes ciudades de Venezuela, muchas de ellas con doble nacionalidad, lo cual facilitaba aún más su acogida en el país de recepción.

La segunda ola, aun con características similares a la anterior, es más general, provienen de diversos puntos de la geografía nacional, salen del país con su familia y está definida como sigue:

A partir de 2007: después de ser derrotada la consulta para la reforma constitucional, el Gobierno desarrolla diferentes mecanismos ilegales para avanzar en el llamado “Socialismo del Siglo XXI”, lo cual genera alarma en el sector empresarial; en esta etapa se produce la migración de inversionistas nacionales que prefieren trasladar su capital a otros países. La recepción de este sector se produce principalmente en algunos estados de los EE. UU. y países de rápido crecimiento en inversiones en el sector servicios e inmobiliario,

como Panamá, acompañados con su grupo, Costa Rica, entre otros, mediante vía aérea. Llegaron con capital para invertir, producto de la venta de sus activos en Venezuela. (Bolívar y Rodríguez, 2019, p. 6-7)

Aun con medios económicos, estas personas traen holgura para mudarse con su familia a otros países de la región, en los cuales pueden emprender en actividades profesionales o de negocios similares a las que tenían en Venezuela. En su mayoría son mayores de cincuenta años y viajan acompañados con su grupo.

La tercera ola ya denota un cambio en el nivel económico de las personas que se trasladan, los países de recepción y el medio de transporte utilizado para llegar a su destino:

Comienzos de la segunda década del siglo XXI: aumenta la migración de profesionales y otras personas de clase media, con menor poder adquisitivo, pero con posibilidad de establecerse en países de la región, a los cuales se trasladan por vía aérea o terrestre segura; esto es, con documentos en regla. Esta etapa presenta una mayor cantidad de hijos de migrantes que regresan a otros países, fundamentalmente europeos, gracias a la posibilidad de gestionar otra nacionalidad. Llegan con recursos limitados, producto de la venta de algunos activos; muchos no logran vender sus inmuebles o lo hacen por precio muy inferior al esperado, debido a la fuerte caída del mercado inmobiliario. (Bolívar y Rodríguez, 2019, p. 7)

Finalmente, en la cuarta ola surgen personas que se van sin tener ni el nivel económico ni la preparación académica de las anteriores oleadas:

Desde 2016: emerge un nuevo tipo de migrante, con un perfil socioeconómico más modesto, sin nivel profesional, que se traslada a países cercanos mediante rutas terrestres seguras o no y expuesto a mayores niveles de vulnerabilidad, con frecuencia sin documentos de viaje. Se trata de los receptores directos de las consecuencias más severas de la crisis en áreas como salud y alimentación; generalmente son personas que no tienen posibilidades de insertarse en los países de acogida, a menos que reciban algún tipo de apoyo. Viajan con

pocas pertenencias, escasos recursos y, con frecuencia, parando en diferentes ciudades para hacer trabajos temporales que les permitan seguir su rumbo hasta el destino final. (Bolívar y Rodríguez, 2019, p. 7)

Aquí se ubican los llamados “caminantes”, que actualmente recorren los países de América Latina y que presentan un alto grado de vulnerabilidad. Vengan de la ciudad o del campo venezolanos, muchos de ellos viajan en grupo, incrementándose el número de mujeres solas o con sus hijos en esta oleada. En cuanto a los países en que se encuentran, el informe concluye lo siguiente:

Los destinos destacados son los diecinueve países que concentran la mayor cantidad del flujo de personas provenientes de Venezuela: Argentina, Brasil, Bolivia, Canadá, Chile, Colombia, Costa Rica, Ecuador, España, Estados Unidos de América, Italia, México, Panamá, Paraguay, Perú, Portugal, República Dominicana, Trinidad y Tobago y Uruguay. En enero de 2019, ACNUR informó que la cifra de migrantes y refugiados había alcanzado los 3,4 millones, al tiempo que proyecciones de la ONU para 2019 estiman que la cifra podría llegar a los 5,3 millones de personas para finales de 2019. Sin duda, se trata del mayor flujo de personas en la historia del continente. (Bolívar y Rodríguez, 2019, p. 7)

Esta clasificación y las proyecciones aquí citadas no tomaron en cuenta el impacto que sobre la migración venezolana tuvo la pandemia del COVID-19. Las restricciones y la contracción económica producto de la pandemia significaron para muchos el fin de sus sueños de asentarse definitivamente en las localidades en las cuales comenzaban a prosperar. Igualmente, sobreviene en los migrantes la angustia por la incertidumbre en el acceso a la salud pública y a las vacunas tanto de quienes están ubicados ya en los países de recepción como en quienes continúan en Venezuela. Muchos de ellos no aguantan la inseguridad por lo que les depara a los familiares que dejaron, especialmente de sus padres o abuelos, quienes, por pertenecer a un grupo de riesgo, están en franco

peligro de morir en caso de contraer la enfermedad. Situación que ninguna remesa que reciban puede aminorar.

Por este motivo, muchos de ellos, especialmente los ubicados en la cuarta ola, tomaron la decisión de regresar a Venezuela ante la contracción económica provocada por la Pandemia, impulsados, además, por la débil respuesta a los migrantes de algunos de los países receptores en el inesperado contexto pandémico, sobre todo aquellos en situación irregular. En medio de este desolador panorama, que tanto tiene que ver con la salud del pueblo venezolano fuera y dentro de sus fronteras, surge una luz de esperanza: la tan esperada beatificación del Dr. José Gregorio Hernández, justamente cuando una pandemia, como las que el ayudó a erradicar, azota a la humanidad.

Una beatificación en medio de la pandemia

Entre finales de abril y principios de marzo de 2021 los portales de las importantes agencias de noticias del mundo comunicaron la noticia de la beatificación del Dr. José Gregorio Hernández, primer laico venezolano en ser elevado a los altares, destacando su condición de médico de los pobres y de tener su ceremonia de elevación a los altares en medio de las más estrictas medidas de bio-seguridad debido a la pandemia del COVID-19. Que la Iglesia católica declare a alguien como beato es un acontecimiento que tarda muchos años, fruto de un complejo proceso que debe llevarse, en su mayoría, en el Vaticano. El padre Duplá señala al respecto:

El primer paso en este trámite consiste en solicitar la apertura de la causa de beatificación por parte del tribunal apropiado de la Santa Sede, que es la Congregación de Ritos, solicitud que debe ser encabezada o al menos refrendada por alguna autoridad eclesíastica de la zona. Este paso fue dado el 19 de marzo de 1948 por el sobrino de José Gregorio, Ernesto Hernández Briceño, con el refrendo del arzobispo

de Caracas, monseñor Lucas Guillermo Castillo. Hecha la solicitud, el secretario del arzobispo pidió al sobrino de José Gregorio que escribiera una biografía de su tío para acompañar el expediente. El segundo paso consiste en nombrar un postulador de la causa, o sea, una persona que se preocupe de impulsarla, recogiendo testimonios de las personas que conocieron al difunto sobre su fama de santidad, que en el caso del doctor José Gregorio Hernández era espontánea y mantenida. El postulador debe recoger y revisar sus escritos y demostrar que no hay un culto anticipado, es decir, una veneración como si fuera santo, con estatuas en los altares y oraciones en las que se le tributa culto. (Duplá, 2018, p. 153)

En efecto, aun cuando el inicio de la causa fue dado en 1948, no es sino en el 2020 cuando se anuncia la beatificación, gracias a la aprobación del milagro:

[...] la sanación de Yaxury Solórzano, una niña de diez años que recibió un disparo en la cabeza durante un atraco en 2017. Los médicos no esperaban que sobreviviera, y en caso de que lo hiciera, creían que quedaría discapacitada. Pero su madre le rezó a Hernández y sostuvo que le dijo que todo estaría bien. Una semana después de la cirugía, la niña se había recuperado por completo. (McKeever, 2021)

Luego de este anuncio, las manifestaciones de júbilo no se hicieron esperar. Venezuela en esos momentos atravesaba una “fuerte segunda oleada del virus, superando los 2 000 decesos y más de 200 000 contagios confirmados” (AFP, 2021). Por ese motivo, el rito se desarrolló sin aglomeraciones en la capilla de uno de los colegios católicos de la ciudad en una ceremonia transmitida en vivo por Cadena Nacional de Radio y Televisión, contando con la presencia de solo ciento cincuenta personas, entre ellos los representantes de la Iglesia, familiares de José Gregorio Hernández, devotos y organizadores (*El Nacional*, 2021).

Llama la atención que la beatificación se produzca en condiciones similares a las que había en Venezuela cuando se produjo su muerte:

La actividad científica era muy reducida y apenas alcanzaba a un segmento muy pequeño de la sociedad; su práctica como investigador y docente lo integraba en una élite que buscaba usar las herramientas científicas para vencer las dolencias en un país diezmado por la malaria y las enfermedades contagiosas, con escasa provisión de agua potable y reducido saneamiento ambiental. (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 12)

En efecto, debido a la crisis humanitaria, Venezuela se encuentra al momento de la beatificación con un sistema sanitario deplorable y los niveles de investigación científica muy reducidos o restringidos a una élite vinculada a los centros de poder gubernamental y político. En adición a esto, la relación entre la Iglesia y el Estado también atraviesa condiciones muy similares, pues para esa época, “el proceso moderno de separación entre la Iglesia y el Estado había generado importantes conflictos” (Briceño-Iragorry, 2020, p. 12). Tal y como se presentan actualmente en las tensas relaciones entre la jerarquía de la Iglesia católica y el Gobierno bolivariano, de clara tendencia socialista y hegemónica.

La figura de José Gregorio surge como una esperanza de que las relaciones entre los venezolanos sean cada vez más fraternas, que cese la polarización y la fractura del país como obra de un “milagro”, y que los problemas de salud que tanto aquejan a Venezuela y a sus migrantes sean resueltos con esa amalgama de científicidad y religiosidad que el nuevo Beato representa:

La representación social de JGH quedó en la sociedad como síntesis de lo científico y lo religioso, como santo y como médico, permitió una reinterpretación social de los milagros, sobre todo los referidos a las enfermedades, pues los imposibles eran alcanzados por la gracia de Dios, pero ejecutados por las manos de un médico que entendía y sabía cómo hacerlos. (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 13)

Así mismo, el Beato queda asociado a la posibilidad de que la compasión y la solidaridad puedan ser halladas por los más vulnerables en el mundo profesional, especialmente los médicos:

Es el médico que responde a la fragilidad humana de la enfermedad y de la muerte, pero que también lo hace a la fragilidad social, a la vulnerabilidad de amplios sectores de la sociedad que no tienen recursos económicos para afrontar los costos médicos. JGH no sería un santo popular si no fuese por la solidaridad que mantuvo en vida con los más débiles y que persiste y se recrea en la construcción social que sobre su figura tiene en la actualidad la sociedad venezolana. (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 13)

Esta relación con el “médico de los pobres” se constata no solo en Venezuela, sino en aquellos lugares del mundo a donde sus nacionales —y en particular los caraqueños— han intentado construir su nuevo hogar. La estrecha conexión se ha visto impulsada por la dura realidad migratoria que les afecta, sea cual sea la “oleada” a la cual pertenezca el sujeto devoto. Aunque las manifestaciones y el impacto en la vida cotidiana de esta devoción varían de acuerdo con el estrato social y a las condiciones en las cuales se encuentren en el país de destino.

Vínculos entre los migrantes y la devoción a José Gregorio Hernández

El éxodo al cual se han visto obligados la gran cantidad de venezolanos que hoy residen fuera del país ha suscitado en ellos diversas situaciones novedosas, entre las cuales predominan la incertidumbre, dada su poca vocación migratoria. En muchas de las conversaciones sostenidas con quienes ahora residen en Colombia, Perú, Bolivia, Chile, Uruguay, Estados Unidos y Canadá, se observa que ellos nunca esperaron que la emigración llegara a estas proporciones y ni pensaron que les tocaría abandonar el país y vivir tan prolongadamente lejos de sus familias. Han salido en busca de seguridades y garantías que no tenían, pero se han visto afectados en su interior por la ausencia de ese tejido social y familiar que comúnmente los albergaba, sea cual fuere su origen social. La

devoción hacia el Dr. José Gregorio Hernández se presenta en muchos de ellos como esa ancla que los aferra a las tradiciones locales y que les ofrece la seguridad y protección que anhelan para ellos y sus familiares, tanto dentro como fuera del país.

La protección de la salud en el país de destino

Cuando las personas migran la salud siempre resulta afectada. Los nuevos alimentos, latitudes, el agua que se consume, aun cuando sea de mayor calidad, puede perturbar un sistema que estaba acostumbrado a nutrirse de otra manera. Asimismo, la ausencia de los seres queridos y las frustraciones propias del choque cultural pueden también impactar al sistema nervioso y deteriorar su salud mental. Esto si es que no se tienen condiciones de salud pre-existentes que han incluso influenciado en la decisión de salir del país, dada la carestía y costo de los medicamentos en Venezuela y el colapso del sistema público y gratuito de salud, especialmente en lo referente a las enfermedades crónicas. Ante estas circunstancias, ¿quién mejor que un médico muy capacitado, que ofrece sus servicios gratis y que además tiene una relación de amistad con Jesucristo? José Gregorio Hernández, en este sentido, ha acompañado a sus connacionales en estampitas, en imágenes, en medallitas y escapularios, que les recuerdan que no están solos y que, en caso de padecer un malestar, tienen a quien acudir, no solo para obtener una protección o curación milagrosa, sino también para que el Dr. Hernández ilumine a esos doctores desconocidos y de otra cultura que los atenderán en caso de presentarse un problema de salud.

Tal y como se señaló anteriormente, el Dr. Hernández combina no solamente la religiosidad con la ciencia. Es un amigo del más allá, bueno y competente, que conoce de los problemas de salud, incluso porque los vivió en carne propia. El mismo José Gregorio tuvo que luchar contra la amenaza de tuberculosis en su segundo

intento de ser instruido para ser sacerdote al migrar a Italia para sus estudios en el Colegio Pio Latinoamericano (Duplá, 2018, p. 127). No mejor suerte corrió con su salud al intentar ingresar en la Cartuja (Briceño-Iragorry, 2020, p. 119).

Conózcense o no estos aspectos de su vida histórica, la figura del Dr. José Gregorio Hernández fue muy importante para los desplazados internos de la Venezuela rural a la urbana y lo sigue siendo hoy para los millones de migrantes que han arriesgado su vida y salud saliendo del país para conseguir un poco de la seguridad y realización que, desde su percepción de la realidad nacional, este ya no les ofrece.

El bienestar de quienes se quedaron

Otro de los elementos en los cuales la devoción al Dr. José Gregorio Hernández permanece y aumenta en los migrantes, es por el estado de salud en el cual dejan a sus familiares que se quedan en Venezuela. Si bien la falta y costo de los medicamentos es, en muchos casos, motivo del éxodo, este contexto sigue afectando a aquellos que se quedan en el país, a pesar de los esfuerzos de la cooperación internacional para paliar la situación. La devoción al “médico de los pobres” permite a los que se ha ido generar un vínculo con quienes se han quedado, por el cual se fortalecen los lazos entre ellos, cuando quienes permanecen en Venezuela atraviesan por alguna enfermedad o padecimiento.

Sin necesidad de caer en la retórica de culpabilizar al Gobierno o al “imperio de los Estados Unidos” por el mal estado de los servicios públicos y del sistema nacional de salud, la devoción al Dr. Hernández ofrece ese espacio en el cual todos se pueden encontrar: los seres queridos que están fuera, el paciente que se quedó en Venezuela y quienes lo atienden, incluyendo a los médicos y al personal sanitario. Todos bajo la protección y el amparo del Dr.

Hernández, cuya devoción atraviesa los muros de la polarización política y de los estratos sociales.

Esta conexión con el Dr. Hernández también disminuye la sensación de impotencia y hasta de culpabilidad que muchos venezolanos experimentan cuando algún familiar cercano cae enfermo, es operado o necesita atención posoperatoria comúnmente ofrecida por aquel que se encuentra en ese momento fuera del país. El salir airoso de esos trances muchas veces es compensado por el fervoroso practicante mediante la divulgación de la devoción de José Gregorio en los lugares donde se encuentra, en correspondencia por el favor concedido, y en muchos casos “por haber estado allí y haber ayudado en mi ausencia”. José Gregorio, quien actúa tal y como si estuviera vivo junto al lecho del enfermo, se convierte así en el autor de ese apoyo total e ilimitado, por el cual la persona queda agradecida de por vida. En efecto, muchos de los testimonios e incluso el que mereció la consideración de milagro para la beatificación hablan de esa presencia física de José Gregorio, tan estimada y valorada por sus fieles (McKeever, 2021). Solo los que han migrado saben lo importante de esa amistad incondicional cuando se necesita.

La esperanza de encontrar solidaridad en el mundo profesional del país de destino

Otro de los nexos en los cuales la devoción a José Gregorio Hernández ha obrado en favor de los venezolanos fuera del país, es en su deseo de encontrar la solidaridad y el apoyo en los profesionales que van encontrando en su trayectoria migratoria. Todos ellos deben enfrentarse a un mundo de diligencias, oficinas, entrevistas a fin de lograr, por lo mínimo, su documentación. Estas oportunidades se multiplican en el caso de que quieran hacer estudios, tener un negocio propio o utilizar los servicios de la nación que los acoge, incluyendo la salud. Al momento de enfrentarse a

los expertos normalmente asociados a esas actividades tan reguladas y, a veces complicadas, el Dr. Hernández surge ese apoyo total en dicho proceso.

A diferencia de las dos anteriores, esta es propia de las últimas oleadas migratorias, en las cuales abundan las personas carentes de estudios y que efectivamente no poseen en los países de destino de los contactos o de las relaciones que les daban acceso a la prosperidad que ahora intentan en su nuevo domicilio. En ellos, José Gregorio es ese amigo experto que puede hacerles el favor de mover los corazones de sus colegas para que les ayuden en su salud o en cualquier otra diligencia o procedimiento que necesite la experticia de un doctor.

Verse libre de cualquier accidente o de ser malgrado por la violencia de calle

También en las últimas oleadas, aun cuando concurriendo con otros factores, uno de los motivos para la migración ha sido la inseguridad personal. Se trata del temor en los migrantes a ser víctima de lo que tanto le huyeron en Venezuela: un atraco, una bala perdida, un hecho con arma de fuego. El hecho de que el milagro por el cual se obtuvo la beatificación de José Gregorio haya sido de una niña herida por arma de fuego en la cabeza no le es indiferente a los venezolanos, ni a los de adentro ni a los que están afuera del país. Si ellos son sensibles ante la protección de los inocentes y de los niños, mucho más lo son ante este tipo de violencia que se ha salido de control, en la mayoría de los países de la región.

No tener que utilizar el sistema sanitario del país o usarlo lo menos posible

Esta petición al Beato se encuentra en la misma línea que el motivo anterior, pero afectando de forma especial a la última oleada migratoria, en la cual destacan personas sin documentación. Los indocumentados, al no tener acceso a un trabajo formal, dependen del ejercicio diario de una labor a destajo o ambulante, lo cual requiere de una continua fortaleza física. Para paliar esta vulnerabilidad, la devoción al Dr. José Gregorio Hernández se mantiene a fin de que, mediante su protección o intervención ellos no tengan que acudir a un centro de asistencia formal. Esta sustitución del ‘curandero tradicional’ por el Dr. Hernández, que ya ha sucedido en Venezuela (Briceño-León y Camardiel, 2021, p. 13), puede también estar ocurriendo en el extranjero, y con más motivos, puesto que una visita a una institución pública de salud podría exponer la ilegalidad de la permanencia en el país de dicho paciente. Añadido a esto, al depender el migrante de su vigor para conservar su trabajo, una enfermedad comprometería su estancia en el país de destino, por lo cual, asocia la devoción al “médico de los pobres” a la posibilidad de continuar “echando pa’lante” en el país que lo ha acogido.

Lograr una migración exitosa

También en las dos últimas oleadas migratorias, aunque puede presentarse en algunos otros grupos, la devoción también es cultivada, pues ella ayuda a alcanzar lo que José Gregorio obtuvo: un desplazamiento exitoso. Es el caso del beato, quien fue de Isnotú a Caracas, bajo dificultades y condiciones muy similares a las que tienen que enfrentarse los actuales migrantes venezolanos. A pesar de todas las adversidades, José Gregorio hizo realidad sus sueños de titularse profesionalmente, de ser reconocido como un

experto en su área y ciudadano insigne, de cultivar amistades de valía en la ciudad que lo acogió y lo hizo suyo. De esta manera, el beato es también paradigma de una migración exitosa pues sin dejar de ser andino, trujillano y sentir orgullo y amor por su tierra, se realizó completamente en su ciudad de destino, Caracas, al punto de adquirir la admiración y el fervor de los habitantes de esa ciudad, no solo en vida, sino después de su muerte.

Los migrantes venezolanos, dependiendo de su origen social y de su grado de profesionalización, podrían identificarse con ciertos episodios exitosos de la vida de José Gregorio, tales como sus estudios en París, su participación en ponencias, como las de Washington y Madrid, o el conformar el equipo para combatir la gripe española. En otro momento o circunstancias, al menos, les gustaría emular sus actitudes de nuevo vecino en Caracas y poder ayudar a sus familiares como le tocó hacerlo mientras vivía en dicha ciudad, sin perder oportunidad de mostrar solidaridad y compasión, a pesar de sus limitaciones de salud y las demandas que surgían del entorno. En todo caso, José Gregorio Hernández es una inspiración para todos los venezolanos, donde quiera que se encuentren. En efecto, “[...] fue una persona que estuvo a la altura de su tiempo histórico, con ayuda de sus padres y de otros, pero sobre todo con su esfuerzo tenaz y personalizado, pero no un esfuerzo autocentrado y egoísta sino para aportar al país y específicamente a los enfermos y a la medicina, en este orden” (Trigo 2021).

La reconciliación de los venezolanos, la curación de Venezuela

Finalmente, otro de los elementos que vincula a los migrantes con la devoción al Dr. Hernández, es su deseo de que, a través de su intercesión se sane Venezuela y se reconcilien todos los venezolanos, lo cual también ha sido un deseo expresado por el papa Francisco:

El papa Francisco se pronunció al respecto y afirmó creer que este acto podría servir para ayudar a la “reconciliación” de Venezuela que desde hace varios años ha sido golpeado por una grave crisis política, económica y social. “La beatificación del doctor Hernández es una bendición especial de Dios para Venezuela y nos invita a la conversión hacia una mayor solidaridad para producir entre todos la respuesta del bien común tan necesitada para que el país reviva, renazca después de la pandemia, con espíritu de reconciliación”, señaló el pontífice. (*Revista semana*, 2021)

Deseo que recorre muchas comunidades de venezolanos en el mundo entero (*Noticias caracol*, 2021). Ejemplo de ello:

En el sur de Florida, donde vive la mayor parte de los inmigrantes venezolanos, la beatificación trajo “muchísima alegría”, y renovó la esperanza de una población dividida por la ideología y la distancia. “En medio de los que arruinan un país por amor al poder, encontramos personas como este doctor que creía en el poder del amor”, sostuvo el arzobispo Thomas Wenski. (McKeever, 2021)

Esto lo expresan migrantes de la primera y segunda oleada, quienes muestran esa esperanza al ser visitados por la reliquia del Dr. Hernández. Dicha pieza suscita este fervor que hoy se extiende por todo el mundo, tal y como lo ha señalado el cardenal Baltazar Porras: “A raíz de la beatificación, desde Canadá a la Patagonia hemos recibido la petición. De Europa también, sobre todo en países como España, Italia o Portugal; incluso también en Polonia, Asia, Afganistán y otros países quieren ver la reliquia y venerar a nuestro beato” (Tomillo, 2022). Obviamente, tales manifestaciones de cariño y fascinación vienen de parte de los migrantes venezolanos que actualmente se encuentran en sitios tan diversos y distantes, quienes han llevado consigo la devoción del beato, pues para ellos representa lo mejor de ser venezolano.

Algunas historias

No dejan de sorprender algunos de los relatos de personas en el extranjero que siguen con la devoción intacta o incluso en aumento por el Dr. Hernández. La universalidad de este beato ha acompañado la novedosa omnipresencia de venezolanos en el mundo, dada la alta escala y la variedad de su migración. José Gregorio, además de ser un referente importante sigue obrando milagros, como lo atestiguan estas historias tomadas de personas fuera del país que confiaron en el beato para vencer la adversidad en la cual se encontraban.

Conmueve como, sin importar donde se encuentre el devoto, el “medico de los pobres” sigue acompañando y ofreciendo salud a quien solicita su intercesión. Es una conexión con lo más genuino de Venezuela, esa relación entre lo urbano y lo rural, entre lo religioso y lo científico, pero también con esa amistad que se va transmitiendo de generación en generación y que la distancia de la patria no puede aminorar, sino más bien reforzar.

El milagro constituye frecuentemente un acontecimiento ocurrido en el entorno cercano, de forma que no solo robustece la fe, sino también la pertenencia a una familia o linaje, valores que se perciben amenazados por la dinámica migratoria. Los siguientes dos casos han sido tomados del libro *Favores* del padre Duplá, todos ellos ocurridos en el extranjero. Este primer caso, en los Estados Unidos de América:

[...] Me diagnosticaron cáncer de seno, el cual se encontraba en dos áreas separadas. Una mastectomía fue recomendada por los médicos debido a que el cáncer ya se había ramificado en otra área del seno. Yo nunca he sido una persona religiosa, pero siempre he sentido respeto por José Gregorio. Las semanas antes de mi operación hice muchas meditaciones en las cuales le pedía a J. G. H. por mi salud. Faltando unos días antes de operarme, y mientras estaba en un estado semidormida, sentí que J. G. H. estaba parado a los pies de mi cama. A pesar de no poder moverme, puede ver parte de él. Yo

sabía, sin duda alguna que esa persona era José Gregorio. De pronto sentí una corriente de energía o electricidad, no estoy segura como llamarla. Fue algo muy fuerte que corrió desde la planta de mis pies y salió por la punta de los dedos de las manos. Pasó varias veces por mi cuerpo, pero la tercera vez, mi hijo tocó la puerta y regresé súbitamente a mi estado consciente. Después de la operación, los exámenes patológicos revelaron no haber podido encontrar el segundo foco canceroso y el primero se había reducido de 1 cm a 0,5 cm. [...] Los médicos estaban muy confundidos y no sabían qué hacer conmigo. (Duplá, 2020, p. 136)

De la incredulidad, y gracias a una experiencia en la cual puede relatar la presencia del beato y como obró sobre ella, la paciente pasa a la fe, con la participación de su hijo.

El otro caso se da en Panamá y, en esta oportunidad, es una amiga quien introduce a la paciente en la devoción. La intervención tiene que ver con ser atendida por el profesional adecuado y obtener un resultado satisfactorio para una complicada operación facial:

Hace un mes me diagnosticaron un tumor en la glándula parótida y nervio facial, donde me dieron pocas probabilidades de conservar mi rostro sin una posible parálisis facial. No aceptaba esta situación, consulté dos médicos y ambos coincidieron en lo mismo. [...] Yo tenía tanto pánico de una posible desfiguración así que decidí esperar, pero no tenía mucho tiempo: el tumor estaba en actividad y crecía constantemente. Hasta que mi mejor amiga me habló del Siervo de Dios, así que empecé a pedirle ayuda a Dios por medio del Dr. José Gregorio, y que me ayudara a encontrar el médico adecuado para practicarle esta cirugía tan delicada. Cuando empecé a hablarle al doctor tenía una paz dentro de mi corazón, una certeza increíble de que nada pasaría... En pocos días me recomendaron un especialista en cabeza y cuello. La cirugía tardó cuatro horas, todo se desarrolló bien y sin complicaciones. [...] La operación fue todo un éxito y mi recuperación fantástica. (Duplá, 2020, p. 135)

El siguiente testimonio lo obtuve de un joven migrante que se encuentra actualmente en Uruguay. Como muchos que han salido

del país, en su maleta de sueños llevó consigo una estampita del Dr. José Gregorio Hernández, a quien ha encomendado diariamente su salud y la de la familia que aún se encuentra en Venezuela:

Desde niño siempre he sido devoto del Dr. José Gregorio Hernández. Siempre le he pedido por mi salud, por los estudios o la salud de mis familiares. En febrero de este año, mi papá cumplió años y ese día se sintió mal. Resultó ser una apendicitis. Todos sabemos que la salud en Venezuela está muy comprometida por el tema económico y aun cuando teníamos un seguro privado, el seguro no cubría la operación y había entonces que pagar una hospitalización, intervención y tratamiento con un dinero que no teníamos. Todos en la familia andábamos pidiendo al Dr. José Gregorio Hernández por la salud de mi papá. Entonces, afortunadamente, lo atendieron en un hospital público y en el quirófano se dieron cuenta que ya estaba en fase de peritonitis, por la tardanza en hacer la intervención quirúrgica debido a los trámites necesarios para hacerla. Casi lo perdemos. Ingresó al quirófano muy comprometido, estuvo muy mal. Pero una semana después de la operación se recuperó satisfactoriamente. Ya camina, maneja su carro y sigue normal con sus actividades aun cuando es una persona bastante mayor, tiene casi ochenta años. Yo siempre le pido por mi salud y la de mi familia, todos los días. Yo trabajo mucho, siempre tengo dolor y he sido intervenido quirúrgicamente varias veces. Incluso, como manera de pagarle los favores, sin ni siquiera haberle pedido algo tan importante como lo fue lo de la salud de mi papá, me hice un tatuaje de su imagen en mi brazo. Soy un venezolano más en el mundo devoto del Dr. José Gregorio Hernández. Gracias José Gregorio por todos los favores concedidos. (Ianuzzi, 2022)

Conclusión

En razón de todo lo expuesto, puede señalarse que la devoción al Dr. José Gregorio Hernández se ha incrementado y expandido debido a la migración masiva padecida por los venezolanos en el

siglo XXI. Ese hombre tranquilo y trabajador, austero y solidario sigue siendo fuente de inspiración y protección para muchos de sus connacionales. Sobre todo, en aquellos que han dejado el país y se han tenido que enfrentar a las incertidumbres propias del desplazamiento forzado.

El “médico de los pobres” es percibido por muchos migrantes como un acompañante cercano y experto en salud por ser doctor. Una figura cualificada, pues combina la religiosidad con la ciencia. Este amigo del más allá, es bondadoso y competente. Conoce de los problemas de la gente, tanto por su existencia histórica como por el contacto con la divinidad que se le atribuye. Él ofrece su apoyo en estos momentos, en los cuales ningún sistema de salud del mundo puede ofrecer plenas garantías de su correcto funcionamiento, mucho menos en América Latina.

Así, independientemente de la relación que los venezolanos tengan con la Iglesia institucional en los países donde actualmente residen, el Dr. Hernández es capaz de vencer todas esas barreras de clase social, opinión política, edad y religión, para erigirse como ícono de una sociedad reconciliada con las mismas herramientas que él utilizó en su vida: sabiduría, ciencia y un profundo respeto a Dios y a la vida. La demanda por la reliquia en las más variadas partes del mundo, así lo atestigua.

El impulso a la fe y a la creencia en la valía de los venezolanos, estén donde estén, dada por la beatificación de José Gregorio, ciertamente forja un escenario a fin de obrar el milagro de la reconciliación. Solo así los migrantes de los últimos años podrán retornar seguros a Venezuela, si así lo desean, para colaborar en la reconstrucción del país desplegando la generosidad y bondad ejercida por el, hasta ahora, único beato laico de esa nación caribeña. En verdad, un mejor entendimiento de los venezolanos entre sí y el anhelado regreso a la patria de quienes forzosamente se fueron podría servirle al papa como soporte y justificación para la futura y pendiente canonización del “médico de los pobres”.

Bibliografía

- ACNUR. (7 de junio de 2019). ACNUR Noticias e historias. https://www.acnur.org/noticias/press/2019/6/5cfa5eb64/refugiados-y-migrantes-de-venezuela-superan-los-cuatro-millones-acnur-y.html?gclid=CjwKCAjwsJ6TBhAIEiwAfl4TWKfsWOOLmvSwqBx-PSNF-5TWXGFeHXSFuM4qUdG-2TTLgEXEQg1mVShoC01wQAvD_BwE
- AFP. (21 de abril de 2021). *France24*. Devoción sin aglomeraciones en la beatificación del “médico de los pobres” en Venezuela. <https://www.france24.com/es/minuto-a-minuto/20210429-devoci%C3%B3n-sin-aglomeraciones-en-la-beatificaci%C3%B3n-del-m%C3%A9dico-de-los-pobres-en-venezuela>
- Bolívar, Ligia, y Carlos Rodríguez. (2019). *Crisis migratoria venezolana y responsabilidad de los Estados*. Caracas: PROVEA.
- Briceño-Iragorry, Leopoldo. (2020). Vida y obra del Dr. José Gregorio Hernández (1864-1919). *Gaceta Médica de Caracas*, (128), 110-123.
- Briceño-León, Roberto, y Alberto Camardiel. (2021) La creencia popular en José Gregorio Hernández en 2020. Quiénes creen y quiénes no. *Reporte de Investigación LACSO*, (3), 1-15.
- Tomillo, Manuel. (25 de abril de 2022). *Efecto cocuyo*. Estudian un posible milagro de José Gregorio Hernández en EE. UU. para la causa de su santificación. <https://efectococuyo.com/la-humanidad/jose-gregorio-hernandez-en-eeuu/>
- Duplá, Francisco Javier. (2020). *Favores de José Gregorio Hernández*. Caracas: Bloque de Armas.
- Duplá, Francisco Javier. (2018). *Se llamaba José Gregorio Hernández*. Caracas: Abediciones.
- El Nacional*. (27 de abril de 2021). Acto de beatificación de José Gregorio Hernández será transmitido en cadena nacional. <https://www.elnacional.com/venezuela/acto-de-beatificacion-de-jose-gregorio-hernandez-sera-transmitido-en-cadena-nacional/>

Ianuzzi, Gaetano. (29 de abril de 2022). *Mi experiencia con José Gregorio Hernández*.

McKeever, Amy. (3 de mayo de 2021). Venezuela: el proceso de beatificación del médico José Gregorio Hernández. *National Geographic*. <https://www.nationalgeographicla.com/historia/2021/05/venezuela-el-proceso-de-beatificacion-del-medico-jose-gregorio-herandez>

Noticias caracol. (30 de abril 2021). Beatificación José Gregorio Hernández: millones celebran un acontecimiento esperado por décadas. <https://noticias.caracol.com/mundo/beatificacion-jose-gregorio-herandez-millones-celebran-un-acontecimiento-esperado-por-decadas>

Revista semana. (30 de abril de 2021). Venezuela deja a un lado sus diferencias en la beatificación de José Gregorio Hernández. <https://www.semana.com/mundo/articulo/venezuela-deja-a-un-lado-sus-diferencias-en-la-beatificacion-de-jose-gregorio-herandez/202115/>

Serbin Pont, Andrei. (20218). La crisis humanitaria en Venezuela y su impacto regional: migración, seguridad y multilateralismo. *Pensamiento propio* (pp. 129-158). Coordinadora Regional de Investigaciones Económicas y Sociales [CRIES].

Trigo, Pedro. (21 de marzo de 2021). Actualidad de José Gregorio Hernández para la Venezuela de hoy. *RevistaSIC*. <https://www.revistasic.gumilla.org/2021/actualidad-de-jose-gregorio-herandez-para-la-venezuela-de-hoy/>

Con los *loas* a bordo

El paisaje ritual vudú en una pieza dramática sobre migrantes haitianos por mar

Mónica María del Valle Idárraga

Introducción

En el contexto caribeño y latinoamericano, la migración haitiana ha sido peculiar por temprana y multitudinaria, por objeto de espectáculo mediático y ocasión de despliegue y exhibición de un racismo acérrimo. Podemos acotar como inicio de ese fenómeno migratorio los primeros años del siglo XX, pues, aunque en plena explosión de la Revolución haitiana (1791-1804) hubo quienes huyeron hacia Nueva Orleans y hacia la porción oriental cubana, esos serían considerados con más propiedad dueños de plantación en fuga que migrantes, aun si con ellos viajaban sus esclavizados. Y constituiría, por lo demás, un anacronismo leerlos como haitianos cuando el país seguía siendo colonia francesa y, precisamente, batallaba por su independencia.

Los migrantes haitianos, en especial de clase popular y campesina, no solo han sufrido el rechazo, como otros millones de migrantes de la misma extracción. A diferencia del resto, han tenido el infortunio de vivir antes que nadie medidas que luego se tornaron norma y ley para los demás. Han sido objeto, entre otras, de

medicalización contra su voluntad (Farmer, 2005), de medidas castrenses y disposiciones legales nuevas que sin importar su edad los aíslan aún más y arrasan sus derechos (Kahn, 2019; Charles, 2016; Lafontant Gerdes, 1996), así como de masivas y sistemáticas deportaciones hasta el día de hoy (Icart, 1987; Del Valle Idárraga, 2021; Isacson, 2022).

Mapa 1. Cifras y destinos de la migración haitiana hasta 1976



Fuente: Anglade, Georges 1982, en Jackson, Regine, 2011, p. 3.

Las primeras migraciones de haitianos se dan cerca de los años veinte, en que fueron incentivados a emplearse en la agricultura (McLeod, 2000). Más exactamente, entre 1915 y 1936, como secuela y a instancias de la invasión militar estadounidense, seiscientos mil braceros del país migraron hacia Cuba y República

Dominicana para trabajar en los cultivos de caña de azúcar, una industria con potente participación de empresarios del país del norte (Alvarès, 2019). En el compilado visual organizado por Georges Anglade (1982) y retomado en una obra multifacética sobre el fenómeno migratorio haitiano por Regine Jackson (2011) se pueden apreciar las masivas cifras, así como los destinos de estos hombres y mujeres a lo largo del siglo XX (véase Mapa 1).

A partir de ese lejano 1919, el fenómeno seguiría en oleadas sucesivas, hasta el año de 1976. Icart, por ejemplo, en un trabajo sobre estos movimientos de seres humanos en particular hacia la Florida en los años de 1980, explica que algunos desplazamientos estaban relacionados con el cultivo, y otros fueron a abonar la industria turística de países como las Bahamas —“inmenso puente entre Haití y la Florida” (1987, p. 56)—, gracias a la participación en el sector de la construcción. Detalla, así mismo, la descomunal fuga de cerebros en el período duvalierista (1957-1986), a raíz de la cual se registraron en organismos técnicos internacionales cifras inéditas de personal haitiano altamente calificado. Por su naturaleza, este tipo de migración podía llegar a ser numerosa por la suma paulatina de personas, pero no era masiva de golpe, y por lo común el viaje se hacía en avión. Pero los migrantes de los años 1980 y 1991-1994, en especial, que se dirigían afanosos a lugares vecinos en el Mar Caribe (a veces conectados con Haití por el creol y el francés, como Guadalupe y la Guayana, o en definitiva por la aparente cercanía geográfica, como las Bahamas y la Florida) se valieron del medio más a la mano: esa amplia pista líquida a primera vista libre de aduanas y peajes, y en apariencia más dócil a la voluntad individual de fluir: el mar.

Aislados por invasiones, rechazo y temor de los países vecinos, apurados por regímenes políticos despiadados y por condiciones socioeconómicas en extremo precarias, tiene sentido que el desespero arroje a los haitianos a esta vía de escape. Este medio es en sumo grado peligroso para sus vidas por los riesgos geográficos y por los riesgos geopolíticos, pues Haití no solo queda al borde

del foso marino de mayor profundidad en el mar Caribe, el Paso de los Vientos, sino que allí, por esa hondura se realiza el entrenamiento militar de submarinos de la Base Naval de Guantánamo (Hansen, 2011) y la expedición de guardacostas es expedita, dada la cercanía entre el emplazamiento de la base y Haití y los acuerdos sobre migración entre ambos países. En el Gran Caribe, solo otra isla, Cuba, ha vivido migraciones marítimas de proporciones similares. En el caso haitiano, la amalgama de injerencia estadounidense, clasismo y racismo, ha sido siempre de inverosímil dureza.

Dentro de este marco, este ensayo orbita en torno a *D-P-M Kann-tè. Boat People Ayisyen*, una obra dramática *sui generis*, escrita por el reconocido Jan Mapou, intelectual haitiano exiliado en Miami, fundador y dueño de la emblemática Librería Mapou en la Pequeña Haití. La obra muestra las vicisitudes de hombres y mujeres en una embarcación precaria cuyo destino es Miami. Todas las acciones transcurren en el mar. La pieza está escrita en creol haitiano y fue representada con mucho éxito en el condado de Dade, con actores haitianos. Cada uno de estos detalles la hacen una obra integral al esfuerzo de los migrantes haitianos en el exilio en torno a cuestiones legales colectivas y, de modo enfático, en torno a la reivindicación del carácter humano de los migrantes. En esta pieza teatral, uno de los mecanismos centrales para realzar esa dimensión humana es poner en el centro de las acciones la relación con los dioses y la confianza en la protección de su parte en alta mar.

En una basta generalización, se puede afirmar que la religiosidad de los haitianos que migran por mar presenta algunos contrastes con las prácticas emblemáticas de la devoción popular de otros migrantes terrestres latinoamericanos, que nos pueden resultar más familiares. Para empezar, están signadas por un trenzado donde el vodou,¹ como religión, es hilo constitutivo. La ausencia de

¹ Utilizaré esta grafía, aunque existen numerosas formas de nombrar la religión. Sin embargo, rehuendo la demonización que se asocia a otras grafías como voodoo, vudú... prefiero esta, más cercana a su sentido como religión. Cuando retome una cita de un texto ya traducido, usaré el término que haya aparecido en la traducción. Lo

exvotos, santuarios, milagros e incluso santos se explica en parte por las peculiaridades devocionales y rituales de esta religión. Desde luego, se entiende que es un sistema religioso paralelo al catolicismo, pero no deja de ser llamativo que, en Haití, donde el vudú, el protestantismo y el catolicismo conviven, solo existan dos beatos, ambos de tiempos muy remotos. Completa la explicación el hecho de que las expresiones públicas de esta religiosidad fuera de Haití (y en varios momentos en el mismo país) se han visto forzadas a cierta discreción, contraria al ensamble, fijeza y consagración pública popular de los paisajes rituales (De la Torre, 2013) conectados al ámbito del migrante católico.

En las páginas siguientes, presento un análisis cruzado entre religiosidad y migración por mar en esta obra de teatro. No se trata, por tanto, de un análisis técnico donde la composición, los personajes y los detalles del lenguaje serían centrales; más bien, señalaré algunas fibras donde los dos temas se unen con miras a una reivindicación particular: la de la humanización del migrante en diálogo con sus dioses. Empezaré por un contexto del vodou en la migración, haré luego unos apuntes sobre la obra, y me detendré por último en el *paisaje ritual* donde el mar y el vodou son el centro.

Migrantes vodouisantes

Dentro de Haití mismo, el vodou ha vivido embates desmesurados. Por las huellas profundas del sistema colonial, las prácticas espirituales de raigambre afrodiaspórica sufrieron el estigma con que el cristianismo, y en particular el catolicismo, las situó del lado infernal, en un proceso paradójico de otrificación. A menudo se llama sincretismo a la relación del vodou con el catolicismo. Sin embargo, Laënnec Hurbon, uno de los académicos con más tino

mismo vale para otras palabras en creol haitiano (como *Agwe / Agoue, houngan / oun-gan...*), cuya escritura varía según las fuentes.

en sus estudios sobre la naturaleza del vodou y su relación con el cristianismo, ha sabido debatirlo y cuestionarlo extensamente. Este intelectual haitiano defiende que el cristianismo (tanto el catolicismo como el protestantismo, que entró con potencia al país con la llegada de misioneros estadounidenses en el siglo XX) supone que los otros pueblos no se plantean frente a Dios de modo legítimo, y, mientras predica una universalidad de lo divino, niega a pueblos como el haitiano la capacidad y la sensatez para delimitar las relaciones con esa dimensión trascendental. Rechaza la noción de sincretismo —“Si empleamos aún el término [...] es porque se lo adjudica al Vudú desde hace mucho tiempo. [...]” (1978, p. 219)— porque esconde un puntal hegemónico, desigual, en la combinación de las formas religiosas. Así mismo, deja claro que los vodouisantes (practicantes y devotos del vodou, no necesariamente iniciados, a veces autodenominados *servidores*) echan mano de la figura de santos católicos bajo los cuales veneran a sus *loas* (llamados *santos* en algunos textos o *misterios*, en otros) porque eso les permite socializar, pero no pierden por ello la claridad teológica según la cual su religión sigue siendo tan válida y autónoma como el cristianismo. En sus palabras:

Si el Vudú ha hecho corresponder a los loas con los santos de la Iglesia católica, ha sido porque el cristianismo se le presentaba con una estructura teológica pasablemente capaz de superponerse a la suya: los loas, como los santos, son criaturas de Dios destinadas a proteger al hombre. Pero, en ningún momento, los loas son tomados por santos propiamente dichos: las explicaciones proporcionadas por los mismos fieles Vudú, ya lo hemos dicho, no hacen sino subrayar analogías entre la teología Vudú y la teología católica. Los practicantes de Vudú perciben muy bien en el catolicismo “otro” sistema que, aunque análogo al de ellos, es siempre “otro”. Para los fervientes practicantes de Vudú, los santos católicos son máscaras, símbolos que permiten y sostienen sus creencias en los loas. (Hurbon, 1978, p. 220)

Con todo esto, Hurbon —al igual que otros estudiosos de la religión (Richman, 2018; McCarthy Brown, 2001; Consentino, 1995; Rey y Stepick, 2013, por citar unos pocos)— persigue una tarea que no ha perdido vigencia: la de reivindicar el vodou en su lógica, como una práctica religiosa en plena ley, en contra de las lecturas caricaturescas que le han recaído a menudo. Dicho sin ambages:

Animismo, fetichismo, paganismo, idolatría y magia negra son algunos de los términos que se han usado inadecuadamente en Occidente para describir una religión vista como una religión de sangre y sacrificio, de orgías sexuales y malevolencia. Existe una percepción ampliamente compartida de que *vudú* significa hechicería y brujería. (Michel, 2014, p. 169)

En lugar de plantear el vodou como algo primitivo, los distintos autores sacan a la luz la lógica tras sus símbolos y los rasgos únicos de esta religión de la diáspora para concluir que “no existe entonces razón ninguna para considerar infantil e ingenuo al sistema que estructura lo imaginario del practicante de Vudú” (Hurbon, 1978, p. 170).

Este debate que parece superado, pasado de moda, en realidad no está clausurado. Basta prestar atención a los noticieros (en particular estadounidenses) cuando ocurre alguna catástrofe en Haití, desde un ciclón devastador hasta el terremoto del 2010, para ver cómo empiezan a aflorar por doquier expresiones de superioridad moral cristiana, afirmaciones donde esas calamidades se entroncan con castigos por profesar el vodou, visto como expresión demoniaca (Schlesinger, 2010). No han sumado poco a la caricaturización y satanización del vodou las películas hollywoodenses de zombis a menudo relacionadas en el fondo con incomprensiones de la religión, filtradas por rancias miradas estadounidenses de blanquidad y asentadas sobre nociones de civilización (Hurbon, 1995).

Desde la década de 1980 se han realizado estudios donde migración haitiana y religiosidad vodouista, en especial, son

indesligables. Varios de esos trabajos se concentran en Nueva York y Miami, principales lugares de asentamientos de los migrantes de esa década y la siguiente. Investigaciones más recientes abordan otras geografías circuncaribeñas (Zacaïr, 2010; Jackson, 2011), como Guadalupe. Por lo regular, los trabajos relacionados con Estados Unidos (Rey y Stepick, 2013; Richman, 2018 y McCarthy Brown, 2001) coinciden en señalar la clandestinidad en la que, por miedo o por discreción, los vodouisantes terminan viviendo su religiosidad en la diáspora. Esto era más notorio y persistente en los comienzos de esa década, como bien lo exponen Rey y Stepick (2013) y McCarthy Brown (2001) en el epílogo a la reedición del libro *Mama Lola*.

Precisamente, el suyo es una de las primeras reconstrucciones a profundidad de la vida de una sacerdotisa del vodou emigrada a Nueva York, publicado originalmente en 1991, pero correspondiente a vivencias ocurridas a partir de 1980. Allí, McCarthy Brown (antropóloga e iniciada en la religión) dota de fisionomía humana a Mama Lola (Marie Thérèse Alourdes Macena Champagne Lovinski), su familia y clientes / creyentes.

En un pasaje consagrado a los restos de ceremonias (de limpieza, de promesa o de agradecimiento), Mama Lola relata algunas medidas que debía tomar ante la imposibilidad de usar los cementerios locales como usaría los de Haití, donde al decir de Hurbon, “el cementerio [...] representa menos un lugar donde se entierra a los muertos que un templo en el que está permitido ejercer el culto de los antepasados” (1978, p. 157). Ella lo cuenta así:

Otros rituales requieren viajes a cementerios y a cruces de caminos. Para los rituales del primer tipo, Alourdes, que no tiene familiares enterrados en Estados Unidos, prefiere un pequeño cementerio judío en Brooklyn, porque tiene muros alrededor que brindan algo de privacidad. Y si el requisito es que los restos de una ceremonia de curación se dejen en el cementerio, es relativamente fácil arrojar una bolsa de plástico por sobre el muro sin tener que arriesgarse a entrar al lugar en sí. Casi cualquier cruce de caminos, incluso uno

pavimentado, servirá para fines rituales. Pero ningún cruce de caminos en Brooklyn tiene verdadera privacidad y, por lo tanto, Alourdes y sus clientes se han vuelto expertos en esparcir discretamente siete centavos en la esquina de las avenidas Nostrand y Church o en dejar caer subrepticamente una bolsa con los restos de un baño expedicionario (una forma extrema de un baño contra la mala suerte) en la cuneta de una de las concurridas intersecciones de Empire Boulevard.² (McCarthy Brown, 1991, pp. 378-379)

En relación con las reservas de los migrantes vodouisantes en su nuevo contexto, la misma McCarthy Brown precisa que:

Por costumbre, los haitianos viven vidas discretas. Generaciones de opresión política en Haití les han enseñado la necesidad de hacerlo así. El secreto también ha sido durante mucho tiempo parte de la práctica del vodou. Con seguridad, se requería mucha discreción durante los días de la esclavitud, y desde entonces tanto el Gobierno haitiano como la Iglesia católica se han opuesto intermitentemente al vodou. Durante varios períodos de represión religiosa en la historia haitiana, a veces acompañada de violentas campañas contra la superstición, el vodou fue empujado a la clandestinidad. En Nueva York, donde proliferan los prejuicios contra los haitianos y el vodou, se refuerzan estos hábitos de reserva sobre la religión. Mantener dos mundos distintos uno al lado del otro es una habilidad que incluso los niños deben aprender. [...] Alourdes y Maggie, como la mayoría de quienes sirven a los espíritus en Nueva York, mantienen sus

² “Other rituals require trips to cemeteries and crossroads. For the former, Alourdes, who has no family members buried in the United States, prefers a small Jewish cemetery in Brooklyn, because it has walls around it to provide some privacy. And if the only requirement is that the remnants of a healing ceremony be left in the cemetery, it is relatively easy to toss a plastic bag over the wall without having to risk entering the grounds themselves. Almost any crossroads will do for ritual purposes, even a paved one. But no crossroads in Brooklyn is truly private, and Alourdes and her clients have therefore become adept at unobtrusively scattering seven pennies at the corner of Nostrand and Church avenues or surreptitiously dropping a bag with the left-overs from an expeditionary bath (an extreme form of a bad-luck bath) in the gutter at one of the busy intersections on Empire Boulevard” (McCarthy Brown, 1991, pp. 378-379). Todas las traducciones son mías, salvo en los casos en que no proveo la cita de la fuente inicial.

conexiones con el vodou ocultas al resto del mundo. Sin embargo, en ocasiones estresantes o importantes, la barrera entre los mundos a veces se rompe.³ (McCarthy Brown, 2001, pp. 378-379)

En un libro con un título elocuente, *Cruzar el agua y mantener la fe*, Terry Rey y Alex Stepick (2013) añaden a este panorama, además del racismo que pesa sobre la religión, la existencia de razones adicionales que dificultan vivir el vodou en público, practicarlo abiertamente en esos años de 1980 y 1990, en lugares como Miami: regulaciones sobre el ruido público impiden tácitamente celebraciones donde el tambor puede batir una o varias noches enteras en honor de los *loas* (dioses); la procesión *rara* (de sentido religioso) termina reducida a un desfile social, y la disponibilidad de templos (*hounfó*) es reducida.

Karen Richman (2018), por su parte, en *Migración y vodou*, otro de los estudios cumbre sobre la adaptación de migrantes haitianos en Estados Unidos, desglosa un rasgo más de su acoplamiento al contexto de llegada, que termina cambiando en algunos casos las reglas de la relación con lo divino y con los creyentes. Tras un estudio etnográfico a lo largo de varios años, donde se elaboran complejas visiones que atraviesan el performance religioso vodouista, se hace patente que *servir a los loas* (una de las expresiones con que se designa la devoción vodouisante) entraña obligaciones de diverso orden, incluyendo el económico, que pueden resultar

³ “By habit, Haitians live inconspicuous lives. Generations of political oppression in Haiti have taught them the need for this. Secrecy has also long been part of the practice of Vodou. A great deal of discretion was surely required during the days of slavery, and since then both the Haitian government and the Catholic church have intermittently opposed Vodou. During several periods of religious repression in Haitian history, sometimes accompanied by violent ‘anti-superstition campaigns’, Vodou was forced underground. In New York, where prejudice against Haitians and Vodou is rampant, these habits of secrecy about religion are reinforced. Maintaining two discrete worlds side by side is a skill even children must learn. [...] Alourdes and Maggie, like most others who serve the spirits in New York, keep their connections to Vodou hidden from the larger world. Nevertheless, on stressful or significant occasions, the barrier between the worlds is sometimes breached” (McCarthy Brown, 2001, pp. 378-379).

muy costosas y demandantes para los creyentes. Esta situación no parece ser nueva, ni exclusiva del vodouista migrante, pues Rey y Stepick citan a Métreaux, uno de los estudiosos fundacionales del vodou quien ya mencionaba el caso, para la década de 1970, dentro del mismo Haití.

Sin embargo, es oportuno anotar algunas reticencias sobre la conversión:

Aunque pocos haitianos —de todas las clases sociales— son exclusivamente católicos o adeptos del vudú, no puede decirse lo mismo del protestantismo, una religión que sigue siendo problemática en Haití porque exige abandonar las creencias y las prácticas vuduistas. Pocos son educados como protestantes desde la familia, la gente generalmente se convierte al protestantismo si decide que su religión ya no le funciona bien. De acuerdo con Glenns Smucker, la conversión al protestantismo “es un medio legítimo de escapar a la deuda ritual con los espíritus cuando estos prestan oídos sordos o se muestran inclementes en tiempos de dificultades”. [...] Con todo, yo sostengo que pocos haitianos dejan de creer en los espíritus y que no es inusual ver gente que regresa al vudú cuando el protestantismo no le da resultados. (Michel, 2014, pp. 171-172)

Este artículo fue publicado originalmente en 1996, por lo que es preciso tener en cuenta que las situaciones pueden haber variado. En todo caso, este asunto es sumamente neurálgico y debatido, desde trabajos como el de Karen Richman (2018) hasta trabajos recientes relacionados con los tiempos que siguieron al terremoto de 2010 y a la tensión entre el protestantismo y el vodou, como se ve en estos dos artículos que lo entienden desde ángulos contrastados (Germain, 2011; Payton, 2013).

El vodou tiene estatus de religión oficial en la Constitución haitiana —junto al catolicismo— desde 1987 y “en el 2003 el presidente Jean-Bertrand Aristide le dio legalidad a sus bautizos y matrimonios” (Ray y Stepick, 2013, p. 119). Como religión, tiene sus rasgos específicos. No hay un libro sagrado como el Corán o

la Biblia en el vodou. Hay sacerdotes (*houngan*) y también sacerdotisas (*manbo*), una característica que se juzga central en el papel de las mujeres en el país (Germain, 2011). Los devotos o *servidores* pueden ser iniciados o no. La iniciación se puede dar mediante ceremonia, pero también en el sueño (Beaubrun, 2010). La estructura de base de la religión es una noción económico-social de familias interconectadas, el *lakou*. En cuanto a los espacios:

La ausencia de un lugar formal para el culto es clara: todos los lugares son sitios de culto. El *hounfô* (o templo vuduista) es un lugar donde los seguidores se reúnen para comunicarse con los espíritus y, salvo si es de propiedad de una familia rica o de oficiales del Gobierno, es tan informal que puede no ser identificado inmediatamente como lugar de culto, aun durante una ceremonia. El cementerio al igual que muchos cruces de caminos son lugares significativos de culto; el cementerio en tanto que habitáculo de los espíritus y las encrucijadas en tanto que puntos de acceso al mundo de lo invisible. Otros lugares de importancia religiosa son los océanos, los ríos, los sitios de peregrinaje, la Iglesia del pueblo, mercados, recintos y hogares. (Michel, 2014, pp. 172-173)

El panteón vodou es amplio, pues tiene dueños o señores asociados a elementos de la naturaleza (*loas*) y también una miríada de entes entroncados con la historia de cada familia (*gedes*), así como los muertos o ancestros. El mundo visible y el invisible están inextricablemente conectados en un continuo donde el pasado y el presente dejan de ser escenarios separados uno de otro. La conflagración de imaginería católica con sentidos vodouistas, ya enunciada en el pasaje donde Hurbon cuestiona la denominación de sincretismo, hace parte de la historia de la religión. De ahí que:

A menudo, en una casa vuduista, los únicos artículos religiosos reconocibles son imágenes de santos y velas con un rosario. En otros hogares donde la gente puede mostrar más abiertamente su devoción a los espíritus, los artículos visibles pueden incluir un altar con santos e iconografías católicas, rosarios, botellas, frascos, sonajeros,

perfumes, aceites, muñecas y trapos. Esta ausencia sistemática de objetos religiosos rápidamente identificables en lugares designados como sagrados, es comprensible por dos razones: la continua presencia del vudú en todos los aspectos de la vida haitiana y el hecho de que durante mucho tiempo los haitianos han practicado su religión clandestinamente. La falta de lugares formales de culto refleja la persistencia y la adaptabilidad de la religión. (Michel, 2014, p. 173)

La danza y la música juegan papeles sustanciales en el rito colectivo, tanto como el trance y la posesión, cuya función es considerada central para la comunidad. En tanto no está basada en un sistema dicotómico, el bien y el mal son aceptados como parte de la existencia humana, con lo que hay gradaciones en funciones entre *hounganes / manbos* y otros dos encargados de la mediación con las fuerzas supranaturales: el *bokor* y el brujo (Hurbon, 1978, p. 162). Por lo demás, el vodou cumple para sus devotos la misma función que cualquier otra religión:

El vudú, central en la cultura haitiana, está basado en una concepción de la realidad que abarca los propósitos de vida, las fuerzas que determinan el destino de las cosas vivas, la adecuada organización social, relaciones interpersonales equilibradas y prácticas que promueven el bienestar de la comunidad. Sus devotos le piden a su religión lo que la gente siempre les ha pedido a las religiones: un mínimo para el sustento diario, remedio para sus males, ayuda en tiempos de dificultades, satisfacción de necesidades y esperanza. (Michel, 2014, p. 170)

Se comprende, entonces, que la religión vodou, pese al arraigo a su contexto, busca adaptarse a las condiciones de vida de los migrantes que son sus *servidores*.

Migrantes sin testigo

La migración haitiana ocurrida entre las décadas de 1980 y 1990 tuvo proporciones espeluznantes, en especial en esa última década. La cifra de personas que se arrojaron al mar tras la turbulenta situación propiciada por el golpe militar al recién electo presidente Jean-Bertrand Aristide es incierta. Datos registrados por los guardacostas estadounidenses que, en razón de un acuerdo de intercepción en alta mar firmado desde 1981 entre Haití y Estados Unidos, detenían a los migrantes haitianos, sin importar hacia dónde se dirigieran, indican que entre el 1 de octubre de 1991 y el 17 de enero de 1992 la cantidad de migrantes haitianos interceptados ascendía a treinta y cuatro mil personas. Inicialmente, fueron hacinados en la Base Naval de Guantánamo, donde los estacionaban para presuntamente procesar sus solicitudes de asilo, un mecanismo de reciente invención en el momento. Sin embargo, la mayoría de las personas detenidas en aguas internacionales fueron repatriadas a Haití, tras “una orden ejecutiva firmada por George Bush el 24 de mayo de 1992, e implementada desde el día siguiente, donde se autorizaba a la Guardia Costera estadounidense no solo a interceptarlos, sino a devolverlos a Haití” (Canada, 1992). Aunque unos pocos migrantes (desde sesenta y dos por parte de Cuba hasta quinientos por parte de Trinidad y Tobago) fueron aceptados como refugiados en países del área caribeña como Honduras, Belice, Venezuela, Jamaica, Bahamas y Guyana, el flujo masivo iba hacia Miami (Canada, 1992). Los porcentajes de asilo en lo que a haitianos se refiere fueron pírricos (en un agudo contraste con los de la concomitante migración cubana). Entre 1981 y 1990.

Los haitianos sufrieron dictaduras más brutales que la de Castro. Pero de los veintitrés mil haitianos interceptados por la Guardia Costera, solo once fueron llevados a Estados Unidos para solicitar asilo. Las tasas de aprobación para solicitudes de asilo para los haitianos nunca han excedido el uno o el dos por ciento [...]. En promedio, cerca

del veinticinco por ciento de otras nacionalidades que solicitan asilo en Estados Unidos reciben protección. (Parker, 1991)

Los testimonios consignan detalles sobre las embarcaciones usadas por los migrantes. Hablan de su tamaño y del sobrecupo inconcebible. Odilius Jean, que viajó en 1978, cuenta que en su caso se trataba de “una balsa de madera, de veinte pies [seis metros], que hacía agua” y que llevaba ciento cincuenta personas que no podían sentarse todas al tiempo (Cenatus et al., s. f.). En un reporte periodístico de 1991, De Palma usa un tono un tanto lírico que hace más macabra la escena donde introduce la brutalidad de una cifra similar:

Cabalgando los mares en calma, bajo un brumoso cielo nocturno donde chisporroteaban los relámpagos, ciento sesenta y tres hombres, mujeres y niños apretujados a bordo del Conail, un barco pesquero haitiano que hacía agua, estaban a treinta millas de Miami cuando fueron detenidos el 7 de julio por el guardacostas Baranof que estaba de patrulla.⁴ (De Palma, 1991)

Los periódicos no son fieles al registro de la frecuencia de embarcaciones que arriban a las costas de Miami o que dejan las costas de Haití, ni a las peripecias de la travesía y mucho menos a la cantidad de muertes por ahogamiento que múltiples narrativas tanto jurídicas como literarias corroboran. Como bien dice una de las estudiosas en esta dimensión, “las experiencias de los haitianos a la deriva en mar abierto son por su naturaleza clandestina ‘no cartografiadas’ y no documentadas” (Shemak, 2011, p. 41). Esta es una de las razones por las cuales los relatos de ficción han tenido que venir a llenar este vacío. Trabajos como los de Edwidge Danticat tendieron a ofrecer un mecanismo para el testimonio de

⁴ Riding calm seas, with thunder crackling across a hazy night sky, 163 men, women and children jammed aboard a leaky Haitian fishing boat called Conail were 30 miles from Miami when they were stopped July 7 by the Coast Guard cutter Baranof on border patrol. (De Palma, 1991)

lo intestimoniable, y a ofrecer de ese modo alguna forma de sutura psíquica a la no —por hipotética— menos conmovedora cantidad de muertos en esta travesía (John, 2003; Shemak, 2011).

En este contexto cobra nitidez el por qué es difícil hallar huellas o rastros físicos del rito devocional durante el tránsito en el caso de la migración marítima: los episodios que ocurren mar adentro están secuestrados a nuestros ojos. Los medios que cubren estas migraciones pueden captar si acaso el momento culminante en que una balsa arriba a la orilla o, peor, el momento del naufragio, pero no pueden mostrarnos como una constante que vaya constituyendo una materialidad el paso de los migrantes ni sus penurias, riesgos y sufrimientos. Todo se complica con la poderosa presencia del mar, que absorbe, arrastra, chupa, zarandea y traslada en múltiples direcciones incluso los cuerpos.

Sin embargo, las obras de la imaginación nos permiten asomarnos a este mundo anónimo y recóndito, nos invitan a compartir brevemente una barca y a presenciar las posibles palabras, gestos y desesperación de sus ocupantes. Nos dan una ventana a este mundo penumbroso, donde el único asidero suele ser la fe. Esto es así en la obra de teatro *D-P-M Kanntè...*, escrita en creol haitiano. El texto literario, en este caso, viene a suplir las fuentes imposibles, viene a ayudar en la sutura del duelo y a dotar de presencia y posibilidad lo que de otra forma nos resultaría inaccesible. De este modo, aunque sean fuentes inusuales, *sui generis*, para el estudio de las migraciones por mar, los trabajos de narradores y poetas terminan siendo no solo un documento de honda empatía, sino una fuente peculiar de comprensión y trabajo sobre la temática.

Quizás esto explique, en parte al menos, su éxito, los premios que recibió y el aplauso del público (se dice al inicio del libro que tuvo una audiencia de dos mil quinientas personas). *D-P-M Kanntè. Boat People Ayisyen* es una pieza ágil, de un diálogo sumamente palpitante, compuesta por siete escenas. En el título se combinan la palabra en creol haitiano para embarcación de carga (*kanntè*) y las iniciales de la frase: rumbo a Miami (*drèt pou Miami*). Tiene

también un subtítulo: balseros haitianos. En la representación teatral, el barco lleva escrito el nombre “Delivrans” (Salvación). Su autor, Jan Mapou, ha escrito y dirigido al menos veinte obras dramáticas, entre ellas una sobre la ceremonia vodouista de inicio de la revolución haitiana (Pyè Banbou, 1996, p. X).

La obra fue representada en Miami durante noviembre de 1994 como parte del trabajo de la Sosyete Koukouy (Sociedad Cocuyo), una organización fundada en Haití durante 1965 y revivida en Nueva York y Miami tras el exilio de sus fundadores, entre ellos Mapou, y cuyo objetivo es la promoción del creol y de las raíces haitianas en la diáspora local. Participaron en ella cuarenta personas. Por la pieza teatral, tanto el autor como la Sociedad Cocuyo recibieron varios reconocimientos, entre ellos un Certificado de Agradecimiento del Condado Metropolitano de Dade y la Distinción de los Comisionados de la Junta del mismo Condado. Con el telón de fondo de la migración haitiana por mar de la década de 1990, esta serie de reconocimientos habla de la visibilidad social y política de estos hombres y mujeres, en un lugar con un buen porcentaje de habitantes haitianos residentes en el momento:

La población haitiana supera los cuatrocientos mil en Estados Unidos. La comunidad más numerosa es la de Nueva York, donde tal vez haya hasta doscientos mil [...]. En la Pequeña Haití, en Miami, unas doscientas cuadras de edificios de concreto desteñidos por el sol y variedad de tiendas, se estima que hay sesenta mil personas. (De Palma, 1991)

Algunas de las reseñas incluidas en el libro tratan esta pieza como “teatro colectivo” y la entroncan con la dramaturgia haitiana en la diáspora. Es importante esta conexión porque el teatro (producido básicamente en lengua creol) ha jugado un papel trascendental en la sociedad haitiana y artistas de mucho renombre se hallan comprometidos con esa empresa. La popularidad de este género arraigado en la lengua popular implica, en otros niveles, una asociación con el vodou, como espacio ceremonial. Este drama, cuyo

epicentro es la espiritualidad vodou, se inscribe entonces en toda esa tradición dramaturgica. (PyèBanbou, 1996).

Una de las reseñas, hecha en el *Miami Herald* el 20 de noviembre de 1994, cifra las razones para la creación y puesta en escena de la obra, así como la sentida necesidad de esta representación en el medio local, a la vez que contextualiza velozmente esta migración:

Abandonaron sus pueblitos en Haití. Vendieron sus casas, sus animales, todo lo que tenían de valor, para pagar el viaje en bote hasta Miami... un viaje que solo tenían una oportunidad de emprender. En el camino, muchos perdieron la vida. Esta es su historia: *DPM Kanntè*, un nuevo drama musical sobre un viaje desafortunado hacia la libertad. [...] Tras un año de inactividad, provocada por la crisis en Haití, [la Sociedad Cocuyo] está de vuelta, esta vez con una obra inspirada en las cuarenta mil personas que huyeron de su país en botes tras la deposición del presidente Jean-Bertrand Aristide. El plan: humanizar a los numerosos anónimos dotándolos de rostros e historias. “A los haitianos se les llama de múltiples maneras: balseros, refugiados, gente sin país”, dijo Jan Mapou, el autor y director de la pieza teatral. “Pero somos personas. Tenemos sentimientos, como todo mundo”. La mayor parte del drama tiene lugar en un barco que se dirige hacia Miami. Treinta actores, incluidos niños, están atiborrados en la embarcación. (Mapou, 1996, pp. 93-94)

Es elocuente que la obra haya sido presentada en creol en un contexto anglófono e hispanoparlante. También es una obra fenomenal por el hecho de condensar numerosos subtextos sobre el tema de la migración haitiana de ese momento. En particular, la obra inserta historias sobre la violencia de los *tontons macoutes* como parte de las causas para dejar el país y muestra las prácticas nefastas y criminales de los traficantes de personas (haitianos y extranjeros, por igual) que recibían grandes sumas de dinero por el viaje y luego dejaban a las personas a la deriva (Icart, 1987).

Paisaje ritual

La noción de “paisaje ritual”, que retomo de Colatarci y Vidal (2008), es pertinente para comprender la relación de los migrantes con los espacios que recorren y por donde, por decirlo así, van diseminando huellas de su fe. Se entiende por paisaje ritual el “espacio en el que se producen y reproducen las manifestaciones religiosas tradicionales / populares” (2008, p. 130). Puede ser distinto al espacio sagrado, más formal y físicamente reglamentado, estable o reconocible, donde ocurren los cultos oficiales. El paisaje ritual se abre a un espectro mayor de circunstancias impredecibles y de la voluntad y las condiciones de posibilidad de los devotos. De ahí que a menudo, sean “espacios asociados con prácticas de desterritorialización que frecuentemente demandan la creación de nuevos anclajes simbólicos para territorializar las identidades y colonizar los medios: rutas de emigración, zonas fronterizas, comercios ambulantes, espacios de anonimato, territorios de violencia” (De la Torre, 2013, p. 5). Son espacios donde los migrantes crean o recrean “formas tradicionales de estar juntos” para vivir “experiencias sagradas, creencias trascendentes” (De la Torre, 2013, p. 4).

Como lineamiento teórico, el “paisaje ritual “es productivo para evidenciar la devoción de migrantes marítimos a partir de la obra literaria que nos permite acompañarlos. Es una noción espléndida por flexible y adaptable a situaciones diversas, y contempla una concepción amplia de lo paisajístico. Dejando de lado una perspectiva donde los migrantes serían seres-objetos que pasan por lugares, inanimados, retomo esta idea en la comprensión de que “paisaje” implica interacción, acción de lado y lado, algo que se ajusta más a una visión del mar vodouista, por ejemplo. Subrayaré dos rasgos de índole vodouista que participan en la creación del paisaje ritual: en primer lugar, la caracterización del mar, y, luego, la relación con otras prácticas religiosas.

El mar

El mar es en apariencia un simple medio de transporte y de sustento. En simultánea, tiene una dimensión sagrada. Esta combinación da un toque peculiar en cuanto a paisaje ritual en el contexto de estos migrantes marítimos. Sirve como lugar de tránsito y de configuración de cierta identidad, pero es ubicuo en su capacidad como altar ambiguo; morada sagrada y pista mundana a la vez. Sobre el mar se viaja y, sin contradicción, se reconoce en él la habitación de los *loas*. Es un lugar paradójico, en la alternancia de mundanidad y sacralidad.

Uno de los artistas plásticos más dedicados al tema de la migración haitiana y de los que con más lucidez trata la migración marítima de sus paisanos es Édouard Duval-Carrié, cuyo estudio se ubica en la Pequeña Haití. En sus obras aparece consistentemente el mar como un espacio vivo y, en especial, la presencia ineludible de los *loas* del vodou, a menudo haciendo la travesía hacia Estados Unidos. En su catálogo hay obras como la serie *Milocan o la migración de los espíritus* de la cual hace parte “Erzulie interceptada”, (Duval-Carrié, 1996), donde esta loa se ve descalza en las escalas metálicas de un barco, escoltada por dos guardias armados (<https://art.kunstmatrix.com/fr/artwork/edouard-duval-carrie/le-monde-actuel-erzulie-interceptee>). O “Migración” (Duval-Carrié, 2005), una imagen en apariencia sencilla, pero en realidad colmada de toda la carga simbólica vodouista (vévès y objetos que identifican a ciertos *loas*, imágenes de los mismos), el tema de las dos orillas, tan importante en la diáspora, y la palmera, símbolo nacional que figura en el escudo patrio (<http://duval-carrie.com/project/migration>).

Una de sus obras más llamativas, y cuya historia compartió el artista en la charla magistral a su cargo en la Conferencia Anual de Haitianistas llevada a cabo en Miami en el 2019, se titula *La calabaza mágica*, de 1997. En ella, siete personajes en una balsa en medio

del mar, de noche, se enfrentan a un barco guardacostas. La escena respondía a una serie de relatos oídos a migrantes en los que mencionaban todo aquello que habían vendido para poder hacerse a la mar, las transacciones con los transportadores y los preparativos para el viaje. Entre esos preparativos, mencionaban una calabaza, un objeto en el que invertían gran parte de sus fondos, y que era preparado por un *houngan*. Su función era hacer invisible e indetectable a ojos de los guardacostas la embarcación donde iban los migrantes. En el cuadro se aprecian solo *loas*, uno de ellos efectivamente usando la calabaza.

Como otros migrantes populares, “los haitianos a menudo recurren a la religión —y a menudo, al vodou— en búsqueda de una salvación o de bienes como la *dignidad* de recibir asilo político y protección durante la experiencia migratoria en sí” (Ray y Stepick, 2013, p. 114); en suma, como medio para la obtención de favores divinos. Para ilustrar su afirmación, Ray y Stepick recuperan la historia de Pierre, un jovencito que se salva del casi naufragio de una balsa que terminó arribando a Nassau en lugar de Miami, y que es la contrapartida narrada de la ilustración de Duval-Carrié:

Hace dos meses iba yo en un bote con setecientas personas que se dirigía hacia Miami, pero terminó en Nasáu porque el barco empezó a hacer agua. Mucha gente murió esa noche, pero como yo me embarqué [sic] con mi propia magia para protegerme, pude sobrevivir y volver a casa”. Es muy posible que antes de dejar Haití, Pierre... haya recibido la magia salvadora (*maji*) de una sacerdotisa (*manbo*) o sacerdote (*oungan*) vodou y que hubiera participado en una de las ceremonias colectivas para Agwe, el espíritu vodou señor del mar, que los pasajeros suelen orquestar antes de embarcarse en esos viajes arriesgados.⁵(Ray y Stepick, 2013, p. 114)

⁵ “‘Two months ago I was in a boat with seven hundred people that was going to Miami, but ended up in Nassau when the boat began to sink. Many people died that night but since I left with my own magic to protect me, I was able to survive and return home’. It is quite possible that prior to leaving Haiti, Pierre had received the life-saving magic (*maji*) from a Vodou priestess (*manbo*) or priest (*oungan*), and that

La obra de Duval-Carrié muestra con mucho ahínco e insistencia el papel del vodou en los viajes de los migrantes por mar. Ubica ese momento misterioso de la embarcación en medio de la noche y del agua. Y, en especial, no nos deja olvidar esa extrañeza que es uno de los rasgos característicos de muchos de los migrantes haitianos por mar de la década de 1980 y 1990: la fuerza de las creencias vodouista en su travesía. Como me interesa la *visibilidad* de prácticas que no podemos ver *in situ*, esta obra de Duval Carrié me parece oportuna porque propicia esa participación por la mirada en escenas a las que no estamos convocados y lo hace al enfatizar la materialidad visible en la pintura de los *loas*, cuerpos invisibles, pero materializables de la religión vodouista.

Esta personificación de los *loas* o *misterios* ocurre también en la obra de otros artistas plásticos haitianos, y suma a la discusión sobre la materialidad de los entes sagrados del vodou en un ambiente secular, permitido por una religión nada celosa de los escenarios, aunque sí estricta con la representación. André Pierre, un proverbial artista anterior a Duval Carrié, por ejemplo, pintó varias escenas de este señor del mar —Agoue Royo—; una de ellas, la de la Imagen 1, donde se observan sus atributos (remos, barco), pero también la ambigüedad de lo que podría leerse como un trozo de isla material o como sus propios recintos, y lo que vemos como un pez, esperable criatura en este entorno, pero es un símbolo suyo.

he had participated in one of the communal ceremonies for Agwe, the chief Vodou spirit of the sea, that are commonly orchestrated by passengers prior to embarking on such risky voyages". (Ray y Stepick, 2013, p. 114)

Imagen 1



André Pierre (1916-2005). "Agoue Royo", 1963. Óleo sobre madera (58x81 cm).
Disponible en: <https://haitianartsociety.org/andre-pierre-agoue-royo-1963>

Según explica Rigaud, uno de los más respetables especialistas sobre los símbolos y la tradición vodou:

Agoueh O-YY-o, Agoueth Arroyo, Agoueh Royyo, Maestro Agoueh. Personifica las aguas; el mar. Un iniciado poseído por Agoueh imita el ruido tumultuoso de los remos y de las olas del océano. El barco ritual llamado IMMAMOU es su símbolo. Ese misterio es la correspondencia vodú de Jesús sacando a Pedro del Lago cuando se hundía y entonces toma el nombre de *Agoueh Main-Fo* (la mano fuerte del Maestro de las aguas). Los adeptos vodú le sacrifican un cordero blanco, arrojándolo al agua muy en alta mar, en un lugar sobre todo simbólico llamado *lan z'ilets* [las islas]. La concha marina (*lambi*) es uno de sus atributos mágicos con la cual un iniciado *llama al viento* para que el barco IMMAMOU pueda hacerse a la vela. Sus otros atributos son en consecuencia el remo y eso que se llama la "barca de Agoueh": una gran bandeja que los servidores cubren de manjares rituales y que arrojan al mar junto con el cordero blanco. Agoueh

(una especie de Legba de las aguas o de Dambhalah de las aguas) es el marido de Erzulih. Sus devotos son tan excelentes nadadores que nunca se ahogan. El IMMAMOU es un símbolo del templo, equivale a la *Primera Jerarquía* de los misterios vodú. (1974, p. 140)

En tanto es una de las ceremonias vodouistas más difundidas, parte de esa “barca de Agoue” puede verse en el documental realizado por la reconocida estudiosa del vodou haitiano Maya Deren (Ito, 2007).

En la obra de teatro que nos ocupa, la carnalidad del mar que es patente en las pinturas y más difusa de representar en lo textual, se hace evidente cuando surge un problema en la barca. En ese instante narrativo, el mar-carretera cede su lugar al mar-misterio. Esto importa como señal con que se activa la devoción, es el momento en que el paisaje marítimo pasa a ser paisaje ritual. Los migrantes llevan ya algún tiempo en la balsa, al calor de la noche, cuando se percatan de que sus guías no van allí con ellos.

La relación interreligiosa

La convivencia de tres prácticas religiosas en el pequeño país que en este caso es una barca: el protestantismo, el catolicismo y el vodou, es clara en el preámbulo a la Escena seis (“Cada refugiado lleva consigo una cruz de salvación. La vida enfrentada a la muerte”). Allí, hay tres canciones, una por cada religión (entonada por los creyentes del caso). Todas tienen que ver con el pasaje bíblico “Jesús calma la tempestad”. La de los protestantes es una adaptación de los pasajes bíblicos de Mateo 8, 23-27, Marcos 4, 35-42 y Lucas 8, 22-25; el canto católico, una adaptación del canto “Jesús detiene la tempestad”; y el canto vodouista ensalza a Agoue. Resulta interesante que este último canto no tenga ninguna indicación de fuente, a diferencia de los dos anteriores. Lo que nos permite suponer que el autor espera o sabe que la audiencia está familiarizada con

cantos vodouistas. Tal expectativa es lógica si no perdemos de vista el contexto esbozado en páginas anteriores. Con estos elementos, el vodou cobija a todos, independientemente de su propia religión, y se convierte, así, en la devoción dominante en la obra. Dicho canto reza así:

Ala youn lwa ki bon [un *loa* que es bueno]
 Se Agwe Woyo [es Agwe Woyo]
 Ala youn lwa ki fò [un *loa* que es fuerte]
 Se Agwe Woyo [es Agwe Woyo]
 Pitit li nan malé [Cuando sus hijos están en el infortunio]
 Li vini sove-l [Él viene a salvarlos]
 An nou rele mèso Agwe Woyo [Invocamos a Agwe Woyo]
 Anye! Anye! Anye!
 Ayibobo Agwe!
 Anye! Anye! Anye!
 Ayibobo Agwe! (p. 72)

Entre los pasajeros de Delivrans viaja Man Tata, una sacerdotisa vodou (una *manbo*), que toma el liderazgo al momento en que descubren que quien los iba a llevar no está en la embarcación, es un estafador que huyó con su dinero. Esta asunción de liderazgo cobra sentido, si no olvidamos que el vodou es “el canal por excelencia para la organización y la resistencia” (Michel, 2014, p. 168). Conviene recordar en este punto que:

Recurrir a los *hungan* está considerado, en la mentalidad del practicante de Vudú, como algo permitido, honorable y sociable, y los servicios que ellos dirigen son propiamente religiosos. En ningún momento aquel recurso está abiertamente situado del lado de la negatividad pura. Quienquiera que desee estar en paz consigo mismo y con la sociedad, practica la religión en una cofradía religiosa dirigida por un *hungan*. Este conoce toda la mitología, toda la ciencia de los *loa*, mantiene una relación particular con estos por haber sido elegido *hungan* por ellos, y merece la confianza absoluta de sus fieles. Recurriendo al *hungan*, se procura entender mejor los mensajes de

los *loas* y adecuar la propia voluntad a ese mensaje. No hay nada original en ello. El *hungan* desempeña el mismo papel que un sacerdote católico en una parroquia tradicional. Es impulsado por una vocación especial. Pasa por ser un intérprete de los espíritus. Está investido del mismo poder de los espíritus. (Hurbon, 1978, p. 163).

Los pasajeros del DPM se encuentran, entonces, en un barco sin capitán. La sacerdotisa toma las riendas de la situación, los organiza, los impulsa a contribuir lo que cada uno sabe hacer para llevar a buen fin el viaje y termina introduciendo una cierta paz en el momento en que el mal tiempo infunde terror a quienes viajan en la más que precaria embarcación. Es ella quien invoca a los *loas*, en particular a los del agua:

El señor Agwe está con nosotros, Lasirèn Diamante, Simbi en el agua, Simbi arriba, Simbi Kongo, Simbi Yan Paka, Simbi Yan Kita... soy yo quien lo digo. Esta balsa es la balsa de Erzulie Freda. Mi nombre es Man Tata. Sirvo al señor Agwe. El señor Agwe nunca abandona a sus hijos. Si debo hacer una ofrenda [un servicio] bajo el suelo de esta embarcación para que el señor Agwe nos proteja, lo haré. Llamo a todos los *loas* de Guinea. Los de Guinea nunca abandonan a sus hijos. Soy Man Tata, les garantizo que llegaremos a Miami sanos y salvos. Aunque el gran barco [guardacostas] de los americanos blancos nos vea, pasará por nuestro lado sin vernos. (Mapou, 1996, pp. 53-54)⁶

A riesgo de parecer reiterativa, es oportuno resaltar este rol de lo femenino, que en la obra podría atribuirse a una elección al azar por parte del autor, pero que corresponde en realidad a un papel de lo femenino permitido, extraordinariamente, por el vodou:

⁶ Man Tata.-Mèt Agwe avèk nou, Lasirèn Dyaman, Simbi nan dlo, Simbi andezo, Simbi Kongo, Simbi Yan Paka, Simbi Yan Kita... batala hey fout!... se mwen ki di nou sa. Kanntè sa-a se kanntè Ezili Freda. Non mwen se Man Tata. Hey fout! Se Mèt Agwe mwen sèvi. Mèt Agwe pa janm lage pitit li nan kouri. Si pou mwen fè youn sèvis sou kal batiman-an pou mwen rale pwoteksyon Mèt Agwe m'al fè-l. N'ap rele tou lwa Ginen yo. Ginen yo pa janm lage pitit li. Mwen Man Tata, mwen ban nou garanti, n'ap rive Miyami sen-e-sòf. Menmsi gwo bato blan Meriken yo, ta wè nou, y'ap file pase kon lanm lanmè.

La cultura haitiana es una cultura misógina. La ideología de la supremacía masculina es feroz. El humor haitiano está plagado de chistes contra las mujeres y la violencia doméstica es un hecho frecuente. El vodou no ha escapado a la influencia de esta actitud. Ciertos *oungan*, por ejemplo, son conocidos por maltratar, de diversas formas, a las mujeres que se convierten en *ounsi* (asistentes rituales) en sus templos, pero a pesar de ello, el vodou empodera a las mujeres en mayor medida que la gran mayoría de las tradiciones religiosas del mundo. A medida que los haitianos lucharon por sobrevivir y adaptarse tanto durante como después de la esclavitud, las mujeres ganaron poder social y económico, ganancias que se reflejan en la influencia de las mujeres dentro del vodou.⁷ (McCarthy Brown, 2001, p. 220)

Después de tres días y dos noches de esta invocación, la embarcación sigue en alta mar y enfrenta un ciclón. En este pasaje, asistimos una vez más a una descripción llena de detalles sobre la noción del mar y la relación de los elementos. Es un fenómeno de lucha y a veces equilibrio de fuerzas:

Todos: ¿Tormenta?

Petyon: Sí, huracán.

La brisa de la tierra siempre comienza calmadamente. Man Tata que está aquí sabe que el loa Brisademontaña no se la lleva bien con el señor Agwe. Siempre están en tropel. El ason [el instrumento religioso similar a una calabaza] no lo calma. Es un loa diablo. Cuando está lejos de todos, hasta que no come carne, carne cristiana viva, bebe sangre, sangre cristiana viva, no queda tranquilo. Son los hijos de Man Lasirèn los que siempre pagan las consecuencias. Es en

⁷ "Haitian culture is a misogynist culture. The ideology of male supremacy is fierce. Haitian humor is rife with anti-woman jokes, and domestic violence is a frequent occurrence. Vodou has not escaped the influence of this attitude. Certain *oungan*, for example, are notorious for mistreating, in various ways, the women who become *ounsi* (ritual assistants) in their temples. Yet, in spite of this, Vodou empowers women to a larger extent than the great majority of the world's religious traditions. As Haitians struggled to survive and adapt both during and after slavery, women gained social and economic power, gains that are mirrored in the influence of women within Vodou" (McCarthy Brown, 2001, p. 220).

esa calma donde estamos. En un momento, vamos a sentir la brisa. Miren, miren cómo saltan los peces. Vuelan. Están contentos. Cuando el mar se empieza a mover, todos los peces se contentan. Viajan lejos, la corriente los empuja, conocen a otros amigos, otros peces... miren cómo pican. Es el mal tiempo lo que sienten mis pequeños.⁸ (pp. 61-62)

No quisiera enmarcar la presencia del mar en esta escena en la figura que en literatura se conoce como personificación. Me parece más pertinente pensar ese movimiento y relación entre seres divinos y animales humanos y no humanos como parte de un todo que no es ficcional, sino que está finamente tejido de causas y consecuencias místicas en el que, en este momento, los humanos no tienen decisión ni capacidad de intervención y en el cual, pese a las promesas que pueda hacer una persona de fe, triunfa la voluntad divina. Esa historia, contada por un anciano, refleja un corpus de conocimiento que permite entender el mundo desde una cosmovisión vodouista y el mar en esa cosmovisión, como un cuerpo místico, un habitáculo divino donde el humano es invitado, un refugio y a la vez un indómito.

Las acciones se suceden y se desata la tragedia, en la que el vodou sigue figurando en todo esplendor. El desenlace dramático de esta obra llega cuando uno de los encargados decide que, en vista de las averías de la embarcación, la gente más pesada debe arrojarse al mar para aumentar las posibilidades de que los demás sobrevivan. En la balsa viaja Gwomoso (Bodoque, podríamos decir),

⁸ Toutmounn.- Tanpèt?

Petyon.- Wi ouragan.

Briztè toujou koumanse ak youn kalmi. Man Tata ki la-a konnen fen-e-byen lwa Brizmontayn pa nan rans ak Mèt Agwe. Yo toujou ap batay. Ason pa fè-l pè. Se youn lwa dyab. Lò li deyò toutan li pa manje vyann, vyann kretyen vivan, bwè san, san kretyen vivan li p'ap kalmè-l. Se pitit Man Lasirèn ki toujou peye konsekans yo. Se nan kalmi-an nou ye la-a. Titalè konsa, nou pral santi labriz la. Gade, gade pwason yo k'ap prike. Y'ap vole... Bay deyè yo van epi yo pike. Yo santi nòde-a nan deyè yo. Yo kontan. Yo vwayaje lwen; kouran bwote yo, yo fè lakonesans lòt zanmi, lòt pwason... Gade pike yo. Se movetan-an yo santi piti mwen.

quien toma a la mujer embarazada de nueve meses, y pretende arrojarla al agua. Ella lucha, pelea, y los demás pasajeros se acercan a ayudarla, solo para ver que da a luz en medio del forcejeo. Es un momento de esperanza que evocaría el nacimiento bíblico si no fuera porque en las creencias afro está documentada, al menos, en otra obra la mitología del recién nacido afrodiaspórico en circunstancias atroces en pleno mar. En efecto, en el cierre de *Changó el Gran Putas*, de Manuel Zapata Olivella, un recién nacido es entregado por el mar a la orilla, como símbolo de un futuro libre y nuevo para los herederos de los esclavizados que viajan en el barco como cargamento. En el caso de la obra de teatro, la última escena, en voz de un locutor que se escucha en una radio, informa:

Última hora, noticia de última hora. El guardacostas americano anuncia que ayer al mediodía, la balsa DPM Delivrans que había salido de Haití de la zona de La Gonave desde hace dos semanas naufragó en la zona de las Bahamas. Según el Gobierno bahamense, los guardacostas encontraron los cadáveres de cuatrocientas personas en el mar; destrozados... Según sus informes, DPM Delivrans salió de La Gonave, atravesó el canal divisorio para dirigirse directo hacia Miami. Atrapada en el remolino del mal tiempo, la balsa se rompió en pedazos. Entre los cuatrocientos pasajeros, había ciento treinta niñas, ciento cincuenta muchachos, cinco ancianos... Todo el resto eran personas de más de diez años, había un anciano de ochenta años... todos perecieron. Repetimos, según los últimos reportes, los cuatrocientos murieron. Ni una persona sobrevivió... Sí, salvo un bebecito que al parecer tiene un día de nacido, los guardacostas americanos recogieron al bebé que flotaba sobre un trozo de madera. Su cuerpecito estaba azul. El sol lo había quemado todo..., pero respiraba. Los guardacostas americanos lo llevaron al hospital Jackson Memorial, donde recibe tratamiento médico. (Mapou, 1996, p. 89)

La disyunción entre los hechos que fueron fuente de esta obra (al menos parcialmente) y este final, es llamativa, pues uno de los reseñistas de la pieza dramática comenta que hubo gran “participación emocional del público de Miami *porque muchos de ellos*

llegaron en la balsa Delivrans” (Pyè Banbou 1996, p. 10, mi énfasis). Cabe sospechar que Mapou combina varios hechos y, al escribir, elige presentar un acontecimiento tan trágico y devastador como la muerte de cuatrocientas personas en alta mar, más proclive a tocar los corazones del auditorio y de quienes leen. Por esto, la vida del recién nacido es central en su mensaje.

El desenlace narrativo estaba plenamente anunciado en las sentencias del personaje Petyon, ya citadas, y que se dejan leer externamente como premonición. Serán los hijos de Lasirén, todos estos sujetos que van en la embarcación, quienes “paguen las consecuencias” del enfrentamiento entre los *loas* Brisademontaña y el señor Agwe. Si bien en la dimensión sociológica la muerte de cuatrocientos migrantes es una tragedia humana, política y social, en la dimensión religiosa se transmuta esta catástrofe gracias a que el cuerpo migrante religioso se ve como uno solo. Esto es común a otras visiones religiosas, pero en el vodou se halla icónicamente codificado en la imagen de Lasirén que lleva hasta la playa un bebé que nace de un huevo o, a veces, como en una bandera ritual elaborada por Evelyn Alcide, en la imagen de Lasirén acunando a un bebé. Esa imagen pictórica es la que resuena en el renacimiento que está a punto de presentarse también en la obra.

Erraríamos entonces si interpretáramos este final en clave pesimista. Aunque la obra se halle atada a algunos hechos reales de los cuales no podría escapar sin falsear el trabajo testimonial que realiza, se las arregla para plantearnos una escena previa a este final tremendo. En esa escena, todos los pasajeros cantan, al darse cuenta de que van a perecer ahogados:

Del agua nacimos. Al agua volvemos (bis). Agua, agua, regresaremos al agua. (bis). Salimos de Guinea. Volvemos a Guinea (bis). Cuando lleguemos al fondo del mar. Nos reuniremos con toda la familia (bis). Nuestra vida cae al agua. La vida nuestra en el fondo del mar (bis). (Mapou, 1996, p. 88)

De manera que al calor de las creencias vodouistas, estos migrantes haitianos pierden la vida, pero ganan la vida con los *loas*. O pierden su existencia individual, pero sobreviven como ancestros, en cuerpo de ese niño que vivirá, porque: “[...] respetar la tradición es hacer posible la apertura del futuro. Esta tradición vincula a los muertos a los vivos y da a los individuos la conciencia de pertenecer a una sola familia que se prolonga en el tiempo sin ninguna ruptura efectiva” (Hurbon, 1978, p. 157). Ese cuerpo migrante colectivo materializado en una sola criatura recién nacida gracias al respaldo de todos, cruza las aguas o las atraviesa —lo que místicamente representa también la iniciación religiosa—. Ese hijo de Lasirén es innegablemente la materialización de un futuro esperanzado. No es un niño nada más. Son cuatrocientos migrantes, una colectividad, la que sale viva y renovada de esas aguas turbulentas.

Conclusión

En este ensayo he buscado trenzar algunos hilos que comunican la migración haitiana por mar y las devociones de índole vodouista, en particular, señalando sus peculiaridades e insistiendo en que “la gente se vuelve hacia los espíritus y hacia sus ancestros para asegurar su propia supervivencia en esta vida [y a veces más allá] y la de todo el grupo” (Michel, 2014, p. 170). Dispuse un contexto general para la migración haitiana y la migración de 1991, en especial, así como para la inteligibilidad del vodou, con suficientes elementos para que sea posible distanciarlo de la “brujería” o de “prácticas demoníacas”, con las que tradicionalmente se ha representado de forma distorsionada al mundo haitiano en los medios.

En vista de que la migración masiva haitiana se hizo hasta hace muy poco principalmente por mar, y por tanto plantea unos desafíos propios al estudio de las devociones durante la travesía, pues naturalmente es imposible que una persona del común deje fija en el mar alguna huella de su paso migrante, donde su sufrimiento y

su agradecimiento queden testimoniados, he recurrido a una obra teatral escrita por un haitiano en la diáspora, en Miami, a propósito de la migración ocurrida a partir de 1991. Pese a lo inusual de una fuente así, creo que la obra arroja luces sobre la fe y el comportamiento de migrantes amparados por creencias vodouistas.

Quienes lean tal vez tengan familiaridad con las migraciones haitianas posteriores al terremoto de 2010, que modificó de modo profundo tanto el destino como los medios de transporte de los migrantes que abandonaban el país. El racismo que campea todavía en los medios y entre las personas del común respecto al vodou sigue haciendo difícil verlo como una devoción popular en espacios urbanos y otorgar validez religiosa a sus huellas en todo contexto. Aunque hay numerosos trabajos desde la perspectiva económica sobre la migración haitiana actual, su paso por Chile, Brasil, Colombia, Panamá y la crisis en que se vieron los migrantes durante la reciente pandemia, son menos que incipientes los trabajos sobre religiosidad haitiana en sus actuales diásporas en estas latitudes. Espero que lo aquí planteado constituya un aliciente para emprender con decisión trabajos de campo en esta dirección que nos permitan entender cómo se han transformado las creencias y devociones vodouisantes en contextos latinoamericanos, y subrayar la dimensión más humana de los migrantes, en especial, de los migrantes haitianos.

Bibliografía

Alvarès, Louis. (2019). *La migración haitiana a cuba y república dominicana (1915-1934)*. [Tesis doctoral]. Universidad Alcalá, Programa de Doctorado en Estudios Norteamericanos.

Anglade, Georges. (1982). *Espace et liberté en Haïti*. Montréal: Groupe d'Études et de Recherches Critiques d'Espace and Centre de recherches Caraïbes de l'Université de Montréal.

Beaubrun, Mimerose P. (2010). *Nan dòmi, le récit d'une initiation vodou*. Francia: Vens d'ailleurs.

Research Directorate, Immigration and Refugee Board, Canada. (1 de junio de 1992). *Impact of the September 1991 Coup*. Canada: Immigration and Refugee Board of Canada. <https://www.refworld.org/docid/3ae6a81018.html>

Cenatus, Alexandra; Moreno, Ivanna, y Vargas-Betancourt, Margarita. (s. f.). The story of a refugee. Odilius Jean (1978). *The Haitian American Dream Timeline*. George A. Smathers Libraries, University of Florida. <https://exhibits.uflib.ufl.edu/HaitianAmericanDream/>

Charles, Jean-Claude. (2016). *De si jolies petites plages*. Montréal: Mémoire d'Encrier.

Colatarci, María Azucena, y Vidal, Ricardo (diciembre 2008). Entre las devociones populares y el culto a los muertos en el paisaje ritual. *Revista LiminaR. Estudios sociales y humanísticos*, 6 (2), 128-141.

Consentino, Donald (ed.). (1995). *Sacred Arts of Haitian Vodou*. Los Ángeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

De la Torre, Renée. (31 julio 2013). La Religiosidad Popular. *Ponto Urbe*, 12. <http://journals.openedition.org/pontourbe/581>

Del Valle Idárraga, Mónica María. (2021). El pavor del migrante por entre las líneas de un periódico: el *Sa k pasé* (1992) de la Base Naval de Guantánamo. *Antípoda. Revista de Antropología y Arqueología*, (44), 3-28. <https://doi.org/10.7440/antipoda44.2021.01>

De Palma, Anthony. (16 de julio 1991). For Haitians, Voyage to a Land of Inequality. *The New York Times*. Sección A: 1.

Duval-Carrié, Édouard. (1996). *Erzulie interceptée*. <https://art.kunstmatrix.com/fr/artwork/eduoard-duval-carrie/le-monde-actuel-erzulie-interceptee>

Duval-Carrié, Édouard. (2005). *Migration*. <http://duval-carrie.com/project/migration/>

Farmer, Paul. (2005). *The uses of Haiti*. Nueva York: Common Courage Press.

Germain, Félix. (Marzo de 2011). The Earthquake, the Missionaries, and the Future of Vodou. *Journal of Black Studies*, 42, 247-263.

Hansen, Jonathan M. (2011). *Guantánamo: An American History*. Nueva York: Hill & Wang.

Hurbon, Laënnec. (1978 [1972]). *Dios en el Vudú haitiano*. [Traducido por José Emilio Burucúa]. Buenos Aires: Ediciones Castañeda.

Hurbon, Laënnec. (1995). American Fantasy and Haitian Vodou. En Donald Consentino (ed.), *Sacred Arts of Haitian Vodou* (pp. 181-197). Los Ángeles: UCLA Fowler Museum of Cultural History.

Icart, Jean-Claude. (1987). *Négriers d'eux mêmes: Essai sur les boat people haïtiens en Floride*. Montreal: Éditions du Cidihca.

Isacson, Adam. (17 de febrero de 2022). A Tragic Milestone: 20,000th Migrant deported to Haiti since Biden Inauguration. En *WOLA (Advocacy for Human Rights in the Americas)*. <https://www.wola.org/analysis/a-tragic-milestone-20000th-migrant-deported-to-haiti-since-biden-inauguration/>

Ito, Cherel; Deren, Maya, e Ito, Teiji. (2007 [1947-1951]). *Divine Horsemens. The Living Gods of Haiti*. Mystic Fire Video.

Jackson, Regine O. (ed.) (2011). *Geographies of the Haitian Diaspora*. Nueva York: Routledge.

John, Catherine A. (2003). *Clear word and Third Sight. Folk Groundings and Diasporic Consciousness in African Caribbean Writing*. Durham / Londres: Duke University Press.

Kahn, Jeffrey S. (2019). *Islands of Sovereignty: Haitian Migration and the Borders of Empire*. Chicago: University of Chicago Press.

Lafontant Gerdes, Raymond, (1996). *Fuerte Allen. La diáspora haitiana*. [Traducido por Gloria López Colón]. Río Piedras: Editorial Plaza Mayor.

McCarthy Brown, Karen. (2001 [1991]). *Mama Lola. A Vodou Priestess in Brooklyn*. Berkeley y Los Ángeles: University of California Press.

McLeod, Marc. (sept-dic. 2000). Los braceros antillanos y la crisis económica de 1921 en Santiago de Cuba: movilización política, representación diplomática y repatriación. *Santiago, 91*, 129+. [Gale One-File: Informe Académico]. link.gale.com/apps/doc/A146391256/IFME?u=anon~870ba0ce&sid=googleScholar&xid=bff148b2

Mapou, Jan. (1996). *D-P-M Kanntè. (Drèt pou Myami Kanntè). Boat People Ayisyen*. Miami: Edysion Mapou.

Michel, Claudine. (jul.-dic. 2014). De mundos vistos y no vistos: el carácter educativo del vudú haitiano. *Actualidades pedagógicas*, 64, 165-185.

Parker, Laura. (26 de mayo 1991). Refugees in Florida Rescue or Rejection. *The Washington Post*. <https://www.washingtonpost.com/archive/politics/1991/05/26/refugees-in-florida-rescue-or-rejection/2d02e0fb-5dd6-40e6-aa3b-d5846a3a0dc4/>

Payton, Claire. (2013). Vodou and Protestantism, Faith and Survival: The Contest over the Spiritual Meaning of the 2010 Earthquake in Haiti. *The Oral History Review*, 40, 231-250.

Pierre, André. (1963). *Agoue Royo*. Exposición Master Painters of Haiti, febrero de 1984, Meadow Brook Art Gallery, Oakland University, Rochester, Michigan. <https://haitianartsociety.org>

PyèBanbou. (1996). DPM Kanntè Jan Mapou, Youn Kreyasyon Operasyonalis. En Jan Mapou, *DPM Kanntè* (). Miami: Edysion Mapou.

Rey, Terry, y Stepick, Alex. (2013). *Crossing the water and keeping the faith*. Nueva York y Londres: New York University Press.

Richman, Karen E. (2018 [2005]). *Migration and Vodou*. Gainesville: University Press of Florida.

Rigaud, Milo. (1974). *Vèvè. Diagrammes Rituels du Voudou*. [Trilingual edition]. Barcelona: Gráficas Marina.

Shemak, April. (2011). *Asylum Speakers. Caribbean Refugees and Testimonial Discourse*. Nueva York: Fordham University Press.

Schlesinger, Robert. (13 de enero de 2010). Pat Robertson Blames Haiti Earthquake on Pact with the Devil. *U. S. News*. <https://www.usnews.com/opinion/blogs/robert-schlesinger/2010/01/13/pat-robertson-blames-haiti-earthquake-on-pact-with-the-devil>

Zacair, Philippe. (2010). *Haiti and the Haitian Diaspora in the Wider Caribbean*. Gainesville: University Press of Florida.

La Sociedad Abakuá ante el impacto de la migración

Ramón Torres Zayas

De acuerdo con la mayoría de las fuentes, en 1836 apareció en el poblado ultramarino de Regla una agrupación religioso-mutualista, constituida exclusivamente por hombres que bajo el amparo del cabildo¹ carabalí bríkamo Ápapa Efi (dicen algunos, otros asegu-

¹ Durante la etapa colonial en Cuba, el dominio español permitió a las personas negras reunirse en determinadas asociaciones fraternales que recibieron el nombre de *Cabildos de nación*. Esto había sido ensayado antes en la metrópoli, a instancias del poder político, civil y eclesiástico para mantener bajo control a las minorías de gitanos y negros. En Cuba fue aplicada la misma estrategia con igual intención, pero paradójicamente, tales espacios segregados y excluidos, destinados a concentrar a las numerosas “naciones” africanas, se convirtieron en verdaderos focos de resistencia que contribuyeron a mantener las tradiciones ancestrales venidas del Continente Negro. Hubo en la Isla cabildos de diversas etnias, pero los más conocidos son los congos (de procedencia bantú), lucumí o yoruba, carabalí y arará, de donde provienen las Reglas de Palo Monte, el Complejo Ocha / Ifá, la Sociedad Abakuá y la Regla Arará, respectivamente, religiones populares ampliamente arraigadas en suelo cubano. La doctora María del Carmen Barcia explica:

Los cabildos de negros, como ya hemos expresado, tuvieron una dualidad paradójica, pues aunque fueron una forma de sociabilidad construida bajo el amparo del poder político para segregar y controlar a los negros y también para eximir a la administración colonial de posibles cargas económicas o sociales que decrecían a parir de las soluciones aportadas por esas agrupaciones, se convirtieron en un factor cohesionador que fue aprovechado por los africanos, consciente o intuitivamente, para preservar los elementos esenciales de sus identidades culturales (Barcia, 2009, p. 55).

ran que era Ápapa Efó) respondió al nombre de Sociedad Abakuá.² Surgió, es cierto, en Regla, pero sus primeros integrantes pertenecían al barrio de Belén, en La Habana Vieja, porque allí radicaba el cabildo, que hasta 1793 residía en la calle Egido, en los límites de la muralla citadina. Esta entidad pionera, cuyos iniciados llaman indistintamente *juego*, *tierra* o *potencia*, generó a su vez a otras filiales que se ramificaron por la ciudad:

Un viejo ñañigo nos traza así la genealogía de las sociedades en el primer tercio del siglo pasado: ‘Appapa —Efó—, el fundamento de Abakuá en Cuba, autoriza a Efik Butón, quien autoriza a Efik Kondó, Efik Ñumané, Efik Acamaró, Efik Kunakuá, Efik Efigueremo y Efik Enyemiyá; a Eforí Isún, Eforí Kondó, Eforí Ororó, Eforí Mukero, Eforí Bumá, Eforí Araocón. Son estas las siete filiales o ramas de las dos potencias creadoras: Efí y Efó. (Cabrera, 2014, p. 220)

De aquella generación fundadora no queda ninguna en existencia hoy día, pero sí muchas de sus descendientes. Por ejemplo, Efori Nkomo, la más antigua en la actualidad, nació en el Arco de Belén (La Habana Vieja) el 6 de enero de 1840, pero luego emigró hacia el barrio de Pueblo Nuevo, una zona correspondiente a la entonces parte extramural habanera. Actualmente tiene su templo en la localidad de Los Pocitos, del municipio de Marianao. Igual ocurrió con numerosas corporaciones abakuá del decimonónico; incluso, hasta bien entrado el siglo XX, determinados barrios se preciaban de tener uno o más juegos abakuá que los identificaban, tanto que, reproduciendo la denominación topográfica de los ancestros africanos, reconocieron algunos enclaves urbanos como “embarcaderos”. Valga la referencia de Ekorio Efó, que, al tener su radio de acción en la jurisdicción de Jesús María, una de sus actas recoge:

² Aunque la entidad se autodenomina de esta manera, la mayor parte de la bibliografía los denomina ñañigos, y al fenómeno en cuestión, ñañiguismo, por lo que el lector encontrará ambas formas para su designación.

El Día 29 de Junio de 1882 no fue [sic] entregado por el Isué de Acanáran Efor quien es Don Carlo Indarte la firma de nuestro embarcadero comprendida desde la calle Ejido hasta la Calle de la figura y desde esta asta el Puente de Chave queda bacante para lo que pueda corresponder. (Citado por María del Carmen Muzzio, 2001, p. 36)

Los párrafos anteriores nos permiten visualizar que el fenómeno migratorio dentro de la urbe capitalina por parte del ñañiguismo no tiene nada de nuevo; sin embargo, es realmente desde hace muy poco que los estudios sobre la situación en Cuba lo tienen en cuenta, sobre todo por la indiscutible relevancia del factor religioso en la construcción identitaria para determinados colectivos. De ahí que las agendas políticas empiecen a interesarse, a partir de una preocupación analítica de investigadores sociales, por la relación que se establece entre religión y migración. Analizar el ñañiguismo cubano dentro del contexto migratorio supone formular nuevas interrogantes sobre la función y prevalencia de este elemento en los procesos de incorporación social de los colectivos migrantes. Pero también supone pensar cómo las administraciones públicas, en el marco de sus propuestas de gestión relacionadas con la diversidad, el respeto y la justicia social, deberían contemplar a los nuevos componentes que se van implicando, a la vez que facilitar nociones y argumentos que les permitan desarrollar una intervención política socialmente coherente.

Al incorporar el factor religioso en los estudios de las ciencias sociales, no solo se completa la multidimensionalidad de las realidades migratorias, sino que también se plantea un principio de pluralización hacia el interior de las sociedades receptoras, además de generar una creciente atención política y mediática ante cualquier expresión religiosa y, específicamente en caso que nos ocupa, con frecuencia es conceptualizada (y tratada) como potencialmente problemática, peligrosa y generadora de conflicto. En efecto, la historia del ñañiguismo ha sido la historia de su marginación y de su exclusión social; por tanto, cuando abakuá ha

tratado de insertarse fuera de sus marcos geográficos tradicionales, le sobreviene con casi siempre el peso de la desconfianza y el rechazo propios que suelen cargar estos cuerpos desposeídos.

La percepción e imaginario de las sociedades receptoras vienen transversalizados por la construcción excluyente y estereotipada que se le ha atribuido durante sus cerca de dos siglos de existencia al conglomerado abakuá, pues resulta alto conocido que no siempre la religiosidad de matriz africana ha resultado favorecida dentro de gran parte del mundo occidental, donde precisamente surgió y se mueve aún el ñañiguismo que, si bien tiene una matriz africana, constituye un fenómeno indiscutible de la mayor de las Antillas.

Aunque perseguida durante toda la historia de Cuba, irónicamente la Sociedad Secreta Abakuá se ha convertido, para muchos, en un símbolo de Cuba misma. Las agencias turísticas utilizan imágenes de íremes³ enmascarados en un folleto sobre Cuba. Entre sus muchos reclamos de legitimidad, está el que la sociedad abakuá, fundada en 1836, es más antigua incluso que la bandera y el escudo cubanos. (Miller, 1998, p. 24)

Sin lugar a dudas, el ñañiguismo deviene tropo identitario que sobrepasa los límites del occidente cubano donde se localizan en rigor sus actividades rituales. Va más allá, incluso, de las fronteras nacionales, si tenemos en cuenta como parte del capital colectivo de los portadores, que es lo que se intentará probar con el presente texto, pues el patrimonio social de esta práctica cultural, elaborada sobre la base de acomodaciones y polémicas, invoca a reformular el papel del factor religioso en el espacio público de la sociedad receptora, sea dentro o fuera del país. Por tanto, analizar

³ Los íremes son figuras danzantes enmascaradas que representan a los antepasados y participan en el ritual abakuá para purificar y verificar la corrección del acto litúrgico. Popularmente se les conoce como “diablitos” y, antiguamente, salían por las calles el Día de Reyes hacia el Palacio de los Capitanes Generales para pedir el aguinaldo. Hoy, además de vérselos en las actividades religiosas de los ñañigos, suelen participar durante los carnavales habaneros formando parte de algunas comparsas.

las migraciones religiosas es también abordar la función de la religión en aquellos enclaves donde pasan a ser definidas como “religiones atrasadas”, “cosa de negros”, “cultos satánicos” o “prácticas de brujería”, con marcado acento peyorativo. En tal sentido, vale el llamado del teólogo Hans Küng, quien muy acertadamente planteó, desde su diferencia, un pensamiento universal:

No habrá paz entre las naciones, sin paz entre las religiones. No habrá paz entre las religiones, sin diálogo entre las religiones. No habrá diálogo entre las religiones si no se investigan los fundamentos de las religiones. (Küng, 2006, p. 9)

Definitivamente, es necesario estudiar el impacto de las migraciones religiosas cual posible vía para desarrollar una verdadera cultura de justicia social, independientemente de la proyección laica o no del Estado receptor. Ese constituye, entonces, uno de los desafíos fundamentales de la contemporaneidad, como parte del respeto a la diferencia.

Movilidad barrial

Al constituir la Sociedad Abakuá una expresión dual, religiosa a la vez que mutualista, y pretender un acercamiento teórico desde su movilidad espacial, es preciso conceptualizar nuestro criterio de migración. De tal suerte, la profesora del Centro de Estudios Demográficos de la Universidad de La Habana, Blanca Morejón, advierte:

[...] La migración es otra forma de movilidad espacial de la población, pero, a diferencia de las otras, siempre va a implicar un cambio de residencia permanente del sujeto; es decir, este decide desplazarse espacialmente para cambiar su lugar de residencia habitual. Otra precisión que valdría la pena también acotar es que el *lugar de residencia* no es solamente aquel donde está asentado el carné de

identidad, pues estamos hablando en sentido general y ello es válido para cualquier contexto geográfico donde incluso no existiera carné de identidad o algo similar. Por tanto, el concepto o noción de *lugar de residencia* se asimila como su entorno de vida, el lugar donde está enclavada su vivienda (localidad, asentamiento, poblado, ciudad), el lugar donde suele pernoctar, donde guarda sus pertenencias, y de hecho estoy definiendo el concepto de *residencia*. En fin, estaríamos entonces en presencia de la migración, o de los desplazamientos espaciales de la población que implican cambios de su lugar de residencia habitual. Decimos que se trata de migraciones internas si estos cambios de residencias se llevan a cabo dentro de las fronteras nacionales de un mismo país; por tanto, los límites geográficos donde están asentados los cambios de los lugares de residencia permanente también definen los tipos de migración. Por consiguiente, pienso en otra de las preguntas que inicialmente nos formulamos: ¿cuántos tipos de migraciones puede haber? Es decir, si la gente se mueve dentro de las fronteras de un país, se trata de *migración interna*; si traspasa esas fronteras nacionales, estamos en presencia de una *migración internacional* o *externa*. (Morejón, 2011, pp. 6-7)

Partiendo de tales presupuestos, podemos ir reacomodando la definición hacia algo más concreto, pues generalmente se piensa en “el migrante”, cuando lo que objetivamos con el presente trabajo es una entidad colectiva, por lo que nuestra propuesta adquiere cierta relevancia, ya que nos vamos a referir a una institución grupal, que suele “accionar” en determinados espacios, pero que se ha visto forzada a operar en algún momento de su existencia en la clandestinidad, ha sufrido desplazamientos estratégicos, se ha reproducido como familia religiosa de manera similar a otras expresiones de matriz africana, pero (como rasgo curioso) ha mantenido su ritual dentro del marco del territorio nacional cubano.

En cambio, el sentir abakuá supera lo estrictamente territorial, porque es a través del cuerpo que se muestra la identidad, y este cuerpo lleva intrínseco discursos, comportamientos, concepciones, idiosincrasia..., adonde quiera que se mueva. En palabras de la doctora Geraldine Morel:

[...] La creencia abakuá se manifiesta mediante el cuerpo de los iniciados y no a través de una conexión particular hacia lo divino, que sigue siendo una entidad lejana que no se manifiesta en la vida cotidiana. Sin embargo, el cuerpo de los adeptos permite la encarnación de lo sagrado y lo profano, por ejemplo, a través del baile la identidad abakuá se centra principalmente en un lenguaje corporal que expresa una sociabilidad masculina peculiar, puesta en escena en la vida cotidiana o durante las ceremonias, de este “sentimiento abakuá”. (Morel, 2015, p. 85)

Es decir, hay una expresa relación entre el culto a la pertenencia, al exhibicionismo androcéntrico más que a una divinidad, aunque no se le niegue. Y esto repercute en el ser abakuá, en cualquier latitud que se encuentre. Porque abakuá es una manera de autoperibirse y de actuar que difícilmente pueda cambiarse, independientemente de que se viva en el Vedado, La Habana Vieja, Guanabacoa o Marianao. Tampoco ejercerá notoria influencia establecerse en el extranjero, porque a decir de los mismos iniciados, “se es abakuá hasta que se lo coman a uno los gusanos”. Comprobamos ese sentimiento en mensajes, audiovisuales, grabaciones que posibilitan las nuevas tecnologías de la información y las comunicaciones, se esté en Europa, Asia o Norteamérica, pues abakuá no es un medio de vida, sino un sentido de la vida.

Desde muy temprano el ñañiguismo se posicionó en la urbe habanera, y hacia la década de 1840 llegó a constituir grupos identitarios mucho más nutridos que el de los cabildos. Sucedió que estos últimos, propuestos y estimulados por el Gobierno colonial español en la Isla, fueron a la vez excluidos y excluyentes, y llegó el momento en que se convirtieron en freno para otras asociaciones de su tipo; por tanto, durante la primera mitad del siglo XIX competían con Sociedades de Recreo, Academias de Baile y Música y otros tipos de gremios que resolvían mejor los intereses de la abundante población acriollada. Constituyó esa la época en que alcanzó un pico álgido la proliferación de *potencias*, tanto dentro como fuera del recinto amurallado, según recogen diversas fuentes, por

citar algunos: Efori Isún (Belén,1840), Bakokó Efó (Belén,1842), Orú Apapá (Jesús María,1841), Uriabón Efí (Colón,1843), Apapá Umoni (Barracones,1843), (Cabrera,1958 y 1998; Miller, 2009; Torres, 2010).

El fenómeno se va resignificando porque la escasez de viviendas y el alza de los precios de las rentas en La Habana intramural generaba un desplazamiento hacia localidades deshabitadas cercanas al puerto. Para la etapa, se suceden órdenes y disposiciones que permitían la ocupación y diseño de calles en territorios como Jesús María, en La Habana Vieja; Atarés, en el Cerro; el actual municipio de Centro Habana; y comienza a urbanizarse las zonas de Carmelo y el Vedado, en el hoy municipio de Plaza de la Revolución. Todo ello impactó de alguna manera al ñañiguismo.

La Sociedad Abakuá se articula con los integrantes de la ciudad habanera, interactúa con ella y la reformula. No es casual, entonces, que los iniciados en la religión se identificaran pronto con el barrio al cual pertenecían. Y en cada barrio, cercano al puerto, sobre todo, surgirían uno o varios juegos que como sello tipificador los representaba (Torres, 2010, p. 31). Vemos así que, en 1857, a iniciativa de Andrés Petit, quien desempeñaba la jerarquía de Isué⁴ en la potencia mestiza Bakokó Efó, se juramentaban las primeras personas de piel blanca, que el año de 1863 crean su propio *juego* (Ocobio Efó) en la Calle San Lázaro #115, entre Galiano y San Nicolás; sin embargo, extienden su genealogía hacia los barrios habaneros de Los Sitios, Jesús María, Colón, Pueblo Nuevo y los vecindarios de Regla y Guanabacoa. Se evidencia que, si bien el radio de acción del ñañiguismo lo ha sido fundamentalmente el barrio, ello no ha sido impedimento para que se desarrollen tendencias migratorias fuera de sus propios enclaves. La movilidad religiosa de matriz africana nunca ha estado circunscripta a un único radio de acción, por el

⁴ Existe en la Sociedad Abakuá un conjunto de puestos jerárquicos, que ellos llaman plazas, integrado por Iyamba, Mokongo, Isué, Isunekue, Empegó, Ekueñón y Enkríkamo, entre otros, en referencia a los ancestros fundadores del grupo en la región africana del Calabar.

contrario, ha sabido trasladarse, reacomodarse, ajustarse cuando las circunstancias lo han ameritado.

Salto a Matanzas

También para 1857, miembros del cabildo carabalí Niño Jesús, de la capital matancera, se interesan por ingresar en la Sociedad Abakuá, lo cual genera una interrogante: ¿qué estaba sucediendo en torno al ejercicio del poder / hegemonía y el posicionamiento social para que antiguos sectores negros excluyentes mostraran atención hacia una entidad supuestamente subordinada? Sospechamos que el cabildo, como institución, estaba dejando de ser funcional en la resolución de problemas inherentes a la población negra y mestiza de entonces, pues —incluso en La Habana— no faltaron otros cofrades cabilderos que abrazaran el ñañiguismo.

Según consigna Lydia Cabrera (1988), Biabanga Bríkamo I era una antigua potencia exclusivamente de carabalíes que no admitía criollos; igual disposición tenía Efik Akanirán, al principio solo de atákuas, una tribu de tierra Efik que nada tenían que ver con los atakuás lucumí. La misma fuente refiere a los Ibiabanga I “integrada exclusivamente por carabalíes, y la Ibiabanga II, que eran también africanos y no aceptaban criollos en su potencia”. En otros casos se documentan tierras de criollos y negros de “nación” dentro de un mismo seno.

A principios del siglo XIX se estableció un estrecho vínculo comunicacional entre las ciudades portuarias de La Habana y Matanzas, debido al auge de la producción en el occidente cubano. Ello contribuyó a que algunos integrantes del cabildo yumurino Niño Jesús, del cual habíamos hecho alusión, viajaran a la capital cubana para que el juego Enclé Entati bautizara en Guanabacoa al primer juego de matanceros, Biabanga Pití Naroko, que a partir de 1862 comenzó la reproducción de potencias en su territorio y

luego extendió a Cárdenas, en la misma provincia.⁵ De tal suerte, se instauró un flujo migratorio en torno a la religión abakuá que llegó hasta nuestros días. No es casual, entonces, que muchas personas con residencia en La Habana pertenezcan a juegos matanceros y viceversa, aunque es más común en el primer caso.

De acuerdo con Ivor Miller, Pedro “Fresquesita”, obonekue⁶ de la potencia habanera Irianabón Brandi Masongo, estimuló la creación del primer juego verdaderamente de Matanzas (se ha dicho que Biabanga Pití Naroko había nacido, aunque de matanceros, en la Villa de Guanabacoa, provincia de La Habana).

Para evitar una pena de prisión [informa este autor sobre Fresquesita] escapó a Matanzas, donde adquirió muchos amigos con el paso del tiempo. Les animó y en 1862, junto con sus ekóbios [hermanos] del juego Irianabón, crearon el primer juego en Matanzas llamado Uriabón Kuna Maribá. (Miller, 2009, p. 99)

El hecho en cuestión se corresponde con la tradición oral abakuá; sin embargo, muchos son los que discrepan sobre la pertenencia de Fresquesita a Urianabón, asignándole su membresía al juego Uriabón Efi Brandi Masongo, de La Habana. Lydia Cabrera, por su parte, no da un nombre específico, sino el alias de quien, se supone, era la misma persona refrendada por Miller:

Ntomiñón: pie. Así le llamaron a un ñáñigo famoso del siglo pasado, que dio muerte a otro ñáñigo en la Habana y huyó a pie a la ciudad de Matanzas, donde fue capturado. En la cárcel hizo el Bongó de la Potencia Uriabón, que cuenta más de ochenta años de fundada. Fue creada por la Potencia Ibiabanga, que ya cumplió un siglo. (Cabrera, 1988, p. 416)

⁵ Según el investigador estadounidense Ivor Miller (2009, p. 100), “Los Abakuá de La Habana viajaron a Matanzas y organizaron allí la primera potencia con el apoyo de un cabildo carabalí”, pero la mayoría de los manuscritos ñáñigos y la tradición oral asegura que fue a la inversa, los matanceros se trasladaron a la capital para recibir su consagración y solo así pudieron bautizar luego a otras tierras en la región yumurina.

⁶ A los iniciados en el ñáñiguismo se les denomina obonekues. Son los ekobios, hermanos en la religión, independiente de que ocupen o no una “plaza” o jerarquía.

Lo que sí está debidamente registrado es que Biabanga constituyó el tronco del cual germinaron las primeras tres potencias matanceras: la ya mencionada Uriabón y Eñí Abarakó en 1862, y Betongó Naroko, hacia 1875, a partir de las cuales comenzó todo un crecimiento de la agrupación abakuá en la provincia, que unido a sus antecesores habaneros constituyen los únicos focos donde continúa realizándose rituales religiosos hasta la fecha. Se registran templos abakuá en los municipios periféricos habaneros de Guanabacoa, Marianao, San Miguel del Padrón, Regla y Arroyo Naranjo;⁷ mientras en Matanzas radican en la ciudad cabecera y el municipio portuario de Cárdenas.

Lo anterior no quiere decir que necesariamente los juramentados tengan que residir en las zonas mencionadas: los hay de todos los municipios de La Habana y en localidades rurales de Güines, Batabanó, Artemisa, Guanajay, Santa Cruz del Norte, Jaruco o Perico o Jagüey Grande, por mencionar algunos; sin embargo, estos tienen que participar de las actividades rituales en aquellos lugares donde se localizan los templos abakuá.

Más allá de las fronteras

Si se entiende la migración como movilidad de grupos humanos desde un lugar a otro, y que la religión forma parte de la construcción sociosimbólica que se traslada con sus portadores y se readequa a los nuevos contextos, es difícil pensar que abakuá no hubiese recibido el influjo de los diferentes traslados transnacionales, ya sea por voluntad propia de los practicantes, ya por expulsión forzosa en determinado momento, cosa que ha signado a la humanidad en todo su devenir histórico.

Actualmente, las personas pueden cubrir largas distancias velozmente mientras transportan grandes volúmenes de cosas,

⁷ El municipio capitalino de La Lisa cuenta desde hace algunos años con dos templos.

explica la antropóloga Nina Jablonski (2018). Esta capacidad se desarrolló con el surgimiento de la agricultura y la domesticación de animales de tracción y de monta (como los caballos y los bueyes), la invención de los vehículos de rueda y el desarrollo de los barcos de vela. Esto significa que podemos transportar nuestros estilos de vida con nosotros hasta lugares distantes, incluyendo las comidas favoritas, las herramientas y las tecnologías necesarias para protegernos de las inclemencias del tiempo. Así podemos usar la cultura para crear un microentorno más o menos estable y predecible a nuestro alrededor mientras nos trasladamos de un lugar a otro. El desarrollo de estas capacidades revolucionó la vida humana y marcó un extraordinario hito en la evolución: la capacidad de trasladarse miles de kilómetros y recrear el hogar en menos de una sola generación (Jablonski, 2018, p. 88).

Es esa capacidad de traslación humana la que ha permitido que el ñañiguismo también se haya presentado en otros entornos, a veces de manera fugaz, a veces más estable, fuera de las fronteras cubanas.

La primera documentación de la cual se tiene noticia respecto a movimientos de iniciados abakuá hacia el exterior data de 1839, durante la causa seguida contra Margarito Blanco, quien es proscrito a España acusado, junto a varios de sus compañeros, de actividades conspirativas. El acucioso investigador Pedro Deschamps da cuenta de los hechos:

Margarito Blanco, el denominado *Ocongo de Ultán*, José Andrade y José Felipe Cabrera, ambos rectores de la Academia Nuestra Señora de los Dolores; Agustín Toledo y José Florencio Dabán, Pilar Borrego, José del Monte del Pino, director de la Academia de Rusia, Tomás Peñalver y el prófugo Tránsito o Francisco Valdivia, fueron condenados a entrañamiento perpetuo en la Península, pérdidas de empleos y privilegios. (Deschamps, 1964, p. 109)

No hemos encontrado reproducciones de actividades ñañigas ejecutadas por este primer grupo, pero tampoco tenemos razones para

dudar que lo hayan intentado, porque las deportaciones continuaron generando grupos sólidos de obonekues en el exterior, y crecieron todavía más hacia la segunda mitad del siglo XIX, sobre todo tras la puesta en vigor de la Ley del bandolerismo en Cuba, cuando la sola pertenencia al ñañiguismo constituía un delito *per se*.

La presencia de numerosos iniciados en diferentes puntos del imperio español podría haber dado lugar a reunificaciones en el extranjero, de manera tal que recrearan sus rituales, aunque no cargaran con un fin expresamente religioso. De hecho, no pocos autores dan cuenta de personas vinculadas a la institución que, acusadas de ñañigos, resultaron expulsadas hacia diferentes puntos del planeta como Ceuta, Chafarinas, Madrid, Fernando Poo, e incluso a Filipinas durante toda la segunda mitad del siglo XIX,⁸ cuando se puso de moda el siguiente estribillo que recoge Ivor Miller (2009, p. 126) en su monumental obra *Voice of the leopard: Ebongó meta eee (El fundamento), Wasangandó maribá (Cruzó el mar), Ebongó meta eee. (El fundamento)*.

El criminólogo español Rafael Salillas dejó igualmente constancia de una procesión abakuá en todo su esplendor, durante su visita al penal de Ceuta (adonde habían enviado un nutrido grupo de ñañigos en la década de 1880), cual si se tratara de un extraordinario cortejo en la propia urbe habanera. En 1901 Salillas publicó el artículo “Los ñañigos en Ceuta”, en la *Revista general de legislación y jurisprudencia*, y a la pregunta de: “¿Qué es el ñañiguismo?”, respondía inmediatamente: “No es una mascarada, ni una sociedad tenebrosa. Es una importación étnica: es el país africano que canta y danza cosas que en África deben de tener una significación” (Salillas, 1901). Así mismo, explica un texto de *El Faro de Ceuta* que Salillas se interesó por los ñañigos antes incluso de que lo hiciera ningún cubano, en un estudio que desgraciadamente

⁸ Entre los autores contemporáneos que más información han aportado sobre la presencia abakuá en aquellos lares figuran Ivor Miller (2009), Enrique Sosa (2001), Isabella de Aranzadi (2012, 2013, 2014 y 2015), Tura Clarà Vallès (2019) y Jesús Cañete (2018).

quedó inconcluso, aunque llegó a publicar el artículo referido que inspiraría al joven isleño Fernando Ortiz Fernández, quien con el tiempo acabó siendo un referente ineludible de la antropología cultural cubana. Hoy se sabe que lo visto por Salillas no era estrictamente un ritual religioso abakuá, pero sí una expresión cultural que apenas sobrevivió a los presos que la llevaron. Salvando las diferencias (pues no iban prisioneros, sino como trabajadores), sucedió algo parecido con los festejos en Key West (el Cayo Hueso de los cubanos), documentados en publicaciones de principios del siglo XX:

Dos autores cubanos establecidos en el Cayo a partir de 1869 testimonian en sus libros la presencia ñañiga en Key West: Gerardo Castellanos García y Juan Pérez Rolo. El primero en *Motivos de Cayo Hueso*, de 1935, rememoró: “En el afán de divertirse efectuaban los ñañigos, el Día de Reyes, esas raras ceremonias y paseos con el consabido diablito y demás funcionarios al toque del ronco tambor”; [...] el segundo, en *Mis recuerdos* aparecido en la década del veinte del siglo pasado, atesta de nuevo que los ñañigos salían a las calles el 6 de enero, con paseos “que fueron suspendidos [no dice fecha], pues la colonia cubana creyó que esos espectáculos desdecían de la cultura de la emigración”. (Sosa, 2001, pp. 162-163)

Aclara, no obstante, el doctor Ivor Miller que no hubo realmente actividades litúrgicas por aquellos lares, toda vez que el ñañiguismo, desde su fundación, ha permanecido celosamente preservado en tierras cubanas:

El Chino Mokongo, al igual que muchos otros líderes abakuá, informó que a pesar de que había titulares abakuá viviendo en la Florida, estos no realizaban ceremonias, ya que estas hubiesen requerido que se estableciera una logia allá con el patrocinio de una logia cubana. Sin embargo, una serie de publicaciones hablan erróneamente sobre la celebración de ceremonias abakuá en la Florida [...]. Es posible que las *comparsas* desfilaran con representaciones de abakuá, con trajes y ritmos similares, pero no es una ceremonia abakuá. (Miller, 2009, p. 131)

Lo que sí resulta indiscutible es la significativa presencia de cubanos vinculados a la producción tabacalera en la Florida y Cayo Hueso a partir de 1869, que continuó *in crescendo* hasta la segunda década de la vigésima centuria. Junto a los obreros portuarios y de los mataderos, las fábricas de tabaco habaneras se habían convertido en focos de recepción abakuá, por lo que no es casual la participación de sus miembros en festividades masivas, sobre todo el Día de Reyes, aunque no puede afirmarse que se tratara de actividades propiamente religiosas en el exterior.

Al otro lado del Atlántico la doctora fernandino-española Isabela Aransadi describe, no obstante, la realización del rito del *bonkó* o ñankue, que llevaron los cubanos ñañigos deportados a la isla de Bioko (Fernando Poo) a finales del XIX. Tras un intercambio de información con Aransadi, manejamos la hipótesis de que quizás aquellos hombres expatriados transportaron el ritual funerario abakuá (ñankue o ñampe) para “despedir” a los miembros de la institución que iban falleciendo. Una vez desaparecidos los últimos, quedó un destello de lo que fue la actividad, recontextualizada y recolocada en esa otra dimensión: como una celebración festiva, más allá de la connotación religiosa que en principio le caracterizó.

En otro punto geográfico, el 17 de septiembre de 1898, ya concluida la guerra hispano-cubano-norteamericana, el rotativo español *Madrid cómico* se pronunciaba, no sin sórdida ironía, por la devolución de varias centenas de juramentados que desde dos años antes se hallaban confinados en aquellas tierras.

Ñañigos, así llaman a cuatrocientos infelices que padecen encerrados en los calabozos del Castillo de Figueras ¿Son Ñañigos? Quién sabe. El mismo general Weyler que ordenó su deportación ignora si les aplicó con justicia ese nombre. [...] ¿Qué delito les imputaremos ahora? Perdimos Cuba y lo que allí suceda nada tiene que ver con España. Vuelvan a Cuba estos ñañigos y vivan como puedan después de las penalidades que han padecido. Si de sus bocas salen maldiciones contra España ¿qué le vamos a hacer? Yo no diré que tengan razón,

pero ¿será preferible dejarles morir para evitar que digan pestes de nosotros? [...] Para los espíritus egoístas que no quieran convencerse de la necesidad de liberar a estos infelices de la prisión que padecen, vaya este otro argumento. Estos cuatrocientos ñáñigos nos cuestan cuatrocientas pesetas diarias. Esto nos ahorraremos si les concedemos la libertad. Si no somos humanos, no seamos tontos. (Citado por Vallès, 2019, p. 110)

A juzgar por la documentación existente, parece que estos deportados no tuvieron la misma suerte que los enviados a otras prisiones españolas, pues varias fueron las defunciones y penurias reflejadas y divulgadas en diversos materiales, sin que hasta ahora se hayan descubierto celebraciones músico-danzarías al estilo de las registradas en Fernando Poo o Ceuta.

Hacia el Norte

Uno de los nichos fundamentales de la emigración cubana hacia el exterior lo constituyen los Estados Unidos. En párrafos anteriores hacíamos referencia de presentaciones abakuá en las ciudades norteamericanas de Tampa y Key West, a finales del siglo XIX y principios del XX, pero después del triunfo revolucionario de 1959 ponderan los asentamientos cubanos en la ciudad de Miami. Sin embargo, no han sido iguales las oleadas migratorias de principios de la Revolución (el llamado exilio) que las posteriores a 1990, tras la irrupción del Período Especial. De cualquier modo, cualquiera de estas resulta impactada por el sentimiento de identidad y lo que aporta el país receptor.

Lo que cambia en el emigrado son los referentes de los nuevos modelos por la incorporación de los contenidos propios del proceso de socialización que experimenta en la sociedad receptora. Así aparecen nuevos valores y reguladores conductuales respecto a la identidad nacional. Su elaboración es cercana, psicológicamente,

a la identidad nacional, por su origen común. Al mismo tiempo, es contradictoria en su forma de expresión, dada por la detención histórica de la identidad del emigrado respecto al devenir histórico cotidiano de la nación (Martín, 2018, pp. 20-21).

La emigración se proyecta, entonces, en dos niveles, pues estos emigrados son portadores de un modelo de identidad a nivel cultural, a la vez que expresan esa identidad en un proceso evolutivo de socialización dentro de la nación estadounidense. Dicho de otro modo, se da una continuidad histórica a los procesos de identificación nacional, pero al ser un espacio vivencial diferente aparece mediada por la racionalidad de su inserción en la sociedad donde se vive. Evidentemente, hay que mantener cuanto se pueda, pero también hay que reacomodarse al nuevo contexto. Es así que, a finales de los noventa, aparece incluso la tentativa de crear un juego abakuá en los Estados Unidos, aun cuando ello significaría violentar los preceptos religiosos tradicionales.

En aquel momento, Domingo Bueno, iniciado en la potencia habanera Itiá Mukandá Efó, pretendía fundar una nueva tierra, y decía contar con el beneplácito de los mayores carabalíes, quienes le autorizaron sus atributos directamente desde Nigeria. En cambio, como religión cubana de matriz africana, abakuá es heredera de las sociedades ekpe, pero no su copia exacta, sino un producto nacional, que, aun reconociendo la ancestralidad nigeriana, no se le subordina en lo absoluto, porque es independiente. Por ello no cuajó el empeño de Bueno: se necesitaba un Fundamento de transmisión y otro conjunto de piezas y pasos inherentes al proceso. Si bien nos tomará unas líneas de más, es preciso retomar a Ivor Miller, quien abunda sobre aquel acontecimiento:

Aunque miembros abakuá han vivido por lo menos durante cincuenta años en los Estados Unidos, hasta muy recientemente el fundamento no había sido recreado allí. [...] El 6 de enero de 1998 nació en Miami el primer grupo de abakuá en los Estados Unidos, llamado *Efi Kebuton Ekuente Mesoro*. *Efi Kebuton* es una referencia al primer

grupo abakuá en Cuba, y *Ekuenta Mesoro* significa que este grupo nació sin la presencia de otro fundamento mayor. Sus líderes enviaron una carta al Buró Abakuá (la Organización para la Unidad Abakuá), en la que anunciaban su existencia. Los mayores cubanos con los que hablé respecto a este asunto lo consideraron unánimemente una profanación y un acto impuro. Me dijeron que el nacimiento de un grupo abakuá sin un padrino y un fundamento no es válido, porque no existe la transmisión de la voz sagrada de Ékue. Los abakuás cubanos consideran que el grupo de Miami carece de autoridad ritual o de otro tipo. Señalan que muchos de los mayores de Miami fueron suspendidos de los grupos cubanos por desobediencia, y que se les considera malos hermanos. También alegan que no saben lo suficiente para realizar las ceremonias adecuadas y crear un fundamento. Las cuestiones de representación también son importantes. Los mayores abakuás cubanos temen que el grupo de Miami no sea tan selectivo en cuanto a sus membresías. Y que, por ejemplo, dejen entrar a mafiosos en la organización, lo que solo atizaría el fuego de la propaganda abakuá como fuerza negativa. Los mayores abakuás que hablaban conmigo, expresaron unánimemente su sentir de que el grupo abakuá no autorizado de Miami es un acontecimiento negativo, y que no lo reconocerían. Esto demuestra una vez más la absoluta cubanía del abakuá: hasta ahora, no se les ha permitido salir de la isla. (Miller, 1999, p. 34)

Con todo, la migración como ritualidad (no necesariamente religiosa) repercute hoy día en el suelo norteamericano, y desde 2007 se realiza anualmente el Festival Abakuá, que no se trata de una actividad propiamente cultural, pero sí reproduce la misma atmósfera ancestral al compás de los tambores estilo carabalí, el ritmo del ekón y la danza de los íremes, mientras los medios alternativos de comunicación se encargan de visibilizar el acontecimiento, como sucedió en febrero de 2009, por primera vez, la comunidad abakuá en el exilio, en la ciudad de Miami, publicó en YouTube un video de una reunión con cantos y bailes en casa de un obonekue. Así se ha venido reeditando el acontecimiento que, de no ser por algún que

otro detalle específico del lugar, pareciera que nos encontramos en cualquier actividad litúrgica habanera o de Matanzas.

Los últimos tiempos frente a la migración

Como se ha apuntado, la Sociedad Abakuá —en su condición estrictamente religiosa— no ha salido del territorio nacional. No obstante, es necesario analizar el fenómeno indistintamente dentro y fuera del entorno cubano, para entender cómo se han producido los flujos migratorios sociorreligiosos, lo cual nos permitirá dilucidar modos, formas, repercusiones y comportamientos del objeto de estudio. Sin embargo, hemos de respetar ciertas particularidades, pues a diferencia de otras religiones cubanas de origen africano, el fundamento abakuá raramente ha abandonado la Isla o ha sido recreado en el exilio. “La única excepción documentada es la recreación de un fundamento abakuá por parte de abakuá exiliados en una prisión colonial en Ceuta, a finales del siglo XIX, la cual, hasta donde sabemos, no tuvo un efecto duradero ni produjo otros juegos” (Miller, 1999, p. 34).

Observamos cómo en este sentido la Sociedad Abakuá no se comporta exactamente igual a otras expresiones de matriz africana, cuya acción puede darse a través de la individualidad de los practicantes. Por ejemplo, en el caso del Complejo Ocha/Ifá (Santería) y el Malogo (Palo Monte) la actividad de un sacerdote es primordial, este puede hacer consultas de manera muy personal sin la intervención de terceros, y la casa templo suele ser la vivienda del padrino o un local prestado o alquilado para tales efectos. No ocurre igual con el ñañiguismo que, cual organización colectiva, el templo les pertenece a todos los miembros del juego. Estos juegos se reproducen originando otros similares, que muchas veces comparten un mismo local, pero también están ocurriendo separaciones que generan migración (frecuentemente en un mismo

municipio, aunque pueden permutar hacia otro donde existan Consejos Abakuá (los conocidos buróes).

A finales de los noventa, la potencia Obane Sese Kondo —por ejemplo— generó en Cárdenas a Efí Obane Aguarañongo, y este último se estableció en los 2000 en el municipio habanero de Regla, donde se encuentra inscrito por el Registro Nacional de Asociaciones de Cuba, perteneciente al Ministerio de Justicia. En Arroyo Naranjo, Efí Eroko Enyuaó “plantaba”⁹ hasta noviembre de 2010 en casa de sus padrinos, Efí Embemoró, pero luego de construir su templo en la Calle República e/ Libertad y Victoria, Párraga, del propio municipio, se trasladó allí, con su descendencia: Efí Itangamé (1997), Efí Itanganikué (1998), Efí Otanga Oruma (2010), Efí Gandó (2013), Efí Itanga Kiñongo (2016) y Ekue Otete Efí (2019).

Así mismo, Efí Nambión (también hijo de Embemoró) anda enfrascado en el proceso de legalización de un nuevo templo en el reparto de Cervantes, muy cerca de Eroko Enyuaó, específicamente en la calle Unión s/n, entre Victoria y Finca La Carolina. De Marianao salieron Mukandá y Bongorí Efó, quienes todavía alternan ceremonias religiosas en casa de los padrinos (Ebión Efó), con sede en Pogolotti, pero ambos han comprado terrenos y “plantan” indistintamente en San Miguel del Padrón, ambos en el barrio de La Corea.¹⁰

Visto lo anterior, pudiéramos inferir que, como regularidad, los juegos se desplazan hacia territorios donde hay tradición abakuá, pero el fenómeno es mucho más complejo. Las disposiciones del

⁹ Plantar: efectuar actividades religiosas.

¹⁰ Según datos del Consejo Provincial Abakuá de La Habana, se experimenta un crecimiento no solo en la membrecía y actividades religiosas, sino también en el proceso de legalización de los templos, a través de una acción coordinada con la Dirección Provincial de Planificación Física, el Ministerio de Justicia y la Oficina de Atención de Asuntos Religiosos del Comité Central del Partido Comunista de Cuba [OAARCCPCC]. Además de los mencionados juegos abakuá, también Betongó Naroko Efó adquirió un terreno para sus actividades en el barrio marianense de Los Pocitos; en La Lisa figuran Amiabón y Otán Efó; en Guanabacoa, Abakuá Orú y Bekura Ibondá; mientras que en San Miguel del Padrón se suman Efí Entunakua, Makaró Mofé y Efí Tafia Boko.

Registro Nacional de Asociaciones, adscrito al Ministerio de Justicia, solo permiten la inscripción de estos en los municipios donde al menos funcionen tres potencias o más, de lo cual resultan: Regla, Guanabacoa, San Miguel del Padrón, Arroyo Naranjo y Marianao, en La Habana; así como el municipio cabecero matancero y el de Cárdenas. Incluso, como se ha adelantado, en La Lisa existen dos templos, pero bajo la jurisdicción de marianense. Tales desplazamientos contribuyen a que la cultura abakuá repercuta en los espacios donde actúa, lo cual no significa que los iniciados necesariamente pertenezcan al lugar, pues encontramos miembros de los más disímiles entornos que participan de la religión, y mensualmente se reúnen en el templo durante las juntas o reuniones, y esporádicamente en actividades religiosas. Los hay de Guanajay, Artemisa, Mariel, que pertenecen a juegos habaneros; mientras muchas personas de Güines, Melena del Sur y Santa Cruz del Norte, Jagüey Grande o Agramonte militan en tierras de Matanzas. Ello nos permite aventurar que el sentir religioso es importante, pero la doble condición del ñañiguismo le posibilita operar, sobre todo, como agrupación mutualista, y esto le confiere un sentido y una capacidad de gestión a través de otros mecanismos que tributan con mayor eficiencia a la identidad abakuá, porque existe una manera de ser, de actuar, de pensar propios.

En este momento, en el campo religioso afrocubano, el abakuá es la única modalidad de culto que limita sus prácticas al oeste de la isla de Cuba y no se mueve supuestamente a lo largo de vías transnacionales. En efecto, este anclaje territorial tiene dos razones principales: la primera se refiere al ritual y sus particularidades —todos los iniciados nacen de un tambor sagrado que no puede cruzar el mar sin perder su eficiencia—; la segunda se refiere al sistema de reclutamiento de los adeptos —una investigación sobre la vida y antecedentes del candidato se lleva a cabo en los barrios habaneros—. Esta manera de reclutar miembros significa tener el control sobre una red social extensa para aceptar o rechazar una candidatura. Entonces, hasta el día de hoy, no hay

ceremonia religiosa abakuá fuera de Cuba, a pesar del número de exiliados en los Estados Unidos, especialmente en las ciudades de Miami o Nueva York (Morel, 2015, p. 88).

De lo anterior se desprende que el sentimiento de identidad barrial que primó antaño dentro de la Sociedad Abakuá ha ido debilitándose; sin embargo, el compromiso de correspondencia religiosa sigue uniendo a los cofrades, más allá del lugar adonde pertenezcan, porque el ritual los articula como “hermanos” de fe y, aunque las individualidades se muevan, lo que reamente los conecta es el templo / juego en el cual se milite, incluso entre los que emigran al exterior. El lazo permanece, aún en la emigración.

Bibliografía

De Aranzadi, Isabela. (2012). El legado cubano en África. Ñáñigos deportados a Fernando Poo. Memoria viva y archivo escrito. *Afro-Hispanic Review*, 31 (1), 29-60.

De Aranzadi, Isabela. (2013). Memoria abakuá en Fernando Poo. El rito-danza de bonó o ñankue en Guinea Ecuatorial. La Habana. *Catauro. Revista cubana de antropología*, 14 (27), 5-32.

De Aranzadi, Isabela. (2014). Presencia de la Sociedad Abakuá en Fernando Poo a finales del siglo XIX. Deportados ñáñigos cubanos en la prensa española. *Batey: Revista Cubana de Antropología sociocultural*, 5 (5), 38-58.

De Aranzadi, Isabela. (2015). Los tambores ñáñigos en el Museo Nacional de Antropología (Madrid). La sociedad cubana secreta Abakuá y las trayectorias en el Atlántico negro. *Anales del Museo Nacional de Antropología*, (XVII), 160-187. Ministerio de

Educación, Cultura y Deportes. Barcia, María del Carmen. (2009). *Los ilustres apellidos: negros en La Habana colonial*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Cabrera, Lydia. (2014). *El monte*. La Habana: Ed. Letras Cubanas.

Cabrera, Lydia. (1988). *La lengua sagrada de los ñañigos*. Miami: CR.

Cabrera, Lydia. (1958). *La Sociedad Secreta Abakuá, narrada por viejos adeptos*. La Habana: CR.

Cañete, Jesús. (29 de julio de 2018). Ñañigos. En *Vacaciones en Polonia*, (8), 238-245. <https://www.archivodelafrontera.com/bibliografia/jesus-canete-nanigos-trabajo-aparecido-en-el-no-8-de-vacaciones-en-polonia/>

Deschamps, Pedro. (1964). Margarito Blanco, el Ocongo de Ultán. *Boletín del Instituto de Historia y el Archivo Nacional*. [Tomo LXV]. Academia de Ciencias de Cuba.

Jablonski, Nina G. (2018). *El color de la vida. Significado biológico y social del color de la piel*. La Habana: Ed. Científico-Técnica. Küng, Hans. (2006). *El islam. Historia, presente, futuro*. España: Trotta.

Lewis, Roger. (1992). *Complejidad: El caos como generador de orden*. www.lectulandia.com

El Faro de Ceuta. (28 de octubre de 2011). Los ñañigos, la sociedad secreta afrocubana en el monte Hacho. <https://elfarodeceuta.es/los-nanigos-la-sociedad-secreta-afrocubana-en-el-penal-del-monte-hacho/>

Martín, Consuelo. (2018). Al rescate de la subjetividad: los estudios sobre la emigración. *Temas*. Miller, Ivor. (1999). Obras de fundación: la sociedad abakuá en los noventa. *Caminos*, (13-14), 24-35.

Miller, Ivor. (2000). A Secret Society Goes Public: The Relationship between Abakuá and Cuba Popular Culture. *African Studies Review*, 43 (1), 161-188.

Miller, Ivor. (2009). *Voice of the leopard*. USA: University Press of Mississippi / Jackson.

Morejón, Blanca. (2011). Las migraciones internas en Cuba: conceptos, intensidad, corrientes migratorias principales para interpretar su situación actual. *Catauro. Revista cubana de antropología*, 13 (24), 6-16.

Morel, Geraldine. (2015). Transnacionalismo y lugar de poder: el cuerpo como sede de la identidad. En Ramón Torres, *Abakuá, los hijos de ekpe* (pp. 85-90). La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Muzio, María del Carmen. (2001). *Andrés Quimbisa*. La Habana: Ed. Unión.

Playà Maset, José. (27 de enero de 2020). Los ñáñigos cubanos presos en Figueres. *La vanguardia*. <https://www.lavanguardia.com/cultura/20200127/473147787744/nanigos-cubanos-presos-figueres-cataluna.html>

Salillas, Rafael. (1901). Los ñáñigos en Ceuta. *Revista general de legislación y jurisprudencia*.

Sosa, Enrique. (1982). *Los ñáñigos*. La Habana: Ed. Casa de las Américas.

Sosa, Enrique. (2001). Ñáñigos en Key West (1880-1923?). *Catauro. Revista cubana de antropología*, 2 (3), 159-171.

Thompson, Robert Farris. (1998). Tres flechas desde el monte: La influencia ejagham en el arte mundial. *Anales del Museo de América*, 6, 71-83.

Torres, Ramón. (2010). *Relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana*. La Habana: Ed. Fuente Viva / Fundación Fernando Ortiz.

Torres, Ramón. (2015). *Abakuá, los hijos de ekpe*. La Habana: Ed. Ciencias Sociales.

Torres, Ramón. (2019). *Abakuá, del mito al imaginario*. La Habana: Ed. Abril.

Vallès, Tura Clarà. (2019). Cubans ñañigos deportats a Espanya. La presó del castell de Sant Ferran de Figueres (1896-1898). *Annals de l'Institut d'Estudis Empordanesos [AIEE]*, 50, 109-139.

Viejos y nuevos actores en el culto a San Pascualito

Notas para reconstruir una devoción
pre y posnacional (Centroamérica,
México y Estados Unidos)

Alejandro Rodríguez

Introducción

San Pascualito es un santo esqueleto con una devoción extendida en toda la región centroamericana, incluyendo el estado fronterizo mexicano de Chiapas y la parte norte de Colombia. La actual dispersión de esta representación incluso ha alcanzado los Estados Unidos gracias a las redes de migrantes mexicanos que, si bien no han desarrollado espacios de culto colectivo en los sitios de llegada, mantienen relaciones con actores religiosos regionales a partir de conexiones rituales virtuales, dotando mayores alcances espaciotemporales a la devoción de este santo huesudo. En este sentido, la asociación iconográfica del franciscano Pascual Bailón con una osamenta no es reciente, y su desplazamiento geográfico tampoco se circunscribe exclusivamente a la migración internacional del último siglo. La representación esquelética de San Pascual tiene una larga trayectoria histórica y espacial: nació de un episodio de sobremortalidad a mediados del siglo XVII, en los pueblos de

indios de la guardianía franciscana de Almolonga, en la Audiencia de Guatemala. Y la diáspora de esta santa osamenta comenzó aun antes de la demarcación de los estados nacionales en el siglo XIX. Así, la longevidad histórica y la actual dispersión geográfica del San Pascual esqueleto representan un reto teórico-metodológico para un análisis pormenorizado de los diversos actores religiosos pasados y presentes que ha convocado este “cuerpo” descarnado.

En relación con lo anterior, y siguiendo a Comaroff y Comaroff (2003), Feldman (2011) y Glaeser (2015), el objetivo del trabajo es proporcionar claves etnográficas e historiográficas para reconstruir una devoción pre y posnacional que articula procesos “asincrónicos” y traslapa espacios “no locales”, a partir de analizar tanto relaciones inmediatas de contacto ritual directo como aquellas mediadas por abstracciones humanas (memoria étnica) o por recursos tecnológicos (uso de redes sociales y dispositivos móviles). Para tal propósito, elaboro una etnografía histórica que devela los intrincados procesos globales que están tanto en el origen de este santo, como en la experiencia devocional contemporánea: la peculiaridad espaciotemporal del San Pascual esqueleto posibilita pensarlo como una devoción “migrante”, donde la movilidad humana y material tiene un lugar central tanto para su formación colonial como para la constante reconfiguración contemporánea. Pero, más allá de resaltar únicamente el transnacionalismo religioso (De la Torre y Arias, 2017), conviene ingresar el culto en el gran contexto de los desplazamientos poblacionales y simbólicos globales-americanos iniciados desde la Colonia (Hausberger, 2018; Gruzinski, 2021). De este modo, es posible sortear los marcos explicativos del nacionalismo metodológico, el cual construiría el objeto de esta reflexión “naturalmente” limitado a los márgenes nacionales, otorgándole un flujo “reciente” que quiebra el contenedor social y cultural “histórico” de cada país (ver Besserer, 2019; Olstein, 2019). La osamenta de San Pascual representa, entonces, un fenómeno histórico y contemporáneo que necesita ser pensado más allá de los marcos explicativos de los Estados nación.

A propósito, este trabajo ofrece notas sobre el tema debido a ser una reflexión en proceso. Pues si bien he dedicado esfuerzos para comprender el ámbito colonial y contemporáneo del culto a San Pascualito (Rodríguez, 2022), esto último solo refiere al anclaje que ha tenido la devoción en Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, sin explorar con la misma intensidad no solo otras regiones de Chiapas (como el Soconusco, ver Arriola, 2003), sino también otros países como Estados Unidos o alguna otra nación de la zona centroamericana. No obstante, y dado que los anteriores ámbitos geográficos aparecieron referidos en las relaciones de actores “desconectados” espacialmente en el trabajo de campo etnográfico realizado en Tuxtla, el punto central para este escrito es incluir esos espacios “no locales” que se encuentran traslapados en la experiencia “inmediata” de los devotos tuxtlecos. Lo mismo vale para las referencias al “pasado” del culto (tanto a los inicios coloniales, como a la “tradicción” chiapaneca formada en los últimos siglos), operando en el “presente etnográfico” de las situaciones de devoción observadas en campo.

El capítulo está dividido en tres momentos. El primero consiste en colocar el inicio del culto al San Pascual esqueleto en medio de las tramas de la modernidad temprana colonial, de la “expansión” del cristianismo y de la gestación de formas colectivas rituales locales, con énfasis en la agencia de las poblaciones americanas para construir la religiosidad colonial. Aquí el catolicismo, más que un proyecto autocumplido de hegemonía fue uno de los espacios más importantes para tensionar local y regionalmente los proyectos imperiales de alcance global (ver Delgado, 2018; Leavitt-Alcántara, 2018; Rowe, 2019; Lindenfeld, 2021). Entre los puntos a resaltar en este primer apartado, se encuentran la importancia de la movilidad de objetos, hagiografías y personas en la temprana geografía católica global, y los modos en que configuraron diversas devociones a la sazón de procesos de honda transcendencia “local”, como la crisis mórbida por tifo que azotó la región guatemalteca donde surgió la santa osamenta de San Pascual, un acontecimiento

sufrido local y regionalmente, pero de una indiscutida procedencia global como consecuencia de la conexión microbiana del planeta, gracias a la apertura o consolidación de rutas comerciales transoceánicas (ver Lovell y Cook, 1999; Marks, 2007).

En cambio, el segundo momento explora brevemente el tiempo y el modo en que ingresó la devoción a San Pascualito en la región central de Chiapas (finales del XVIII y por otro episodio de peste), para concentrarse en apuntes etnográficos que señalen la vinculación contemporánea de San Pascualito con diversas formas de religiosidad como el “costumbre” zoque, la Iglesia católica ortodoxa mexicana, los creyentes de la Santa Muerte y los curanderos tradicionales y esotéricos. Este apartado permitirá colocar dos aspectos importantes. Por un lado, el primero consiste en observar la superposición temporal de procesos no sincrónicos que estructuran las expresiones rituales contemporáneas hacia San Pascualito. Mismos que no encajan en un modelo de historicidad progresivo de un impulso creciente hacia la desinstitucionalización o de exclusiva individualización de la creencia (como sugieren las teorías sobre modernidad religiosa latinoamericana), sino que en las situaciones de devoción convergen transformaciones basadas en desinstitucionalizaciones como en institucionalizaciones. Justamente, este punto permite observar cómo la “larga duración” del culto, ensambla lo vivido por los creyentes pasados y presentes. Por otro lado, el segundo aspecto refiere al puente analítico que permite hacerse en miras a una reflexión sobre la dispersión geográfica.

De la mano de los sanadores tradicionales y esotéricos, en el tercer momento de este artículo se ofrecen menciones sobre cómo el culto extiende sus ramificaciones hacia Sudamérica y los Estados Unidos. Aquí, y a pesar de que únicamente brindo referencias locales de vínculos más amplios, la inclusión de esto posibilita pensar la diáspora del culto más allá de la región centroamericana (en la cual podría quedar incluido el actual estado mexicano de Chiapas por su pasado colonial común, cuando la Provincia de Chiapas hacía parte del Reino de Guatemala). En resumen, los momentos dos

y tres expresan etnográficamente los “enclaves” de articulación espaciotemporal “asincrónica” y “no locales” de la devoción pre y posnacional a San Pascualito.

El proyecto religioso pospestilencia en los huesos de San Pascual

En el año de 1650, recostado “en un petate ó [sic] estera tendida en el duro suelo, cercano al fogón” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 402), un *indio*¹ kaqchiquel agonizaba en uno de los pueblos de visita de la guardianía franciscana de Almolonga, en la región central del Reino de Guatemala:² una “general pestilencia” de tifo cundía en la zona, caracterizada por los testigos de la época como “una mortificación vehemente en el estómago, como de cosa viva que les hace [a los indios] rabiarse de dolor, el cual se derrama con latidos sensibilísimos por algunas partes del cuerpo, a modo de calambre [...] acompañando al dolor ardientes fiebres”. (Vásquez, 1944 IV, p. 309). El desdichado kaqchiquel sabía que no le quedaba mucho tiempo de vida: quienes habitaban los pueblos del valle central de Guatemala conocían de sobra que, una vez adquirida la enfermedad, “al segundo o tercer día de ardiente calentura, finaba el sujeto” (Vásquez, 1944 IV, p. 220). En efecto, no era la primera vez que asolaba en la región una afección por calenturas y dolor agudo en el costado izquierdo para sumergir a los pueblos “poco

¹ Para el tiempo colonial utilizo la nominación jurídica de la época establecida para las poblaciones americanas. No obstante, cuando me refiera a la época actual, usaré la noción de “indígena”.

² En la geografía religiosa colonial, las guardianías fueron los territorios de misión a cargo de los franciscanos, consistentes en un convento cabecera y varios pueblos adscritos llamados visitas (para el que caso me ocupa, Almolonga y los pueblos de Quinizilapa, respectivamente). En estos últimos, generalmente radicaban solo indios. De igual modo, cuando me refiero al “Reino de Guatemala” o a la “Guatemala colonial”, aludo a los marcos administrativos y las dinámicas sociales que se desarrollaron “desde la provincia de Chiapas hasta la gobernación de Costa Rica [...] una de las realidades más complejas del mundo colonial” (Arriola, 2019, p. 25).

a poco [en] una gran oscuridad, [en] una larga noche / *Xe k'a jala' chik ma tipe nima q'equ'm, nima aq'a*" (Maxwuel y Hill, 2006, p. 245). Una de las "mortíferas fiebres" sucedidas con anterioridad, apenas tenía cuatro décadas de haber diezclado los pueblos guatemaltecos: sobrevino en los años 1601-1602, y en esa ocasión la población acudió en auxilio con novenas y rogativas a la imagen de Nuestra Señora de Alcántara (Vásquez, 1944 IV, p. 225). Sin embargo, en el episodio de sobremortalidad de 1650, el alivio llegó del entonces beato franciscano Pascual Bailón, el cual se apareció en una visión a nuestro anónimo moribundo, ofreciéndose a los indios como su "muy grato y seguro abogado en sus enfermedades" (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 402). Gracias a este encuentro milagroso se pactó el patronazgo del santo franciscano con los indios por medio del testimonio del visionario (a quien no se le prometió la salud, sino sobrevivir nueve días más). Además, se realizó una prédica a cargo del doctrinero del pueblo; y de este modo la peste cesó.

Los hechos de este caso están mencionados en dos crónicas publicadas a finales del siglo XVII: *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*, del franciscano Francisco Vásquez ([1688-1695] 1937-1944) y *Recordación florida. Discurso, historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*, del capitán Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán ([1690-1695] 1932-1933). Estas crónicas coinciden en relacionar el inicio del culto al lego franciscano Pascual Bailón con la crisis mórbida por peste. Sin embargo, las dos fuentes también señalan que la "ignorancia natural" en materia de fe achacada a los naturales llevó al culto por caminos heterodoxos, asociando "erróneamente" al santo franciscano con las representaciones esqueléticas de la muerte: los indios se "dieron en fabricar estatuas [sic] de la muerte de escultura con título de San Pascual, tantas que no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, colocadas en sus altares, con cultos de flores" (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 403). Esta rápida propagación de la devoción entre los pueblos vecinos derivó en organizaciones de

celebraciones anuales, o al menos dispuso a los indios para pagar una misa cantada en honor al santo franciscano. Pero, al mismo tiempo, ocasionó que, “a la imagen macilenta de la muerte, si la ven pintada o efigiada en su armazón [descarnada], [los indios] la llaman *San Pascual*” (Vásquez, 1944 IV, p. 310, énfasis en el original). La situación motivó una sanción judicial eclesiástica y una modificación en la procesión del Santo Entierro: el “santo tribunal de la fe, dispuso [...] se quemasen [los esqueletos] en una hoguera [y] se determinó no saliese [en] aquel paso [el armazón de la muerte frente a la procesión del Santo Entierro]” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 403). Ahora bien, y casi por regla general en este tipo de crónicas, los datos sobre epidemias sucedidas entre indios son exiguos e ideológicamente intencionados respecto de los conflictos internos de la maquinaria colonial: ambas relaciones dedican unas cuantas líneas a lo sucedido en la guardianía franciscana y desacreditan la religiosidad india por considerarla “externa” y “desviada” a la práctica católica “oficial”.³ Con todo, y a pesar de que estas crónicas

³ *Recordación florida* de Fuentes y Guzmán es ejemplo de las crónicas oficiales que se escribieron desde inicios del siglo XVII para enaltecer las ciudades coloniales fundadas en los primeros años de la dominación hispánica. Estos relatos tenían como fin destacar las acciones de los capitanes y funcionarios reales en la fundación, construcción y consolidación de las ciudades, ensombreciendo la participación india, africana, mulata y mestiza en la formación material y cultural de las urbes coloniales (ver Herrera, 2003; Lutz, 2005). El hecho de que Fuentes y Guzmán fungiera como capitán, regidor y cronista oficial de la ciudad de Guatemala, dice mucho del contenido y tipo de narrativa utilizada por él (Archivo General de Indias, AGI, Guatemala, 89, n.º 25. *Confirmación de oficio: Francisco Antonio de Fuentes y Guzmán*). De aquí que el caso de peste en Almolonga y el culto al beato Pascual Bailón aparezca brevemente en la parte final de la crónica y como una mención de “las costumbres de los indios” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 396). Otro tanto es la *Crónica* de Vásquez; un relato que tiene el objetivo de maquinar el “protagonismo” y “éxito” del trabajo franciscano en la evangelización de Guatemala, debido a que las crónicas provinciales pertenecen a un género historiográfico con fines reivindicativos del proceder mendicante, especialmente en el contexto de las disputas eclesiásticas sostenidas entre las mitras seculares y las demás órdenes religiosas. Por este aspecto, y por el silencio mendicante hacia los *indios evangelizadores* (ver Farriss, 2020) y las alianzas militares y religiosas, los hechos que me ocupan también se encuentran mencionados escuetamente al final de la *Crónica*, como parte “De algunos casos, al parecer milagrosos, sucedidos en esta provincia” (Vásquez, 1944 IV, p. 308).

por sí solas carezcan de alcances demográficos y epidemiológicos que permitan un análisis más profundo de la sobremortalidad en Almolonga; el aporte de *Recordación florida* y de la *Crónica* es de gran valía para vincular la formación de la religiosidad con los detalles del dramatismo histórico de la crisis mórbida.

Cuando en 1650 el vidente de San Pascual cayó enfermo, el valle central guatemalteco había vivido, desde la última década del siglo XVI, al menos siete brotes de enfermedades epidémicas, ya sea localizados en algún pueblo o sentidos de manera general en toda la región (Lutz, 2005). De estas oleadas infecciosas, solo dos (la que abarcó los años 1631-1632 y, justamente, la de 1650) tienen indicios de haberse tratado de tifo. No es posible saber si el indio anónimo vio surgir la enfermedad en su pueblo de San Antonio o llegó proveniente de alguno de los pueblos de Quinizilapa o del resto de Guatemala; pero cuando advirtió, el sufrimiento tocaba las puertas de los vecinos y la suya misma de una manera más mortífera: San Antonio Aguas Calientes fue el lugar “en cuyos moradores era pavoroso el estrago y asolación que hacía por el año que referimos aquel mortal accidente” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 402), porque ahí “era mayor el estrago y mortandad” (Vásquez, 1944 IV, p. 309). Todo el entramado social y económico del valle central guatemalteco hacía fácilmente trasportable la afección por los “camino epidémicos” (Méndez, 2013, p. 16). El trabajo cotidiano, las ferias, los mercados, los eventos cívico-religiosos e incluso la inmigración y el comercio a grandes distancias fueron los nodos para intensificar la red de contagio del valle central. No es casual entonces que los funcionarios de la Audiencia de Guatemala tomaran precauciones sobre la enfermedad que asolaba el valle central y la posible relación con brotes de peste en Nueva España y en la península ibérica, sugiriendo frenar el comercio transatlántico o, al menos, ventilar a campo abierto por cuarenta días la mercancía

que era trasladada entre el puerto de Santo Tomás de Castilla, y los puntos comerciales de Tenerife, Sevilla y Veracruz.⁴

Debido a que las fuentes consideran la experiencia visionaria con San Pascual, lo que puso fin a la peste, es probable que nuestro kaqchiquel anónimo haya visto varias semanas de contagio y muerte, antes de que él mismo comenzara con los síntomas que describen los cronistas: “una mortificación vehemente en el estómago, como de cosa viva que les hace rabiarse de dolor, el cual se derrama con latidos sensibilísimos por algunas partes del cuerpo, a modo de calambre [...] acompañando al dolor ardientes fiebres” (Vásquez, 1944 IV, p. 309); y “un aservísimo [sic] y punitivo dolor en la parte del estómago, que con retortijones vehementes que de aquel lugar corre y se derrama á la manera de calambre, con entumecimiento de los músculos, nervios y coyunturas [...] estando siempre acompañado [...] de activa y maliciosa fiebre é [sic] impecable sed” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 401).

¿A qué enfermedad conducen estos malestares? Seguramente se preguntaron los indios de San Antonio. Como se puede ver, entre los síntomas destacan intensos dolores corporales y de articulaciones, además de fiebre; pero hay ausencia de erupciones cutáneas y sangrado en oídos y nariz, dos señales inequívocas del tifo (Canales, 2017). Ante tales dolores, y seguramente en los momentos más agudos de la peste, la búsqueda de alivio llevó a los indios a sumergirse en las aguas sulfúreas cercanas al pueblo de San Antonio, “en escesivo [sic] grado calientes, é introducidos al baño por largo tiempo, al salir de aquel activo cocimiento era ya fuera de sentido y para terminar la vida” (Fuentes y Guzmán 1933

⁴ AGCA, A3.6, exp. 39553, leg. 2748, *Certificación extendida por el Escribano Mayor del Cabildo del ayuntamiento de la Isla de Tenerife, haciendo constar que no hay ninguna peste y de la partida de la nao Nuestro Señor de la Misericordia, con rumbo a puertos de Guatemala* —ver Lutz (2005) para otro documento en donde el Cabildo de Santiago denegó la propuesta de frenar el comercio con Veracruz por la pestilencia de Sevilla—. Estas búsquedas intercontinentales que buscan explicar el brote regional son sugerentes para acercarnos a la *subjetividad de la crisis local*, sabedora de sus redes transoceánicas y formada en relación con lo global (ver Reff, 2004; Hughes, 2021).

III, p. 402). Como sostiene Hill (2001, p. 129) es probable que por la cabeza de los indios rondara una explicación agobiante que los llevó a estas aguas ardientes, quizá instigados también por el *ajq'ij* (especialista del calendario ritual solar): el *natub'* (entidad anímica asociada con el calor) de cada uno de ellos estaba siendo arrancado de sus entrañas por *cumatz* (serpiente): una enfermedad “fría” que se asemejaba a la temperatura y movimientos de los reptiles, desequilibrando las entidades anímicas que habitaban en los kaqchiqueles.

Con todo, y más allá de demostrar la certeza histórica de la peste donde murió nuestro kaqchiquel anónimo (la cual ha sido confirmada por Lutz, 2005), el hecho de que los acontecimientos ocurridos en este caso hayan quedado registrados en crónicas “criollas”, como suele considerárseles a los escritos de Fuentes y Guzmán y de Vásquez, dice mucho de la conmoción que dejó entre los sobrevivientes. Resumiendo, entonces, lo dicho hasta ahora, los cronistas ofrecen dos elementos a considerar en esta reflexión: la narrativa dramática de las dolencias epidémicas y su puesta en relación con un santo descarnado; aspectos en sí mismos significativos para considerar “las dimensiones religiosas de la *mortandad*” (Hughes, 2021, p. 2, énfasis en el original). Por tanto, y antes de pasar al resultado de la visión del indio kaqchiquel, es importante dimensionar la forma en que los testigos españoles de la época llamaron a esta muerte colectiva: “general dolencia” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 401) y “general pestilencia” (Vásquez, 1944 IV, p. 309). En una consideración cercana a la realizada por Hughes (2021, pp. 14-25) para la gran mortandad de 1576, las grandes dolencias y pestilencias vividas entre los pueblos de Quinizilapa representan la expresión nominal de una estructura de pérdida y devastación coloniales. Una realidad que aparece en la teología misionera de los órdenes mendicantes como lamento del “cuerpo del cristo americano” sufriente y, en consecuencia, es muestra irrefutable de su fracaso apostólico de inaugurar un cristianismo excepcional y milenarista. En su lugar, los frailes y demás funcionarios

españoles comenzaron el intento de cristianización de la mano de una *ecclesia ex mortuis* (iglesia de los muertos), lamentando la catástrofe y mirando rápidamente hacia otros horizontes (China para ser exactos). Esta triste forma de significar el espacio por parte de los religiosos, quienes se vieron sobrepasados por el horror de los “necropaisajes mexicanos” (Hughes, 2021, p. 117), puede leerse, para el caso que me ocupa, en la reconstrucción afligida de los cronistas criollos y en el “angustioso” inicio del “culto á [sic] la figura descarnada de la muerte” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 401). No obstante, frente a esta sombría respuesta de los frailes, tanto los indios sobrevivientes del siglo XVI como los de la región de Quinizilapa de mediados del XVII elaboraron una creativa “contranarrativa” con los mismos instrumentos coloniales que habían comenzado a elaborarse conjuntamente entre la población española, india, africana y mestiza: un proyecto de religiosidad pospestilencia mediado por el culto a los santos.

Según los cronistas, después de finalizada la epidemia y una vez muerto quien hizo de mensajero a San Pascual, los pueblos de la región se afanaron “en la devoción y cultos á su santo Patrón, *esperimentando* [sic] en sí por su santa intercesión y abogacía *grandes misericordias y maravillas*” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 403, énfasis mío). El vuelco hacia el santo franciscano contiene dos desplazamientos significativos: la experiencia de cercanía de este nuevo santo para atender las aflicciones de los indios, y la asociación del fraile a la representación esquelética (esto último, de algún modo, se corresponde con previas asociaciones entre imágenes esqueléticas y la peste, ver Taylor, 2016, p. 606). Como sostiene Hughes (2010, pp. 103-104; 2021, p. 23) es importante explorar la “economía de circulación de afectos” de los dispositivos cristianos que desbordan las significaciones pretendidamente herméticas de los objetos y ritos, y así observar los dos movimientos mencionados como muestra de un proyecto pospestilencia, justamente porque las epidemias fueron momentos claves de invención religiosa. De este modo, y no como resultado de la “ausencia” de la institución,

sino como expresión de la participación india en las disputas por configurar y dar significado tanto a los dispositivos institucionales como al ser cristiano, los indios sobrevivientes formularon una religiosidad sentida como “inmemorialmente cristiana” (una significación no solo política sino afectiva).

En efecto, durante las crisis mórbidas no solo se recurrieron a modos probados para contener la devastación: rogativas, procesiones, flagelaciones u otros tipos de ritos de sangre en honor a santos ya conocidos. También se organizaron nuevas estrategias devocionales y se improvisaron nuevos santos, como en la peste de 1737 en la que se registró el aumento de la piedad hacia la Virgen de Guadalupe, y la transformación iconográfica en una procesión en el barrio de Tlatelolco. En estos casos, los creyentes voltearon hacia el Tepeyac y la Virgen de Guadalupe en detrimento de la Virgen de los Remedios, por un lado, y modificaron radicalmente al santo patrón Santiago, por otro, peregrinando con este último ataviado no como el victorioso “Matamoros”, sino revestido como un penitente más que caminó en medio de los peregrinos, llevando un azote en lugar de una espada. Con todo, la consecuencia más trascendental de las mortandades y pestilencias fue la generación de una narrativa cristiana que explicaba el lugar de los indios en la sociedad colonial, un proyecto que Hughes (2021, pp. 135-174) recupera de las *Relaciones geográficas*, donde se observa una “iglesia de los vivos” y en la que tuvieron un lugar central los anónimos indios catequistas, santeros, evangelizadores, mensajeros misteriosos, “visionarios incógnitos” (como el caso del kaqchiquel vidente de San Pascual), y demás creyentes ocultados por las narrativas de la “conquista espiritual”.

En este marco de invención política y afectiva descansan los huesos de San Pascual, resultado de una intrincada configuración religiosa de relaciones negociadas entre indios plurales y religiosos igualmente diversos y con articulaciones globales. Por ejemplo, este San Pascual esqueleto desplazado en sus significados localmente en el valle central guatemalteco, solo puede

comprenderse trezado con el marco corporativo de actuación global franciscana (Corsi, 2008). Desde la muerte de San Pascual en 1590, los franciscanos prontamente comenzaron el proyecto para su canonización, publicando en 1601 la primera hagiografía de este lego fraile, gracias a la pluma de Juan Ximenez (1601), custodio de la provincia valenciana de San Juan Bautista, la misma a la que perteneció San Pascual. Además, debido a que los franciscanos se organizan a escala global desde el siglo XVI, el nombre de este santo fue promovido tempranamente por el mundo. En 1620, por ejemplo, el provincial de la jurisdicción de Filipinas en Asia, pedía “a vuestra Majestad sea de su Real animo [sic] hacer la merced de escribir a su santidad, extienda el rezo y fiesta del beato Pascual Baylon generalmente a todos los Reinos y Señoríos de las Indias [Occidentales y Orientales]”;⁵ y el mismo Francisco Vázquez (1940 III, p. 150), utilizó en su *Crónica* de la provincia franciscana guatemalteca, la hagiografía de San Pascual vista a la luz en la península ibérica. Ahora bien, y considerando la circulación global del santo en el proceso de su configuración negociada de un San Pascual esqueleto; los *indios santeros*⁶ seguramente tomaron amplio protagonismo en este punto, produciendo imágenes “modificadas” para los recién convertidos devotos del santo franciscano. Así, la muerte anónima del visionario articuló los elementos a disposición de los indios para elaborar un vigoroso culto pospestilencia, resignificando el ignoto modo de su dolencia mediante la explosión festiva de imágenes “tantas que no había casa de indio en donde no se encontrasen dos y tres grandes y pequeñas, colocadas en sus altares, con cultos de flores” (Fuentes y Guzmán, 1933 III, p. 403), justamente como contraparte de la “ruina” vista por los cronistas.

⁵ AGI, Filipinas, 80, N.º 50, *Petición de franciscanos sobre culto al beato Pascual Bailón*.

⁶ Entendidos como “artistas populares responsables de la fabricación, preservación y reparación de imágenes” (Hughes, 2010, p. 36). Personajes de gran valía no solo para mantener la religiosidad material local, al dotar y circular imágenes para el culto público, sino también por ser vehículos para el desplazamiento de los significados de los objetos religiosos.

Debido a que las negociaciones que subyacen a las configuraciones religiosas no están finalizadas, el culto sufrió la descalificación de las autoridades, quemando las osamentas usadas no por los indios, sino aquellas que iban delante de la procesión del Santo Entierro, una peregrinación organizada por el Cabildo de la Audiencia y llevada a cabo en Santiago de Guatemala. Es decir, la sospecha solo llegó cuando los huesos de San Pascual tocaron las puertas de las instituciones y los espacios centrales de la administración colonial, mismos que buscaron enaltecer una muerte de peste más notable, en la figura del obispo Bartolomé González (nacido en la Ciudad de México, graduado de la Real y Pontificia Universidad de México, inquisidor, y con una exitosa carrea eclesiástica); a quien le dedicaron un sermón público como parte de la religiosidad colonial (a diferencia del anonimato del mensajero de San Pascual), acompañado de honras fúnebres solmenes en templos abarrotados (en lugar de la soledad del visionario).⁷

Por lo anterior, las situaciones de relación que están en la base de la configuración religiosa expresada en los huesos de San Pascual tienen la cualidad cosmopolita de un lugar históricamente globalizado (Gruzinski, 2021). Nada de la experiencia del anónimo kaqchiquel tiene que ver con indios buscando un pasado perdido y desinteresándose de la religiosidad cristiana que ellos mismos estaban formando, tal como parece sugerir Navarrete (1982, p. 29) al comentar que “el antecedente de una devoción indígena por la deidad del inframundo” está basado justamente en la procedencia kaqchiquel del indio visionario. La lectura de este autor busca una “pertenencia” del anónimo indio al mundo prehispánico y, por lo tanto, totalmente ajeno a las formas cristianas coloniales, construyendo así, identidades étnicas y religiosas cerradas que derivan de sistemas dicotómicos imaginariamente armónicos: la “cosmovisión mesoamericana” y la “religión católica occidental”.

⁷ Rodríguez (2009) describe puntualmente los elementos funerarios dedicados a los obispos novohispanos.

De cualquier manera, lo más revelador de esta insistencia nostálgica es que, paradójicamente, niega la capacidad inventiva de las poblaciones indias para construir proyectos surgidos no de esquemas anacrónicos, sino de relecturas creativas de su pasado colectivo, con miras hacia el futuro, y puesto en tensión en aquel pasado presente colonial, con sus heridas y esperanzas. Los huesos de la santa osamenta de San Pascual representan esta lógica configuracionista de proyectos religiosos abiertos, capaces de enfrentar las condiciones históricas que emanaron de la peste de tifo de 1650.

San Pascual Bailón Camposanto Dichoso: “asincronías” temporales en Chiapas (México)

Entre las diversas lógicas expansivas que ha tenido el culto a San Pascualito, la más referida entre los académicos es la que ocasionó la estabilización de la imagen descarnada en Tuxtla Gutiérrez, capital de Chiapas (México), estado ubicado al sureste del país y colindante con la actual república de Guatemala. En términos generales, la articulación más evidente del culto en Tuxtla ha sido con la religiosidad indígena zoque y con la Iglesia católica ortodoxa (Navarrete, 1982; Gutiérrez, 2017). Ambos actores religiosos movilizan el pasado del presente del culto, tanto en su versión colonial como en la “tradición” construida en Chiapas. No obstante, el culto tiene extensiones con otras formas de religiosidad que impiden pensarlas como conjuntos separados y coherentemente integrados. Si bien en esta ciudad chiapaneca existe desde 1940 un templo bajo custodia de los ortodoxos con una representación en bulto de un San Pascual esqueleto, es significativo que cada año las celebraciones patronales atraen a diversos fieles que componen el complejo mundo de las prácticas y las creencias religiosas en Chiapas. A diferencia de otros cultos en los que se observan devotos con perfiles étnicos o sociales más distintivos, en el de San Pascualito coinciden: a) vecinos con al menos dos generaciones viviendo en

el barrio en el que se encuentra el templo; b) músicos tradicionales y costumbristas de la Mayordomía Zoque del Rosario de Tuxtla; c) sacerdotes de la Iglesia católica mexicana ortodoxa independiente (institución surgida en la década de 1920 en México, desvinculada del catolicismo de Roma y diferenciada de los catolicismos “tradicionalistas” posteriores al Vaticano II); d) curanderos tradicionales, brujos o magos esotéricos; y e) creyentes de la Santa Muerte. Todos ellos estableciendo, al mismo tiempo, puntos de conexión, superposición o distanciamiento.

Por lo tanto, el San Pascualito tuxtleco es un santo escurridizo que no se deja atrapar fácilmente ni se conforma con un solo tipo de culto (no es exclusivamente indígena, popular o no institucional). Acepta por igual ofrendas diversas: sones de música ritual zoque, rituales de “costumbre”, rameadas o limpias con albahaca, conjuros, misas en latín, velas esotéricas y amarres de brujos. En otras palabras, es una entidad polisémica con un culto igualmente diverso y heterodoxo en su interior. Estos aspectos señalan más que estancos religiosos e identitarios, múltiples conexiones en diversos ámbitos que componen las expresiones rituales, dando pie a complejas situaciones de devoción que cruzan, por ejemplo, lógicas rituales institucionalizadas en función de los espacios o de lo profesionales de lo sagrado, con otras formas de creer construidas por fuera o en el límite de lo institucional, esto sin prescindir de ninguna de las dos formas de religiosidad y sin preestablecer una por encima de la otra.

A pesar de esto, el ingreso de San Pascualito a la religiosidad tuxtleca no ha podido fecharse con certeza. Navarrete (1982) incluso sostiene que nada puede decirse al respecto por falta de documentación histórica. No obstante, y a manera de hipótesis, podemos apuntar que el culto a San Pascualito en Tuxtla es resultado del esfuerzo de los pobladores por encontrar sentido a la fatalidad de la peste, esto a partir de relacionar el análisis histórico de Bermúdez (2012) con dos formas simbólicas presentes en el mundo religioso tuxtleco y vinculado a este santo: la leyenda y la música ritual. De

cualquier modo, la circulación del culto a Tuxtla no debe extrañar, pues había una importante movilidad de sujetos de todo tipo por el territorio ahora denominado chiapaneco y guatemalteco, gracias tanto a los cambios que en la administración colonial obligaba traslados de obispos, frailes y oficiales reales no solo al interior de la Capitanía General de Guatemala, sino allende estas, como a los flujos de peregrinos,⁸ comerciantes, trabajadores y servidores de haciendas y estancias ganaderas.

La carreta de San Pascualito y Son de Pasión

La leyenda de “La carreta de San Pascualito” es una narración no privativa de Chiapas,⁹ en la que se anuncia la muerte de algún moribundo por el sonido de una carreta, la cual se detiene de su andar, exactamente frente a la puerta de la casa donde agoniza el próximo difunto. Como parte complementario del relato, hay una advertencia de no recorrer las calles por las noches para no toparse con la carreta de San Pascualito. En términos generales, la historia está construida a dos voces, una moralizante que reprobaba deambular en la oscuridad y otra histórica-simbólica que busca dar sentido tanto a la experiencia de la mortal enfermedad como al papel del que va recogiendo los cadáveres, cual si fuera la muerte misma. Con todo, la emergencia de esta narrativa, así como la transcendencia para la religiosidad de Tuxtla, es posible fecharla a partir del son de Pasión, música de tambor y carrizo que se toca en las fiestas de San Pascualito, de Doloritas, en Semana Santa y en velorios de personas que dedicaron parte de su vida a la Mayordomía Zoque.

⁸ El caso más representativo de un centro de peregrinación transregional desde el siglo XVIII es el pueblo de Esquipulas, Guatemala y la devoción al Cristo Negro (Belaubre, 2013).

⁹ También existen historias con estructura similar en Oaxaca y Guatemala, llamadas “La carretilla de la muerte”, “El carretón de la muerte” o “La procesión del silencio”.

En cuanto al son de Pasión, está compuesto por los redobles de tambor típicos de las procesiones de viernes santo y por “alabados” que refieren a la crucifixión y a la Virgen de Dolores (por ejemplo “Ayudemos almas de tanto penar” o “Por aquel monte calvario”), pequeños romances sobre dogmas cristianos sencillos de aprender que se generalizaron desde mediados del siglo XVIII en la Audiencia de Guatemala, en Nueva España, en Nueva Galicia y en Nueva Vizcaya por la predicación franciscana de los Colegios de Propaganda Fide; y que actualmente son parte de la música ritual indígena de cofradías, hermandades o sistemas de cargos asimilados a la Santa Cruz, la Pasión o la Virgen de Dolores —hay registros etnográficos desde inicios del siglo pasado en áreas geográficas tan distantes a Tuxtla como Nuevo México (Rael, 1951), Hidalgo (Guerrero, 1981) Oaxaca y Puebla (Flores, 2016)—. La clave para proponer una fecha de inclusión al panteón tuxtleco se encuentra en los “alabados”. La autoría de estos cantos-oraciones se adjudica al franciscano Antonio Margil de Jesús (Guerrero, 1981; Steele, 2005). Fue oriundo de Valencia (España) y llegó en 1683 a Nueva España para fundar el primer Colegio de Propaganda Fide en Querétaro, institución misionera franciscana dependiente del Vaticano, y no de las autoridades franciscanas, que cuestionó el papel de la Corona española en la evangelización y buscó hacer presencia papal directa en América sin pasar por el Regio Patronato. Antonio Margil también fundó los Colegios de Guatemala (1692), Zacatecas (1704) y Ciudad de México (1734). Incansable caminante, apodado “el de los pies alados”, este franciscano recorrió misionando desde Texas hasta Panamá. Pasó más de una década en la región de Chiapas y Guatemala, y estuvo a punto de morir en Tuxtla mientras hacía un viaje hacia Ciudad Real, actual San Cristóbal de Las Casas (De Espinosa, 1737). La actividad misionera de fray Antonio tuvo, entre otros aspectos, una importante tendencia a la enseñanza de “alabados” centrados en los misterios cristianos de la pasión y resurrección.

Si bien es importante hacer notar los métodos y contenidos doctrinales de la misión de Antonio Margil, más significativo es abordar el trabajo sistemático y colectivo de los Colegios. Los métodos usados por los franciscanos misioneros formados en estos institutos también estuvieron asociados hacia la pasión, promoviendo por primera vez en tierras novohispanas el vía crucis, las flagelaciones procesionales y las misiones cuaresmales (Rubial, 2004). En este sentido, si en la génesis de 1650 del culto a la representación esquelética a San Pascual había un vínculo importante entre el santo y la muerte física, a su llegada a Tuxtla y su configuración ritual y sonora, el culto reforzó sus lazos con la dimensión sufriente de la colectividad, le agregó una rítmica pasionista y lo dotó de un lugar especial para recordarlo: el camposanto, puesto que en la religiosidad zoque el modo en que aparece este santo en los rezos y cargos dentro de la Mayordomía Zoque es como *Señor San Pascual Camposanto Dichoso*.

Estas dos estructuras simbólicas (la leyenda y la música ritual) son elementos que sirven tanto a los músicos zoques como a los sacerdotes ortodoxos para “apelar” a la “ancestralidad” para los primeros y la “antigüedad” para los segundos, en tanto formas significativas para dotar de contenido a la devoción contemporánea de ambos. Para estos dos actores religiosos lo “pasado” no aparece únicamente como “antecedente” muerto hace tiempo y sin importancia para el presente o futuro; más bien implica observar procesos vividos a “destiempo”, pero entrelazados y con influencia entre sí. De este modo, la identificación de San Pascual Bailón con una representación esquelética refiere a un elemento “pausado” de larga duración que no ha sido modificado en su aspecto iconográfico, mas sí en sus significados. El solo hecho de esta permanencia icónica obliga a referirnos a un proceso sucedido a mediados del siglo XVII, pues marca las actuales expresiones devocionales hacia este santo esquelético, aun como una huella muda de memoria de los inicios del cristianismo global e imprime el destiempo espectral de un proceso a medio morir, el cual todavía enuncia palabras

por una lenta agonía cultural. Así, los creyentes, espacios, instituciones y sentidos contemporáneos que se dan cita en las celebraciones a San Pascualito, ya no son aquellos que convergieron hace más de tres siglos en la guardianía franciscana de Almolonga, en el Reino de Guatemala, sin embargo, todas las expresiones actuales convocan de muchas formas ese pasado contenido en el cuerpo esquelético que descansa dentro de una caja, en lo más alto del templo de San Pascualito. Por esa razón, lo anterior cobra mayor sentido si se extiende la reflexión más allá de la Mayordomía Zoque y de la Iglesia ortodoxa y se incluye a los curanderos tradicionales y los creyentes de la Santa Muerte como parte de la devoción actual al San Pascual esqueleto y como actores que movilizan de otras formas el pasado del culto.

Curanderismo y devociones cruzadas

Navarrete (1982) ofrece un dato importante para analizar cómo los creyentes chiapanecos vincularon las imágenes de San Pascualito y la Santa Muerte desde mediados del siglo pasado, en el contexto del curanderismo:

San Pascualito y la Santita [Muerte] son el mismo hueso, me decía doña Romelia Liévano, *médium* de Tuxtla, a veces viene vestida de largo como mujer y hay que andarse con tientos y miedo, y otras parece un padrecito que va a dar misa. (Navarrete, 1982, p. 97, énfasis en el original)

Como el mismo autor indica, el registro de este testimonio sucedió entre las décadas 1960 y 1970; es decir treinta o cuarenta años antes de que el culto a la Santa Muerte “saliera a la luz pública” y recibiera una intensa cobertura mediática, siendo la forma devocional más estudiada. Sin embargo, y tomando en cuenta el dato que ofrece Navarrete, otros estudiosos de la Santa Muerte han encontrado referencias aisladas de devoción hacia alguna santa osamenta desde finales del siglo XVIII. Pero esto no puede

tomarse como un vínculo evidente entre los “antecedentes” y el culto contemporáneo, pues no logran establecer relaciones claras en las representaciones iconográficas, en las prácticas rituales, en los agentes religiosos o en los significados que se construyeron en cada una de estas experiencias.¹⁰ En todo caso, y a falta de un estudio detallado que cruce diversas corrientes historiográficas y antropológicas para indagar la genealogía de las prácticas rituales en honor a representaciones esqueléticas, lo único que puedo señalar es una previa extensión de santas osamentas localizadas a lo largo de México y Centroamérica. De este modo, se evitaría establecer una forma cultural como la más “desarrollada”: la de tipo pública con altares callejeros (viendo los otros casos como expresiones a medio andar de un proceso normativo del progreso de las formas religiosas).

Para el caso que me compete, y tomando en cuenta lo comentado hasta ahora, difícilmente operaría una explicación que conceda al aspecto mediático y público como lo más complejo (por su novedad y por el supuesto inicio de las más diversas combinaciones en agentes, espacios y rituales), pues no solo tiene serios inconvenientes históricos y etnográficos, sino que desprecia un denso cuerpo de religiosidades, creyentes y espacios en donde la actual Santa Muerte ya tenía presencia. No por esto, Lomnitz (2013, pp. 461 y 462-463) ha notado cómo algunos devotos actuales de la Santa Muerte “ocasionalmente mencionan que [la devoción] viene del sur de México o de Guatemala”; incluso, este antropólogo

¹⁰ Entre los casos más interesantes sobresalen el de Guerrero, donde Aguirre Beltrán (1958) encontró en 1950 plegarias a la Santa Muerte hechas por población afromexicana para cuestiones de amor; el de Tepatepec, Hidalgo, poblado otomí en el que rinden devoción a un San Bernardo de Claraval esquelético, el cual Perdigón (2008) data de finales del siglo XVIII; el de Amoles, Querétaro, donde se registró un Justo Juez esquelético en 1793, y que incluso ingresaba al espacio oficial del templo para que los franciscanos le dijeran misa (Gruzinski, 2016); y, por supuesto, el del Reino de Guatemala con el San Pascualito esquelético desde mediados del siglo XVII. A partir de lo anterior, a juicio de Taylor (2016, p. 606), “La figura del esqueleto de la Santa Muerte es más que un santo popular contemporáneo”, pues una lectura modernocéntrica borra de un plumazo redes pasadas y presentes de religiosidades pre y posnacionales.

sugiere “enteramente posible que el culto de la santísima Muerte, que llamó la atención del público de la ciudad de México aproximadamente en el año 2000, sea realmente una evolución de aquel [culto a San Pascualito o Rey Pascual]”. Esto establecería una orientación diferente a la que se ha construido sobre la “expansión” de la imagen de la Niña Blanca: del sureste al centro y norte de México. No obstante, esta nueva direccionalidad temporal y espacial, por atractivo que parezca para generar procesos unidireccionales, tampoco haría justicia a las demás experiencias previas que se han documentado (por muy escueta que sea la información). En resumen, el mundo religioso contemporáneo hacia la muerte y su comprensión no puede realizarse cabalmente si se renuncia a tomar en cuenta temporalidades y experiencias disímiles.

En este amplio abanico de objetos de estudios, la relación entre San Pascualito y la Santa Muerte tiene aspectos que vale la pena considerar para avanzar en las explicaciones de cómo ha llegado a configurarse una devoción hacia la Santa Muerte tan particular como la que se vive en varias partes de México y Estados Unidos. En este sentido, y siguiendo el análisis de los espacios rituales en donde aparecen vinculados estos santos huesudos en Tuxtla, los altares domésticos de los curanderos son una ventana importante; además de que ofrecen otro de los rostros del culto a San Pascualito (el cual se suma a la faceta costumbrista y a la católica ortodoxa). En esta forma devocional, San Pascualito también es un “ser” que integra el panteón de espíritus con los cuales trabajan los curanderos.¹¹ Un panteón que tiene vínculos más allá del espacio local tuxtleco. Para el caso de San Pascualito, evidentemente los lazos apuntan hacia Guatemala. Arriola (2003, p. 17), por ejemplo, propone una “geografía religiosa tapachulteca-guatemalteca” para

¹¹ Los curanderos locales tienen una suerte de “posesión” de seres auxiliares, los cuales pueden ser cristos, santos o vírgenes católicos resignificados (*v. gr.* San José, San Pascual o el Justo Juez), santos “populares” (*v. gr.* Santa Muerte, Juan Soldado o Malverde), o “seres” de curanderos o espiritistas locales o internacionales ya fallecidos (*v. gr.* Allan Kardec, Rosita Quintero o Enrique Verdi).

estudiar cómo este santo se convirtió en espíritu. Debido a que el trabajo de campo de la autora fue realizado en la región fronteriza de Chiapas y Guatemala, Arriola hace énfasis en el modo en que los diferentes santos a los que acuden los curanderos:

[...] revelan las tensiones sociales y la inseguridad y violencia crecientes, además de los infortunios que representan las crisis económicas en esa zona fronteriza; los problemas de salud mental y física que ocasionan la pobreza, y, asimismo, los acercamientos de los santos indígenas o indígenas-ladinizados guatemaltecos al mundo de los mestizos mexicanos, independientemente de la nacionalidad. (Arriola, 2003, p. 17)

Sin renunciar completamente a la lectura que ofrece la autora, la cual señalaría la formación de estas religiosidades como fruto de la crisis social y económica de la región, y como fenómeno exclusivo de la migración reciente, esta postura sobrestima la separación jurisdiccional de este contexto y su influencia en la generación de una zona caracterizada por la pobreza, el despojo y la intervención estatal. Lo anterior explica “los acercamientos” sin importar las nacionalidades de las prácticas e imágenes, pero olvida la historia compartida de un territorio previo que incluía el actual estado de Chiapas: la Capitanía General de Guatemala.

Pero la circulación de estos referentes (mas no sus contenidos concretos) hablan de un proceso anterior a esta situación de crisis que ofrece pistas para comprender lo que la autora considera “una modernidad popular que transforma las identidades locales y construye su articulación con la sociedad global” (Arriola, 2003, p. 27). Por el contrario, y considerando la perspectiva que he propuesto a lo largo del trabajo, es necesario remarcar que San Pascualito surgió en la tensión local de formas cotidianas de cohesión global. De aquí que desde el siglo XVII sea más que un “santo indígena” y aparezca en las religiosidades contemporáneas más allá de la frontera México-Guatemala: Tuxtla Gutiérrez. Con

todo, los testimonios que obtuvo Arriola hablan de estos vínculos suprarregionales:

San Pascual es el que me está poseyendo ahorita. San Pascual era [...] un hombre muy guapo de familia y de condición humilde, pero él era noble, era una persona que le gustaba ayudar a otras personas [...] en ese entonces existía [...] un monasterio en el que él vivía. [...] Él les hacía la comida a todos los frailes, les hacía la comida y todo, [...] hacía obras de caridad, ayudaba a la gente que necesitaba. Por ejemplo, a los enfermos, a la gente que necesitaba comida él les proporcionaba a escondidas, y entonces esa gente, había gente que lo quería y gente que no lo quería, al grado que lo llegaron a apedrear una vez. [...] El caso es que con el paso del tiempo llegó a ser fraile él también. Y entonces se llegó a transformar en un sacerdote ortodoxo [porque] está destituido de la Iglesia católica. [...] San Pascualito fue un ser muy fuerte [...] es el mismo que [el Rey Pascual]. Lo que pasó es que después de que murió los brujos rescataron su esqueleto y lo canonizaron como rey de los brujos. [...] Yo lo celebro cada día 16 de mayo. [...] Lo llevan como peregrinación, vienen cantando sus alabados, tiene su alabado él. (Arriola, 2003, pp. 81-82)

Este interesante relato pasa lista de varios registros religiosos y culturales, los cuales no pueden comprenderse en etnografías que aislen culturas o religiosidades. La elaboración libre en esta discursividad para traer de aquí y allá, muestra espacios a destacar que no son relacionados comúnmente con el curanderismo: la Iglesia ortodoxa y el “costumbre”. En algunas casas costumbristas con sus altares característicos, también existen altares espiritistas de manera separada. En otros casos, los primeros se convierten del tipo de los segundos cuando hacen algún trabajo con los “seres”. En ambos ejemplos, y como he indicado con la Santa Muerte, San Pascualito adquiere la forma de espíritu, actuando directamente en el cuerpo del creyente. Uno de los casos más conocidos entre

los costumbristas es don Cecilio;¹² un polifacético personaje que transita entre el “costumbre”; la Iglesia ortodoxa y las formas rituales del curanderismo. Cecilio tiene sesenta y siete años de edad y ha sido carguero y albacea de la Mayordomía Zoque del Rosario; también es uno de los fabricantes del tambor tradicional de bejuco y cuero de venado y considerado maestro de música ritual tanto de tambor y carrizo, como de guitarra y jarana (es uno de los dos últimos maestros de cuerda en Tuxtla); es además maestro candelero (velas de sebo) y ramilletero (flor costurada), y su domicilio es uno de los puntos desde el cual inician las danzas tradicionales del “costumbre zoque”.

Asimismo, ha sido homenajeado en múltiples ocasiones por la administración municipal; y es un informante obligado para los promotores culturales y reporteros de lo más diversos medios de difusión, al momento de realizar sus registros sobre la “cultura zoque”. Por tal razón, y especialmente en los días en que se realizan los bailes tradicionales, cámaras y micrófonos inundan su pequeña estancia. No obstante, todas las alusiones públicas al “guardián de las tradiciones” que circulan en los medios, simplemente eluden el lado sanador de Cecilio. Y este esquivo no es por falta de conocimiento (más de un reportero ha entrado al cuarto en el que se encuentra el altar que utiliza para hacer sus “trabajos espirituales”,¹³ buscando fotografiar cómo los “bailes”¹⁴ se ponen los

¹² Todos los datos etnográficos que aparecen a partir de esta sección son producto de una inserción de dos años entre las diferentes religiosidades que se dan cita en el culto a San Pascualito en Tuxtla Gutiérrez (2018-2020). Los nombres que aparecen, a excepción de Cecilio, son ficticios por petición misma de los informantes.

¹³ El altar cuenta con una docena de imágenes de la Santa Muerte, de varios colores y tamaños. Además, hay dos representaciones de Maximón (con sus respectivos cigarrillos); un pequeño cuadro de Jesús Malverde; y también cuenta con imágenes de “seres” de la tradición esotérica local como el general Enrique Verdi (acusado de violación a inicios del siglo pasado, fue ahorcado en Chiapa de Corzo, Chiapas) y el zoque Antonio Morales (curandero de inicios del siglo pasado y miembro del cabildo indígena de Tuxtla). Finalmente, también aparecen imágenes católicas importantes en la región como un Cristo Negro de Esquipulas, San Miguel Arcángel, San Pascual Bailón y el Justo Juez.

¹⁴ En las danzas zoques de Tuxtla se les conoce como “bailes” a los que las ejecutan.

trajes para danzar); sencillamente es porque la parte del curandero-esotérico-espírita no encaja en la cultura zoque como supervivencia indígena mesoamericana. Desde el encuadre culturalista, resulta incomprensible, hasta el extremo de invisibilizar, cómo un costumbrista puede estar atravesado por otras formas religiosas “no indígenas”, como expresa rotundamente la imaginería presente en el altar de Cecilio.

En la práctica sanadora de este maestro músico, San Pascualito “es poderoso y tiene mucho misterio”, y comparte lugar entre “muchos espíritus que me ayudan”: “En el nombre del Padre, del Hijo, del Espíritu Santo. En el nombre de todos mis espíritus y de mi Santa Muerte, descíendanme sus bendiciones”. Esta es la fórmula ritual que utiliza Cecilio para iniciar cualquier trabajo espiritual, la cual pude escuchar el 20 de septiembre de 2018, durante un tratamiento que buscaba sanar “el espanto” que padecía una joven de veintisiete años, después de sufrir un asalto a las afueras de uno de los mercados de la ciudad. Este uso de la Santa Muerte en Tuxtla no resulta extraño si se considera lo que han reportado las etnografías desde mediados del siglo pasado hasta ahora: las peticiones más comunes hacia la Santa son por afecciones en el amor y en la salud (Aguirre Beltrán, 1958, pp. 164-175; Lewis, 1972, p. 293; Navarrete, 1982, p. 97-98).

Con todo, para Cecilio ha sido habitual una familiaridad entre las formas rituales del “costumbre”, el curanderismo y la Iglesia ortodoxa, pues como él dice acerca de las asociaciones entre santos esqueléticos (Santa Muerte y San Pascualito): “es porque son esqueletos, por eso los buscan en [el templo de] San Pascualito”. En este sentido, cada una de las religiosidades presentadas atraviesa a las demás sin necesidad de establecer procesos con alguna tendencia sociológica de cambio religioso ascendente. Más bien son articulaciones “asincrónicas” que operan en las situaciones de devoción hacia San Pascualito. Relacionando no solo acontecimientos pasados con presentes, sino procesos sucedidos en diferentes geografías que, de un modo u otro, aparecen en la contemporaneidad del

culto y que hablan de la difusión histórica de la santa osamenta del franciscano Pascual. Retomando lo comentado hasta ahora, el siguiente apartado, indica cómo los curanderos tradicionales-esotéricos son un importante movilizador contemporáneo de la devoción a este santo esqueleto.

Traslapes espaciales: curanderos tradicionales y el culto a San Pascualito

El curanderismo es una práctica extendida en Chiapas y, en gran medida, los curanderos locales de Tuxtla participan del léxico, símbolos, objetos, prácticas y procesos de iniciación mayormente conocidos en México como chamanismo o especialistas rituales tradicionales. No obstante, la experiencia ritual y sanadora de estos curanderos en Tuxtla se entiende mejor si se reconocen diversas tradiciones que se hacen presentes en su práctica, reconstruyendo los cruzamientos entre las iniciaciones de los sanadores indígenas, las devociones festivas a los santos, la herbolaria tradicional, el esoterismo, la magia, el espiritismo y el “costumbre”. Por ejemplo, los curanderos utilizan objetos de la medicina indígena como el maíz, las gallinas y las plantas aromáticas; además de haber aprendido a pulsar y sobar músculos y huesos. Los sanadores en Tuxtla también tienen cierta cercanía con la iniciación del médico tradicional indígena en cuanto al proceso de identificación de síntomas para saber si tienen algún tipo de don: enfermedades y crisis vital. Al igual que los médicos indígenas, los curanderos en Tuxtla señalan que son personas que nacieron o aprendieron un “don”, la “luz”, que tienen “sombra”, que “saben rezar o curar”, que pueden trabajar espiritualmente con “seres”, y que atraviesan un complejo proceso performativo para “convertirse en curanderos”.

Ernesto y su familia, por ejemplo, sospecharon de su don cuando tenía siete años, aunque para poder confirmarlo tuvo que pasar

una serie de pruebas que duraron otros *siete años* (coincidencia no menor como mostraré más adelante):

Empecé triste mi vida, me enfermaba mucho, como que no progresaba, lloraba amargamente, tenía como ataques, luego me dio mucho dolor de cabeza y luego me quedaba dormido hasta quince días seguidos. Eso fue lo último que llevó a mi mamá a buscar a un maestro de Huixtán [municipio de la región de Los Altos de Chiapas]. El viejito que me ayudó era un chingón, podía hacer operaciones invisibles para curar el corazón o el riñón. Luego supe que se murió de cáncer y dicen que el ser que lo acompañaba dijo que iba a sufrir porque hizo cosas malas. Me ponía en una mesa de madera sin clavos y me hacía palpar la madera para que la vibración pasara a la tierra. Siete años fue de palpar para que me declararan el ser que llevaba y me dieran mesa, ¡imagínate! [sic], ahí me tenían pasando seres y seres, hasta en los panteones me llevaba y me pasaban vidas

Del testimonio de iniciación que vivió Ernesto sobresalen las enfermedades como “signos de la elección” y su visita a un curandero de Los Altos de Chiapas para que lo “declararan” y le “dieran mesa”, pues corresponde a una región con una importante tradición en medicina tradicional indígena. Ahora bien, y tomando en cuenta la literatura clásica sobre etnomedicina en la región alteña de Chiapas, la cual enfatiza el carácter étnico de la práctica de sanación (Page, 2005), la semántica utilizada por Ernesto está más relacionada al esoterismo, la teosofía o la magia (como los siete años de pruebas iniciada a los siete años), que a los elementos estructurales de las cosmovisiones indígenas mesoamericanas. Con todo, conviene señalar la existencia de vínculos interregionales en Chiapas que hacen circular creencias y símbolos en la práctica de la curación, pues al igual que Ernesto, otros dos curanderos tuvieron que acudir para sus propias “declaraciones” a centros de curación o templos católicos de otros municipios del estado: don Pedro, de sesenta y ocho años y originario de Tuxtla, a quien siendo niño “se me apareció en mi sueños el señor Justo Juez y me dijo que él

me iba a decir cómo podía sanar”, le obligó a visitar el templo dedicado a esta advocación ubicado en San Cristóbal de Las Casas; y Freddy, de treinta años y originario también de Tuxtla, quien acudió a un centro de curación en el municipio de Villaflores, al poniente del territorio chiapaneco. Aunado a esto, los vínculos se expanden por fuera del estado de Chiapas porque en los últimos años Ernesto ha servido como “maestro para declarar” a otros sanadores que residen tanto en Chiapas como en Oaxaca y Veracruz.

Pero estos vínculos van más allá de México. Justamente la práctica ritual de los curanderos tradicionales y esotéricos logra extender el culto a San Pascualito a otras geografías gracias a dos elementos: las peticiones virtuales de devotos asentados en Estados Unidos y los objetos utilizados por ellos y comercializados por toda Centroamérica, llegando hasta el norte de Colombia. Por ejemplo, para el primer caso, uno de los curanderos entrevistados en trabajo de campo hace uso de Facebook, anunciándose en la plataforma para la consecución de peticiones con respecto a la salud, el trabajo o el amor. Conocí a este curandero gracias a este medio. Mis indagaciones en la red social no fueron para nada parte del diseño metodológico. Con exclusión de él, a todos los demás curanderos los conocí a través de las demás religiosidades mencionadas en el apartado anterior, y justo como muestra de las conexiones que existen entre sí. Pero para este caso, en la visita más bien ociosa de un perfil de Facebook a otro, llegué al anuncio que publicó a inicios de 2020.¹⁵ Después de revisar brevemente la escueta información dirigida a quienes necesitaran de algún “trabajo espiritual” (limpias, amarres, novenas, sobadas de hueso, levanta

¹⁵ Mi búsqueda en esta plataforma digital no estaba intencionada hacia el mundo esotérico o del curanderismo en Chiapas, por lo que es preferible colocarlo como un encuentro fortuito que resultó después en un espacio para integrar al registro etnográfico (además de que en otros momentos coincidí en el templo de San Pascualito con los curanderos ubicados por este canal, por lo que no exploré esta dimensión en el trabajo previo dedicado a este santo (Rodríguez, 2022). Es más, el “hallazgo” del anuncio sucedió en un grupo privado de Facebook dedicado a la venta de autos usados en Tuxtla Gutiérrez.

negocios, etcétera), me resolví en contactarlo. Lo único que tenía para poder comunicarme con el curandero, era un número de teléfono celular, el cual me enteré después de que no era suyo, sino el de uno de sus hijos, puesto que el curandero está, paradójicamente, “viejo para la tecnología”, como me lo indicó cuando llegué a visitarlo ese mismo día.

Así, pues, llamé y me respondió un joven. Le dije del anuncio de Facebook que tenía frente a mí en la pantalla de mi computadora y señaló que él no era a quien buscaba, sino a su padre. Me lo comunicó y mantuvimos una conversación corta, pero decidida. “Ven a verme” me dijo rápidamente. Me dirigí a una casa de cuatro estancias, ubicada al lado oriente de la ciudad de Tuxtla. Ahí me recibió Carlos, un hombre de no más de metro y medio de altura. Atravesamos la sala donde se encontraba su familia y nos dirigimos a su “recinto”. Conversamos sobre el modo en que descubrió su don y la forma de trabajar (sus respuestas resonaron a lo dicho antes de Ernesto, enfermedades y declaración de un ser auxiliar). Al preguntarle sobre por qué anunciarse en Facebook, me señaló que gracias a esa red social ha podido “atender” a personas más allá de Chiapas:

Un día me llamó un señor que se fue a Estados Unidos, un chiapaneco que me vio en internet. [...] Me pidió un “abre camino” porque no encontraba trabajo allá [...] Yo le dije que iba a ser un trabajo de varias sesiones [...] no recuerdo cuánto tiempo pasó, pero después me llamó para decirme que sí resultó.

Tres elementos merecen resaltarse de lo anterior. El primero es la búsqueda de curanderos “locales” para quienes han migrado al país del norte, aspecto que señala la importancia que guardan los lugares y formas religiosas de salida. Lo segundo es la posibilidad de contacto por medios digitales, pues una vez que se concertó el trabajo, el modo en que siguieron la comunicación fue vía WhatsApp, manteniendo una especie de ritualidad virtual. Finalmente, el tercer aspecto consiste en el “desplazamiento”

virtual de San Pascualito, puesto que, aunque no se trasladó físicamente junto con el migrante (del modo en que ha sucedido con los llamados “santos polleros”), gracias a los ritos “desconectados no locales”, la devoción pudo alcanzar la región norteamericana de la mano de un conjunto de santos. Los académicos dedicados a indagar la circulación internacional de santos o de devociones transregionales, generalmente se enfocan en alguna representación en particular, por ejemplo, Maximón (Isunza, 2021). No obstante, el hecho de que los santos no se encuentren en altares exclusivos para cada imagen (o al menos para el mundo del curanderismo) posibilita su movilidad en conjunto. El altar de Carlos, y al igual que el resto de los demás altares domésticos de curanderos visitados en trabajo de campo, era un montaje abigarrado de santos tanto “oficiales” como “populares”, y sin jerarquía evidente. Apretados en una pared de no más de cuatro metros de largo, se amontonaban imágenes en bulto o cuadros de la Santa Muerte, San Pascual Bailón, Malverde, Maximón, la Virgen de Guadalupe, etcétera. Un ensamblaje que habla de los flujos multidireccionales de los objetos que abarcan zonas amplias geográficamente, las cuales van desde Guatemala hasta el norte de México. De este modo, si bien el migrante chiapaneco conocía de antemano a San Pascualito, no llegó a ser su devoto hasta la conexión ritual realizada, junto con otras representaciones que intervinieron en el “abre camino”: “ahora me dice que le pide a la Santa [Muerte] y a San Pascualito”, según comentó Carlos.

Precisamente al indagar sobre la llegada de santos no “tradicionales” a Tuxtla, Carlos me señaló que llevan varios años haciendo presencia en el mundo del curanderismo de Chiapas y Guatemala. Aspecto que fue confirmado por Teodoro, a quien conocí en marzo de 2021 en su puesto del Mercado Sur Dos en la Ciudad de Guatemala. En un local llamado Cerería Guadalupe, Teodoro atiende diariamente a un variado repertorio de clientes que buscan algún material utilizado en el mundo del curanderismo. Allí, no solo aparecieron nuevamente en conjunto las representaciones

iconográficas que había visto en el curanderismo chiapaneco (incluido el San Pascual esqueleto), sino que también había productos mexicanos que él mismo introducía a Guatemala, además de enviarlos a El Salvador, Honduras y Colombia (velas de colores e imágenes de la Santa Muerte y la Virgen de Guadalupe). De esta forma, las relaciones comerciales transnacionales son la ventana para observar no solo acerca de la extensión en Chiapas y Guatemala de la práctica del curanderismo (en sus similitudes y diferencias regionales y locales, como lo demuestra la evidencia etnográfica de médium y espiritistas esparcidos por todo Centroamérica, ver García, 2016), sino también abre la posibilidad de pensar las conexiones culturales a nivel de los objetos sagrados que pueden registrarse en los altares devocionales, rituales y de trabajo espiritual esparcidos en la región.

Reflexiones finales

A lo largo de estas páginas he puesto énfasis en cómo la devoción colonial y contemporánea a San Pascualito no puede comprenderse sin las redes poblacionales de carácter pre y posnacionales, las cuales han movilizadas, a partir de contextos particularmente significativos, no solo al objeto religioso, sino también los significados asociados a él. Esto se expresa relacionando múltiples espacios devocionales y lógicas rituales a lo largo de sus más de trescientos años de existencia: de la peste a la religión, del duelo fúnebre a la fiesta religiosa, de Guatemala a México, de Centroamérica a Estados Unidos, de lo colonial a lo contemporáneo, de las cofradías de indios a los altares domésticos, de los indios kaqchiqueles a los músicos zoques, de los frailes ortodoxos a los creyentes de la Santa Muerte, de los católicos costumbristas a los buscadores de energías. Asimismo, lo aquí expuesto únicamente quiere servir de acicate para repensar las formas en que los santos, los creyentes y las devociones que se erigen alrededor de las imágenes religiosas han

franqueado las diversas fronteras históricas. Si la plasticidad registrada etnográficamente en los casos contemporáneos de santos migrantes puede beneficiarse de una mirada pre y pos nacional, como la planteada en este trabajo, esto consistiría en observar procesos de intervención simbólica y material hacia los santos sucedidos tanto previamente como después de la formación de las líneas fronterizas, justamente como lo reseñado aquí en el inicio de la asociación iconográfica entre un esqueleto y San Pascual Bailón, y en la lenta, pero efectiva difusión de la imagen descarnada del santo franciscano. Así, los diversos actores religiosos señalados para el pasado y el presente del culto a este santo huesudo, informan de una serie de relaciones complejas que traban horizontes temporales y espaciales disímiles, aunque de observación empírica concreta y con posibilidad de registro etnográfico.

Bibliografía

Aguirre Beltrán, Gonzalo. (1958). *Cuijla. Esbozo etnográfico de un pueblo negro*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Arrijoa, Luis Alberto. (2019). *Bajo el crepúsculo de los insectos. Clima, plagas y trastornos sociales en el Reino de Guatemala (1768-1805)*. Zamora: El Colegio de Michoacán / Universidad de San Carlos de Guatemala / Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales / Universidad Nacional Autónoma de Honduras.

Arriola, Ana Marina. (2003). *La religiosidad popular en la frontera sur de México*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia / Plaza y Valdés Editores.

Belaubre, Christopher. (2013). Reformas borbónicas e Ilustración en Chiapas (1758-1808). En Aaron Pollack (coord.), *La época de las independencias en Centroamérica y Chiapas. Procesos políticos y sociales*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana / Instituto Mora.

Bermúdez, Luz del Rocío. (2012). Interpretaciones ante una tragedia: santos, demonios y la desaparición de pueblos de indios en Chiapas, siglos XVI-XVIII. *Anales de la Academia de Geografía e Historia de Guatemala*, 88 (87), 45-67.

Besserer, Federico. (2019). *Estudios transnacionales. Claves desde la antropología*. Ciudad de México: Juan Pablo Editores / Universidad Autónoma Metropolitana.

Canales, Pedro. (2017). Historia natural del tifo epidémico: comprender la alta incidencia y rapidez en la transmisión de la *Rickettsia prowazekii* 11. En José Gustavo González (coord.), *Epidemias de matlazáhuatl, tabardillo y tifo en Nueva España y México*. Saltillo: Universidad Autónoma de Coahuila.

Comaroff, Jean y Comaroff, John. (2003). Ethnography on an awkward scale. Postcolonial anthropology and the violence of abstraction. *Ethnography*, 42 (2), 147-179. doi.org/10.1177%2F14661381030042001

Corsi, Elisabetta (coord.). (2008). Órdenes religiosas entre América y Asia. Ideas para una historia misionera de los espacios coloniales. Ciudad de México: El Colegio de México.

De Espinosa, Isidro. (1737). *El peregrino septentrional atlante. Delineado en la exemplarissima vida del Venerable Padre F. Antonio Margil de Jesús*. Ciudad de México: Joseph Bernardo de Hogal.

De la Torre, René, y Arias, Patricia (coordas.). (2017). *Religiosidades transplantadas. Recomposiciones religiosas en nuevos escenarios*

transnacionales. Tijuana / Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte / Juan Pablo Editores.

Delgado, Jessica. (2018). *Laywomen the Making of Colonial Catholicism in New Spain, 1630-1790*. Cambridge: Cambridge University Press.

Farriss, Nancy. (2020). *Lenguas de fuego en la evangelización de México (siglos XVI-XVII)*. Zamora: El Colegio de Michoacán / El Colegio de México / Universidad de Pennsylvania.

Feldman, Gregory. (2011). If ethnography is more than participant-observation, then relations are more than connections: The case for nonlocal ethnography in a world of apparatuses. *Anthropological Theory*, 11 (4), 375-395. doi:10.1177/1463499611429904

Flores, Leopoldo. (2016). *Sobre el homo religiosus y la música. El Apostolado de Santa Cruz Xoxocotlán, Oaxaca* [Tesis de Licenciatura en Etnomusicología]. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Fuentes y Guzmán, Francisco Antonio. (1932-1933). *Recordación florida. Discurso historial y demostración natural, material, militar y política del Reyno de Guatemala*. [3 tomos]. Ciudad de Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

García, Antonio. (2016). Historia de los Hermanos Espirituales y otros frutos modernistas de la religiosidad vernácula salvadoreña. *Anuario de Estudios Centroamericanos*, 42, 261-294.

Glaeser, Andreas. (2015). Theorizing the Present Ethnographically. En Dominic Boyer, James Faubion y George Marcus (eds.), *Theory Can Be More than It Us to Be. Learning Anthropology's Method in a Time of Transition*. Ithaca: Cornell University Press.

Gruzinski, Serge. (2016). *La guerra de las imágenes. De Cristóbal Colón a "Blade Runner" (1492-2019)*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Gruzinski, Serge. (2021). *La máquina de tiempo. Cuando Europa comenzó a escribir la historia del mundo*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Guerrero, Raúl. (1981). *El alabado. Canto religioso enseñado en la Nueva España por Fray Margil de Jesús*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Gutiérrez, Alejandro. (2017). Devoción a San Pascualito en la Mayordomía y Priostería de Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, México. *Fermentum. Revista venezolana de sociología y antropología*, 78 (27), 290-297.

Hausberger, Bernd. (2018). *Historia mínima de la globalización temprana*. Ciudad de México: El Colegio de México.

Herrera, Robinson. (2003). *Natives, European, and Africans in Sixteenth-century Santiago de Guatemala*. Austin: University of Texas Press.

Hill, Robert. (2001). *Los kaqchiqueles de la época colonial. Adaptaciones de los Mayas del altiplano al Gobierno español, 1600-1700*. Ciudad de Guatemala: Editorial Cholsamaj / Plumssock Mesoamerican Studies.

Hughes, Jennifer Scheper. (2010). *Biography of a Mexican Crucifix. Lived Religion and Local Faith from the Conquest to the Present*. New York: Oxford University Press.

Hughes, Jennifer Scheper. (2021). *The Church of the Dead. The Epidemic of 1576 and the Birth of Christianity in the Americas*. New York: New York University Press.

Isunza, Alma. (2021). *Maximón: religión y política. Continuidades, mutaciones y cambio religioso en Centroamérica y Chiapas*. San Cristóbal de Las Casas: Centro de Investigaciones Multidisciplinarias sobre Chiapas y la Frontera Sur, Universidad Nacional Autónoma de México.

Leavitt-Alcántara, Brianna. (2018). *Alone at the Altar. Single Women and Devotion in Guatemala*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lewis, Oscar. (1972). *Los hijos de Sánchez*. Ciudad de México: Joaquín Mortiz.

Lindenfeld, David. (2021). *World Christianity and Indigenous Experience. A Global History, 1500-200*. Cambridge: Cambridge University Press.

Lomnitz, Claudio. (2013). *Idea de la muerte en México*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Lovell, George, y Cook, David (coords.). (1999). *Juicios secretos de Dios. Epidemias y despoblación indígena en Hispanoamérica Colonial*. Quito: Abya-Yala.

Lutz, Christopher. (2005). *Santiago de Guatemala. Historia social y económica, 1541-1773*. Ciudad de Guatemala: Universidad San Carlos de Guatemala.

Marks, Robert (2007). *Los orígenes del mundo moderno. Una nueva visión*. Madrid: Cátedra.

Maxwuel, Judith, e Hill Robert. (2006). *Kaqchiquel Chronicles. The Definitive Edition*. Austin: University of Texas Press.

Méndez, Silvia. (2013). Xalapa, Jilotepec y Naolinco: una ruta de contagio en el camino Veracruz-México, 1765-1820. En Mario Alberto Magaña (coord.), *Epidemias y rutas de propagación en la*

Nueva España y México (siglos XVIII-XIX). La Paz: Gobierno del Estado de Baja California Sur / Universidad Autónoma de Baja California.

Navarrete, Carlos (1982). *San Pascualito Rey y el culto a la muerte en Chiapas*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Olstein, Diego. (2019). *Pensar la historia globalmente*. Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

Page, Jaime. (2005). *El mandato de los dioses. Etnomedicina entre los tzotziles de Chamula y Chenalhó, Chiapas*. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Perdigón, Katia. (2008). *La Santa Muerte. Protectora de hombres*. Ciudad de México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Rael, Juan Bautista. (1951). *The New Mexican Alabado*. Stanford: University Stanford Press.

Reff, Daniel. (2004). *Plagues, Priests, and Demons: Sacred Narratives and the Rise of Christianity in the Old World and the New*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rodríguez, Alejandro. (2022). *San Pascualito: etnografía histórica de las configuraciones religiosas de un santo esqueleto en Chiapas y Guatemala*. [Tesis de Doctorado en Antropología]. Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México.

Rodríguez, María de los Ángeles. (2009). *Usos y costumbres funerarias en la Nueva España*. Zamora: El Colegio de Michoacán / El Colegio Mexiquense.

Rowe, Erin. (2019). *Black saints in Early Modern Global Catholicism*. Cambridge: Cambridge University Press.

Rubial, Antonio. (2004). Estrategias de impacto. La llegada de los padres apostólicos de *Propaganda Fide* a Querétaro. En Alicia Meyer y Ernesto de la Torre (eds.), *Religión, poder y autoridad en la Nueva España*. Ciudad de México: Instituto de Investigaciones Históricas, Universidad Nacional Autónoma de México.

Steele, Thomas. (2005). *The Alabados of New Mexico*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Taylor, William. (2016). *Theater of a Thousand Wonders. A History of Miraculous Images and Shrines in New Spain*. Cambridge: Cambridge University Press.

Vásquez, Francisco. (1937-1944). *Crónica de la Provincia del Santísimo Nombre de Jesús de Guatemala*. [4 tomos]. Ciudad de Guatemala: Sociedad de Geografía e Historia.

Ximenes, Juan. (1601). *Crónica del B. Fray Pasqual Baylon de la Orden del P. S. Francisco*. Impreso en Valencia junto al Molino de Rovella.

Devoción al Señor de los Rayos

Migración y práctica votiva en el norte de Jalisco

Amílcar Carpio Pérez

Introducción

Situado en la región más alejada del Estado de Jalisco, enclavado en las semidesérticas tierras de su zona norte, se encuentra un santuario cuya devoción central es la imagen de un cristo crucificado en su advocación del Señor de los Rayos. Devoción cuyo origen se remonta al siglo XVI y que mantiene un fuerte fervor debido, entre otras situaciones, a que se ubica en un espacio dónde la migración es un problema histórico, por ello, aquellos que tienen que partir a otro lugar le piden a este cristo que interceda para proteger su camino. Como parte de la devoción al Señor de los Rayos se encuentra la tradición arraigada en la zona de la práctica votiva. De ahí que el exvoto sea una forma de religiosidad popular que permite al creyente estar en contacto directo con la divinidad y, por lo mismo, es de las pocas fuentes donde el historiador puede conocer los anhelos y miedos de los pobladores, sin mayores intermediarios.

Por lo anterior, en este trabajo busco explicar los problemas de la migración en la entidad y la región norte de Jalisco, para de esta forma contextualizar la situación del santuario del Señor de los Rayos en la comunidad de Temastián, en el municipio de Totatiche.

Además, me centraré en recuperar brevemente la historia de esta devoción, para finalizar con la reflexión sobre el exvoto como artefacto de memoria y su relación con el fenómeno migratorio.

¿Qué nos dicen los exvotos al Señor de los Rayos sobre los migrantes de la región norte de Jalisco? ¿Por qué el exvoto es un artefacto de la memoria del migrante? ¿Cómo se reflejan los problemas cotidianos de los migrantes en los exvotos?

Al responder las anteriores preguntas busco acercarme al fenómeno migratorio resaltando el lado humano que envuelve dicho problema. El presente capítulo está dividido en cinco apartados: en el primero, se traza la periodización y algunos elementos para el estudio del fenómeno migratorio en México. En el segundo, se aborda el estudio migratorio desde sus particularidades locales tomando como guía el caso de Jalisco y de la comunidad de Temastlán en concreto. En el tercero, se desarrolla el origen e historia de la imagen del Señor de los Rayos. En el cuarto, se resalta el valor de los exvotos como fuente para el estudio de las sociedades del pasado, así como el caso de los exvotos resguardados en el Santuario al Señor de los Rayos. Por último, en el quinto apartado, se retoman algunos exvotos vinculados con la migración, como ejemplo de la devoción al Señor de los Rayos y su intercesión en los problemas de los migrantes en Estados Unidos.

La migración, un tema humano

Migrar es una acción que se realiza la mayoría de las veces por supervivencia. En México el fenómeno migratorio es antiguo, con más de un siglo de tradición en algunas regiones. Fue a finales del siglo XIX y con la construcción del ferrocarril que conectaba la región fronteriza del norte de México con algunas comunidades más adentro del país, que los primeros mexicanos de esas zonas del México independiente decidieron probar suerte en la nación vecina. El compartir la frontera más grande que existe entre dos

países, además de la disparidad entre sus economías, sin duda propició que la migración hacia Estados Unidos se fuera haciendo más constante y numerosa año tras año. Por lo anterior, las características más notorias en este circuito son la historicidad que permite tener redes migratorias bien establecidas, el flujo constante y masivo de migrantes y, por supuesto, la vecindad y los vínculos existentes entre ambos países. A decir de Jorge Durand, la migración mexicana se ha mantenido debido a que han persistido en diferentes periodos algunas características como “pobreza y violencia rural, altísimas tasas de natalidad, deterioro de los quehaceres agropecuarios, desigualdad regional y desajustes entre las actividades del campo y la ciudad... el desempleo, la crisis económica, la violencia y la impunidad” (Durand, 2016, p. 12).

En síntesis, la migración de la República de México hacia Estados Unidos ha pasado por diferentes etapas y para su estudio los especialistas dividen este proceso en las siguientes cinco fases:

- 1) Fase de enganche: Abarca hasta 1920 y tiene como característica, en el contexto nacional, las redes nacionales del ferrocarril y la Revolución mexicana que propiciaron la dispersión poblacional. En el contexto internacional, marca la entrada de Estados Unidos a la Primera Guerra Mundial, hecho que limitó la migración europea hacia América, provocando la demanda de trabajadores mexicanos en Estados Unidos. Bajo este contexto se dio lo que se conoce como “enganche”, que fue la contratación de mano de obra privada.
- 2) Fase de deportaciones: Inicia en la década de los años veinte y tiene como punto central la Gran Depresión norteamericana. Las características de esta fase son sus tres etapas de deportación; la primera de ellas en 1921, cuyo efecto en el flujo migratorio no fue prolongado, la segunda se dio entre 1929 y 1932, con efectos más severos en el flujo, y la tercera se dio en 1939 con efectos menos profundos.

- 3) Fase Programa Bracero: Abarca las diversas etapas del Programa Bracero, cuyo objetivo fue aportar mano de obra agrícola a Estados Unidos. En 1942 los Gobiernos de México y Estados Unidos pactan un acuerdo para disminuir el impacto de la mano de obra, debido a la escasez generada por la Segunda Guerra Mundial. El programa se prolongó en una primera etapa entre 1942-1947 y en su segundo lapso de 1951 a 1964.
- 4) Fase de indocumentados: Inicia en 1965 y finaliza en 1986. A partir del término de los acuerdos braceros, el Gobierno estadounidense trató de limitar la inmigración de trabajadores mexicanos por medio de la legalización de algunos de ellos, dificultando el paso y el libre tránsito en la frontera que culminó con la deportación masiva de indocumentados.
- 5) Esta última fase se desarrolla entre 1987 hasta 2007 y sus características son la legalización de 2,3 millones de mexicanos indocumentados como resultado de la Immigration Reform and Control Act [IRCA], también conocida como la ley Simpson-Rodino, además de continuar también una migración indocumentada por parte de trabajadores mexicanos (Novelo, 2006, pp. 147-148).

A últimas fechas, Durand identifica un nuevo periodo desde 2007 que se distingue por el reflujo migratorio debido a un contexto de crisis económica, social y política, que generó en algunas regiones el retorno de un porcentaje de sus habitantes y que es notorio a nivel local, como se ejemplifica más adelante con el caso de Totatiche y Temastián (Durand, 2013).

Ahora bien, por su historia de más de un siglo, la migración mexicana tiene un desarrollo y características regionales diversas, pues no todos los estados han tenido la misma historicidad, para algunos su inserción en este proceso es más reciente. Una de las propuestas para estudiar este fenómeno, plantea hacerlo a partir

de los nuevos escenarios geográficos migratorios. Tomando en cuenta la perspectiva espacial y temporal migratoria de la población mexicana, el especialista Durand refiere que el estudio de la migración puede ser hecho a partir de un análisis regional, considerando el contexto mexicano y el estadounidense. Este autor menciona que:

Las regiones de origen se construyen históricamente a partir de un reclutamiento inicial de trabajadores migrantes y luego se consolidan con el sustento de las redes sociales, familiares, pueblerinas, étnicas y regionales. Por su parte, las regiones de destino se originan a partir de la demanda específica de trabajadores para un determinado nicho laboral, demanda que en muchos casos se revuelve por la vía del reclutamiento. (Durand, 2007, p. 311)

De ahí la importancia de considerar cómo se desarrolló este problema en las diferentes regiones del país, ya que existen entidades cuya tradición migratoria es de más de un siglo y, en la actualidad, se trata de estados de expulsión migratoria; por ejemplo: Zacatecas, Michoacán, Guanajuato y Jalisco.

Jalisco: entidad de expulsión migratoria

En México es cada vez más común tener a algún familiar, amigo o conocido que fue “a probar suerte” a Estados Unidos, principalmente en las entidades donde la migración lleva décadas, como en Jalisco. Datos recientes indican que salieron, entre 2015 y 2020, cerca 162 721 jaliscienses. Tan solo en 2020 fueron sesenta mil los habitantes que optaron por vivir en otro país y de ellos setenta y nueve de cada cien lo hicieron para establecerse en los Estados Unidos. En un estudio realizado por el Instituto Nacional de Estadística y Geografía [INEGI], las causas más constantes por las que en esta entidad se migra son para reunirse con algún familiar (37,5 %) —dato que es indicativo, ya que en Jalisco existen cadenas

migratorias arraigadas que posibilitan la migración de miembros de las mismas familias— y para tener un apoyo en Estados Unidos, factor que alienta la movilidad y es indicio de la larga tradición migratoria. Otros motivos son por cambio u oferta de trabajo (13,1 %), buscar trabajo (12,9 %), matrimonio (8,9 %), estudios (6,8 %), inseguridad y violencia (3,0 %), deportación (0,5 %), desastres naturales (0,1 %) (INEGI, 2020).

Entre 2012 y 2017 Jalisco formó parte de las diez principales entidades federativas en la recepción de remesas y entre 2012 a 2015 ocupó el tercer lugar nacional superado por Michoacán y Guanajuato. En 2016 y 2017 ocupó el segundo lugar recibiendo 2, 798,8 millones de dólares por año, lo que representa un 9,73 % del total nacional (Viramontes Márquez, 2018, p. 11).

Para el segundo trimestre de 2021 Jalisco fue el primer lugar en el registro de ingresos de remesas con 1,323 millones de dólares, que representó un 10,17 % del ingreso nacional: “La cantidad de dinero enviado por los familiares de los jaliscienses al estado durante abril, mayo y junio representa un crecimiento del 26,8 % respecto a lo captado por concepto de remesas en los mismos meses del año pasado” (Gobierno de Jalisco, 2021).

En particular, la región norte de esta entidad es considerada como de alta expulsión migratoria. Por citar un dato, de 1990 a 2005 migró el 58 % de su población, es decir, cerca de cuarenta y tres mil personas; este número es alto considerando que el total de habitantes en la región es bajo, representan el 1 % de la población total de Jalisco, pero la población que migra representa el 3 % del total estatal: “es la causa principal del proceso de despoblamiento regional [...]” (Universidad de Guadalajara, 2009).

El norte de Jalisco tiene varias décadas participando en los circuitos migratorios hacia Estados Unidos, por ello según datos de Consejo Nacional de Población entre el veintinueve y treinta y uno por ciento de las familias reciben remesas, ingreso que en la mayoría de los casos es la principal entrada económica en los hogares (Universidad de Guadalajara, 2009). El santuario del Señor de los

Rayos se ubica en esta región alejada de las grandes ciudades, en la comunidad de Temástian, perteneciente al municipio de Totatiche y comparte la misma situación de la mayoría de las comunidades de la región norte, considerada de alta expulsión migratoria.

Por su parte, la región norte de Jalisco está compuesta por diez municipios (Bolaños, Colotlán, Chimaltitán, Huejúcar, Huejuquilla el Alto, Mezquitic, San Martín Bolaños, Santa María de los Ángeles, Totatiche y Villa Guerrero); se caracteriza por su situación de abandono y lejanía del resto del estado, su geografía accidentada y sus deficientes vías de comunicación. Además “la inversión pública federal o estatal en el Norte ha sido siempre la menor de Jalisco, igual que la privada [...]” (Muriá, 1991, p. 9). Esta cita resume en parte el atraso que durante mucho tiempo ha vivido la región. Por mencionar un ejemplo, la carretera que conecta actualmente esta región con Guadalajara fue trazada hacia 1986 y en 1989 se asfaltaron los caminos que comunicaban entre sí las cabeceras municipales. Antes de estos años, para llegar a esta región se partía desde los Altos de Jalisco y se podían hacer hasta trece horas, lo que actualmente se recorre en cuatro aproximadamente (Muriá, 1991, p. 9). Estas situaciones propiciaron un alejamiento de la región respecto a la capital del estado, incluso creándose vínculos más estrechos con el sur de Zacatecas. Por tal motivo no es raro escuchar que “el norte de Jalisco es otro Jalisco” o que lo llamen “el Jalisco zacatecano”. En resumen, el norte de esta entidad es catalogado como “[...] un área pobre, desintegrada internamente, sus centros urbanos tienen funciones socioeconómicas con otras ciudades de los estados de Zacatecas y Aguascalientes y en menor grado con Guadalajara” (Arroyo et al., 1991, p. 177).

Durante las últimas décadas del siglo anterior se consideró que en todo el estado de Jalisco existían dieciséis municipios con un flujo migratorio muy alto, cinco de los cuales pertenecen a esta región: Huejúcar, Bolaños, San Martín de Bolaños y Totatiche (Valenzuela, 1992, p. 29). Asimismo, se dictaminó a estos municipios con un flujo migratorio alto, en los cuales se incluyen Santa María de

los Ángeles, Chimaltitán, Villa Guerrero y Huejuquilla. El resto de esta región es la excepción, Colotlán tiene participación migratoria media y Mezquitic una participación migratoria baja.

Como se mencionó, la comunidad donde se encuentra el santuario al Señor de Los Rayos es Temastlán y pertenece al municipio de Totatiche, esta tiene semejanza con el resto de los pueblos del norte de Jalisco y sur de Zacatecas. Es decir, la mayor parte de las familias se encuentra en Estados Unidos, ausencia que se nota al caminar por sus calles semidesiertas exceptuando los días de fiesta (Rimoldi, 2004, p. 14).

Temastlán tiene apenas unos cientos de habitantes. A comienzos del siglo XX se contaban en doscientos setenta y cuatro y un siglo después la población alcanzó aproximadamente los mil cuatrocientos habitantes.

Tabla 1. Evolución histórica de habitantes en Temastlán, Jalisco

Año del Censo	Total de habitantes	Hombres	Mujeres
2020	1 477	739	738
2010	1 421	703	718
2005	1 324	628	696
2000	1 479	729	750
1995	1 356	657	699
1990	1 478	690	788
1980	1 325	607	718
1970	1 415	-	-
1960	1 254	616	638
1950	890	420	470
1940	561	279	282
1930	524	257	267
1921	412	197	215
1910	290	140	150
1900	274		

Fuente: INEGI, Archivo histórico de localidades geoestadísticas.

En el cuadro anterior es evidente el crecimiento poblacional lento, pero constante, entre 1900 y 1940, aumentando la población a partir de 1950. Un dato que destaca es que existe un decrecimiento poblacional en el censo de 1995 y de 2005, este movimiento de la población está relacionado con la alta expulsión migratoria en la región. Por ejemplo, los datos de la cabecera municipal coinciden con estas cifras: el municipio de Totatiche tenía en 1900 alrededor de 908 habitantes, para 1960 la población se había duplicado a 2050. A partir de 1995 se presenta una mayor disminución poblacional como se muestra a continuación:

Tabla 2. Evolución de habitantes de la cabecera municipal, Totatiche

Año del censo	Total de habitantes
2020	1,338
2010	1,323
2005	1,287
2000	1,714
1995	2,039
1990	2,030
1980	1,813

Fuente: INEGI, Archivo histórico de localidades geostadísticas.

En la tabla anterior es evidente que el número de habitantes tuvo un crecimiento casi nulo entre 1990 y 1995. La tendencia se hizo negativa desde 1995, mostrando un decrecimiento en los censos de 2000 y 2005. Para los censos de 2010 y 2020 hay una recuperación, pero sin alcanzar la población su pico más alto que tuvo en 1995.

Temastlán es un pequeño poblado rodeado de naturaleza y paisajes semiáridos, abandonado e incomunicado gran parte de su historia. Por ello su ubicación fue considerada una región aislada y apartada del resto de la entidad. Hacia 1980 esta porción del estado no contaba con vías de acceso directo a varias de sus comunidades

como Totatiche, Bolaños, Temastián o Villa Guerrero. Como lo señala De la Cruz: “Hasta bien entrada la década de los ochentas, en el siglo pasado se tenían que recorrer tortuosos caminos durante horas y horas para llegar a cualquiera de las poblaciones..., haciendo un penoso rodeo hasta Jerez, por el Estado de Zacatecas” (De la Cruz, 2002, p. 8-G). En la actualidad, se puede llegar a Guadalajara a través de la carretera que atraviesa serranías en tan solo cinco o seis horas: “Antes era inaccesible, separado como está por la Sierra Madre Occidental o Sierra de Nayarit; para llegar ahí tenía que realizarse un rodeo enorme, de horas y días de viaje, por Zacatecas, Jerez, Colotlán, Totatiche y Santa María de los Ángeles, pero hoy en día se encuentra bien comunicado por la carretera que es vía directa, que parte de Guadalajara [...]” (De la Cruz, 1996, s. p.).

Por otra parte, uno de los problemas más fuertes que se viven en esta región es la casi nula actividad industrial y un comercio enfocado al mercado local. Por lo anterior, el turismo religioso debido al santuario al Señor de los Rayos es uno de sus ejes económicos más importantes. Tan solo en enero, alrededor de los días 11 y 12 que se celebra la fiesta principal, se calcula que lo visitan más de cien mil personas y un promedio de ochenta autos diarios. Alrededor del santuario los servicios, restaurantes y el hospedaje posibilita alguna entrada económica a la población (*El Informador. Diario independiente*, 16 de abril de 1990, p. 6-C).

Después del turismo religioso, la otra entrada económica fundamental consiste en las remesas o aportaciones de los radicados en Estados Unidos. Por ejemplo, en la inauguración de la construcción del arco de entrada a Temastián, el principal patrocinador fue el Club de Temastianenses formado por los radicados en Estados Unidos, su presidente Raúl Sánchez mencionaba: “[...] para nosotros es grato el recuerdo de nuestros antepasados que todo lo hicieron por cooperación” (*El Informador. Diario independiente*, 16 de abril de 1990, p. 6-C). Este tipo de obras financiadas por pobladores radicados en Estados Unidos son comunes en la región, por ejemplo, también hay al ingreso de esta comunidad un arco de cantera

construido en su mayoría con recursos de los hijos ausentes (Rimoldi, 2004, p. 14). Caso similar fue la construcción de una capilla anexa al santuario en 1991, fue financiada por la comunidad de radicados en Estados Unidos. La obra: “[...] será realizada con recursos que aportaron los devotos de la imagen, que residen en Estados Unidos. El costo aproximado es de 120 millones de pesos” (*El Informador. Diario independiente*, 3 de febrero de 1991, p. 11-F).

Por lo anterior, es frecuente escuchar que Temastlán —a pesar de no ser municipio— tiene suficientes recursos y sus calles reflejan la belleza de una comunidad de mayor importancia, donde se establecen los poderes civiles. Por ello se dice que la vida cotidiana se centra en torno a la actividad religiosa del Señor de los Rayos: “Él tiene el mando del territorio y de la colectividad, a golpe de vista se aprecia hoy más que antes la fuerte presencia del Señor; el pueblo gira en torno a su santuario, también la actividad económica” (Rimoldi, 2004, p. 14).

Origen y devoción del Señor de los Rayos

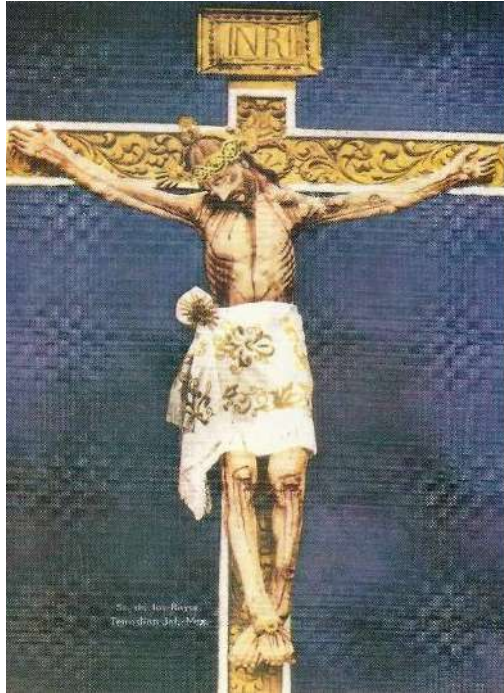
El origen de la imagen al Señor de los Rayos está relacionado con los esfuerzos de evangelización de los españoles en esta región en el siglo XVI, la cual estuvo habitada por indígenas seminómadas que no se sometieron tan fácil a la espada española. Por ello —en un intento de “pacificarlos”— se fundaron poblaciones con indígenas tlaxcaltecas para enseñar su estilo de vida a los grupos de la zona norte

[...] entre los años de 1585 y 1589 para vencer la hostilidad de los indígenas, que ya habían sacrificado varios frailes y españoles, trajeron a Colotlán y pueblos circunvecinos a familias completas de indios tlaxcaltecas, “para que poblando un gran barrio en este pueblo —Colotlan— tuviese los indios bárbaros, que así mismo poblaban, otro conjunto ejemplo y dechado para vivir cristiana y políticamente, y

para que vieses araban la tierra, cómo la sembraban, cómo hacían sus cosechas, cómo las guardaban en sus graneros, cómo edificaban sus casas, cómo domaban sus caballos y mulas para silla y carga, como se portaban en el trato de sus personas, cómo iban a la iglesia a misa y a recibir los demás sacramentos”. (De la Cruz, 1996, s. p.)

De una de estas poblaciones surgió el municipio de Totatiche y la comunidad vecina de Temastlán, cuya fundación hispánica está datada entre los años 1592 y 1600 (de la Cruz, 1996). En esta última surgió la devoción al Señor de los Rayos, que forma parte del proceso evangelizador de estas primeras décadas de la llegada de los españoles, aunque este origen es algo incierto. Las versiones más conocidas señalan que fue el franciscano fray Antonio de Margil (1657-1726†) quien llevó a Temastlán por el año 1711, un “Cristo de tamaño natural de un hombre, ... no en la agonía, sino en la expiración” (*El Informador. Diario Independiente*, 11 de enero de 1994, s. p.). Se creía que este crucifijo tallado en madera había sido donado a los indios de Temastlán por Fray Margil de Jesús, aunque un estudio comparativo con los cristos de indudable origen michoacano, deduce que el Señor de los Rayos tiene el mismo origen y su hechura es similar a algunos del siglo XVI (*El Informador. Diario Independiente*, 11 de enero de 1994, s. p.). Esto se sostiene a partir de la similitud en su fabricación que tiene con otros cristos de la época. El cristo de Temastlán da cuenta de un estilo posterior a los tallados en caña de maíz del siglo XVI, pero se asemeja a cristos de la misma época como el de San Francisco de Pátzcuaro, el cristo de Araró, el de Tuxpan y el de Mexicaltzingo de finales del XVI: “Las costillas tienen la misma forma, emana de las heridas abundante sangre, pero en lo que más se parecen es en la colocación de los pies” (De la Cruz, 1996, s. p.).

Imagen 1. El señor de los Rayos



Fuente: La Pizarra de Javier Medina Loera (consultado el 26 de enero de 2022 en <https://javiermedinaloera.com/reportajesyentrevistas/wp-content/uploads/2014/01/Se%C3%B1or-de-los-Rayos..jpg>)¹.

Sobre la advocación relacionada con el rayo, una leyenda dice que se debe a un accidente natural donde sus devotos sobrevivieron debido a la intervención divina, cuando unos misioneros franciscanos de Colotlán evangelizaban bajo un mezquite. De forma imprevista empezó una fuerte tormenta, y un rayo cayó entre los franciscanos e indígenas que escuchaban. Se dice que “el rayo se estrelló sobre la cruz del Cristo y abrió grandes cuarteaduras en ella, dejando intacta y sin daño alguno la figura del Señor” (De la

¹ Consultado el 26 de enero de 2022 en <https://javiermedinaloera.com/reportajesyentrevistas/wp-content/uploads/2014/01/Se%C3%B1or-de-los-Rayos..jpg>

Cruz, 1996). También se dice que la cruz absorbió la fuerza del rayo y por ello las personas salieron ilesas. A partir de entonces inició la devoción a este cristo (ESE, 2004, p. 16). En la actualidad, la cruz de madera que amortiguó la fuerza del rayo se encuentra en el curato de Temastlán como un testimonio del suceso. Este también es el origen de la advocación a esta imagen. Así, los indígenas desde un inicio sintieron cariño por ella, porque sentían la protección ante las frecuentes tormentas y rayos que se desarrollan cada temporada de lluvias: “De ahí que le empezaran a llamar Señor de los Rayos, en vez de del Rayo. Sus más antiguas alabanzas, con todo el sabor indígena, así lo llaman ya” (ESE, 2004, p. 16).

Sobre la descripción de la imagen, se narra que es un Cristo muerto en su estado humano, “con la cabeza inclinada hacia el lado derecho, pero su barba no toca la caja torácica [...] su pelo y barba no son postizos, forman parte del total de la escultura de madera; su nariz es afilada y recta, los ojos entrecerrados dejan ver el velo y el rictus mortal. Los labios entreabiertos hacen sentir el grave momento de la expiración [...]” (De la Cruz, 1996, s. p.). En un inicio, por el siglo XVII, la imagen del Señor de los Rayos se encontraba en una pequeña capilla que en la actualidad no existe; era de madera y zacate construida por los primeros franciscanos que llegaron a la región. Ya para el siglo XIX, existió una capilla más sólida que contaba con una cúpula, pero esta se vino abajo después de una granizada (Medina, 2014). Fue hasta la primera mitad de la siguiente centuria que por aliento del presbítero Julián Hernández Cueva se inició la construcción del actual santuario (De la Cruz, 1996).

Un personaje importante en la construcción del actual templo del Señor de los Rayos fue el padre Julián Hernández Cueva, nacido en el Rincón de Santa Martha municipio de Tecolotlán, Jalisco, en 1897. Ingresó en el seminario de Guadalajara en 1911 y se ordenó presbítero en abril de 1922. Llegó como cura a Temastlán en 1922, donde siguió las orientaciones de un catolicismo social inspirado en la encíclica *Rerum Novarum* de León XIII y que, por esos años,

llevaba a cabo el párroco de Totatiche, Cristóbal Magallanes Jara. Una de sus primeras obras fue la edificación de un templo: “Empezó a colectar pesos para [...] un Santuario. [...] El 4 de octubre 1922, con la ayuda de doscientos hombres, se inició la construcción. [...] La Revolución Cristera interrumpió [...] de 1927 a 1929. Se terminó la misma el 13 de septiembre de 1950 [...]” (Ortiz, 2004, p. 8-b). Fue el 11 de enero de 1934 cuando se bendijo el santuario y se trasladó al cristo con la participación del cardenal de México José Garibi y Rivera: “Al regio altar que se le erigió, mármoles y bronce”. (*El Informador. Diario Independiente*, 11 de enero de 1994, s. p.). El edificio actual se concluyó hasta 1947, aunque en los años posteriores los arreglos continuaron. (Ramírez, 2000, p. 9).

También se reconoce en Julián Hernández al principal promotor de la devoción a este cristo, no solo por las obras materiales, sino por revivir su cofradía después del conflicto cristero (1926-1929): “El objetivo de esta hermandad en la cual pueden inscribirse todos los visitantes y peregrinos, niños, jóvenes y adultos, es promover el culto y la devoción [...]” (De la Cruz, 1996). Estos primeros intentos por activar y difundir la devoción de un cristo rindieron sus frutos como se aprecia en el presente. En la actualidad, el santuario de Temastián es uno de los más importantes de la región y de la entidad jalisciense, así lo testimonian la gran cantidad de visitantes que recibe durante el año, pero principalmente en el mes de enero: “El pasado mes de enero se registraron doscientos autobuses especiales, con peregrinos de diferentes puntos del país” (De la Cruz, 1996, s. p.).

La fiesta del Señor de los Rayos se realiza con un novenario del 3 al 12 de enero, siendo el día 11 la fecha del festejo central. Desde los últimos días de diciembre se prepara el novenario previo a las celebraciones del 11 y 12 de enero, donde: “Decenas de miles de peregrinos llegarán de todas partes de la República para adorarle y agradecer fervientes los favores que de ÉL [sic] han recibido” (De la Cruz, 1996, s. p.). Algunas estimaciones consideran que en enero

esta devoción capta entre medio millón y un millón de visitantes cada año tan solo durante las fiestas (De la Cruz, 1996, s. p.).

Devoción y migración: lo que dicen los exvotos

Como ya se mencionó, el fervor inicial estaba relacionada con la protección a los rayos, pero las devociones también evolucionan de acuerdo a las necesidades de cada sociedad. Según algunos testimonios, para 1740 su devoción era importante a nivel regional y fue en aumento en los siglos posteriores. Para el siglo XIX: “La imagen contaba con devotos desde la Sierra de Morones hasta Nayarit, en sentido oriente-poniente, y desde Monte Escobedo hasta El Teúl, en el Norte-Sur” (Medina, 2014). Hay noticias que mencionan que las primeras fiestas realizadas en su honor se organizaron desde 1857 (Ramírez, 2000, p. 9).

La devoción creció en gran parte por la creación de la Pía Unión del Señor de los Rayos erigida en 1925 por el arzobispo Francisco Orozco y Jiménez a propuesta del padre Julián Hernández. Esta organización tenía el objetivo de “hacer más provechosa a las almas la devoción a la taumaturga imagen”. Para 1930, por la promoción que se hizo de esta asociación, alcanzó sesenta y cinco mil socios en México y el extranjero (Agraz, 1987, p. 124). Con la llegada del Julián Hernández la devoción aumentó significativamente y, en la actualidad, podemos hablar de una devoción transnacional debido en gran parte a que los migrantes de la región llevan consigo la memoria colectiva de su espacio, como la fe, sus devociones y prácticas de religiosidad como el exvoto.

Imagen 2. Devoción en el Santuario del Señor de los Rayos



Fuente: Elaboración propia (2012).

La región norte de Jalisco tiene una tradición larga de milagritos pintados, retablos o exvotos. Por lo menos, en el municipio donde se encuentra Temastián hay estudios que han identificado el trabajo de pintores de exvotos oriundos de este lugar. Es en fechas recientes que se dio el interés por rescatar y preservar este tipo de manifestaciones religiosas en diversas regiones del país, que por siglos sufrieron el desprecio de los párrocos que lo veían como una muestra de religiosidad popular, con escaso valor. Si el exvoto tenía suerte era almacenado, pero en general no fueron apreciados:

Las variadas ofrendas (pinturas, retratos y objetos), que se iban acumulando en paredes y altares eran retiradas y almacenadas por los párrocos o sacristanes para dejarles espacio a otras nuevas que llevaban los fieles. En muchos de los templos donde se venera a una Virgen, Cristo o santo milagroso, se recibían tantos exvotos que era imposible conservarlos —y menos aún cuidarlos— por lo que

muchas láminas pintadas se oxidaban con la humedad y los sacerdotes se deshacían de ellas o las regalaban a algún interesado a cambio de una limosna. (Ramírez, 2000, p. 8)

La práctica de los exvotos está vinculada al catolicismo popular, que en México se desarrolló desde el siglo XVI con la llegada de los españoles. Existen en la actualidad santuarios a nivel nacional donde se mantiene viva esta práctica como es el caso de las vírgenes de Guadalupe, Remedios, Zapopan, Talpa, etcétera. Por su carácter popular, los exvotos que por lo regular eran pintados no eran firmados, por ello se conoce poco de los artistas que los elaboraban. En el santuario del señor de los Rayos se ha logrado ubicar el autor de una colección de exvotos que datan de finales del siglo XIX y principios del siglo XX, se trata de Gerónimo de León nacido en la cabecera municipal de Totatiche a escasos diez kilómetros de Temastlán.

Por ello, me centro en esta manifestación religiosa y en lo que dice a los investigadores en el presente siglo. De inicio recupero una pregunta común a varios estudiosos ¿por qué el exvoto? Un exvoto es una manifestación de agradecimiento colocado por los devotos en un espacio público hacia una divinidad por un milagro o un favor concedido. Es una práctica no institucional, que se transmite informalmente y es conservada por la costumbre (Nevés, 2005, p. 197). Es la presencia de lo sagrado y del milagro en la vida cotidiana, es una cierta lectura de la relación del hombre con Dios (Vovelle, 1997, p. 117). Para Vovelle es un documento cultural, un mensaje codificado que es transmitido por personas que por lo general no disponen de otros medios para expresar el testimonio de sus creencias, miedos y esperanzas: “El exvoto revela los elementos de la psicología del milagro y del sistema de actitudes ante el peligro, la dolencia y la muerte” (Vovelle, 1997, p. 113).

El exvoto como fuente puede aportar diversos elementos dependiendo de la expertise de cada investigador, detona una multiplicidad de miradas posibles, puede ser un documento de historia

social, cultural, demográfica, entre otros. Por ello, aportan información sobre formas de vida, vestuarios, gestos cotidianos, trabajos, escenas del hábitat, estructura familiar, sensibilidad de una época, miedos, roles familiares, valores morales, etcétera (Vovelle, 1997, p. 117).

Un punto importante a destacar es que el exvoto sigue siendo uno de los pocos documentos que permiten explorar las mentalidades tradicionales y de los sectores marginados, considerada de las fuentes más puras para adentrarnos a las dolencias, miedos y esperanzas de los más desprotegidos:

Todo exvoto nos coloca en contacto con una aventura individual vivida como extraordinaria. No hay duda de que nos emociona descubrir e interpretar esos exvotos, y también rescatar la más humilde y al mismo tiempo más profunda historia de los temores, de las alegrías y de las esperanzas. Lo cotidiano perdido resurge de lo maravilloso, y cada exvoto cuenta o sugiere una historia como si fuera un cuento resumido. (Vovelle, 1997, p. 117)

Esta fuente es de las pocas que nos permite adentrarnos a las problemáticas más profundas de una época, o a la vida afectiva de una sociedad. Siguiendo la propuesta de Lucien Febvre, todo sentimiento humano tiene una manifestación contraria, y son las circunstancias lo que provocan que uno de esos sentimientos domine. Por ello, en algunos periodos predomina “[...] el odio sobre el amor; la necesidad de piedad sobre el instinto de crueldad. Pero estos estados contrastantes permanecen solidarios y una no puede manifestarse sin que el otro despierte, más o menos, de su estado latente” (Febvre, 1985, pp. 223-224). Para países como México el miedo está presente en el proceso migratorio, pero también su efecto opuesto: el sentimiento de seguridad.

Estos sentimientos se plasman en diversos materiales o artefactos. Porque cada generación genera los suyos, como lo señala Febvre: “Cada época se genera mentalmente su universo. Y no lo fabrica únicamente con todos los materiales de que dispone, con

todos los acontecimientos —verdaderos o falsos— que ha heredado o que acaban de producirse. Lo fabrica también con sus propios dones, con su propio ingenio, con sus cualidades, con sus curiosidades, con todo lo que la distingue de épocas anteriores” (Febvre, 2012, pp. 7-8). Cada generación responde a determinadas circunstancias con su ingenio y curiosidades, o con lo que culturalmente tiene a su alcance, un conocimiento a ras de suelo, entre ellos los saberes populares, como los ritos y prácticas de religiosidad. El exvoto se ha mantenido como una de las prácticas religiosas constantes; es uno de los parapetos para protegerse de la incertidumbre que viven los católicos en su día a día. De esta forma, en una región donde migrar es frecuente y los peligros a los que se enfrenta la población que abandona su hogar son permanentes, el migrante busca ayuda para salir con bien durante su recorrido hacia Estados Unidos.

Por ello, el exvoto es un artefacto que refleja la sociedad que lo produce, y resguarda la memoria de un colectivo. En algunos casos, como en Temastián, es un recipiente de la memoria de los migrantes, porque sus historias se entrelazan con este problema a través de sus textos e imágenes. Permite entrever el contexto y las emociones de quien lo realizó, porque se expresa parte de la sociedad donde se elaboró el agradecimiento para ser expuesto de manera pública en un templo o iglesia. El exvoto narra con imágenes y pequeños textos lo que es significativo (Carpio, 2020).

La memoria colectiva se ancla entre sus miembros a través de marcos sociales y de los artefactos. Esta última se define como aquellos

[...] objetos producidos por el hombre con clara intención de recordar, esto es, que los artefactos son una especie de almacenes de acontecimientos significativos que permiten comunicar *a posteriori* lo que aconteció en tiempos pretéritos. Es en esta tesitura que los artefactos otorgan un sentido al pasado experimentado por una colectividad o sociedad. La idea de los artefactos es que perduren y que en un futuro

comuniquen situaciones significativas para un grupo o sociedad. Los artefactos tienen una larga historia y de acuerdo con su tiempo y condiciones se van modificando, pero no así su intención que siempre es comunicar para no caer en el olvido. (Mendoza, 2015, p. 79)

La idea de artefacto nos posibilita pensar en diferentes materiales como la escritura, el arte, las fotografías, el cine, etcétera; narran y transmiten la percepción del mundo. El exvoto está compuesto en general de texto e imagen, que se complementan para preservar la memoria de una época y trasluce los sentimientos; es un artefacto porque cumple con los siguientes elementos: “Estabilidad, fijeza en el tiempo, espacio y lenguaje” (Mendoza, 2015, p. 86). De esta forma, al ser colocado en un templo o altar no sufre variaciones; fija el lenguaje y el contexto espacial-cronológico de la época y del grupo donde se elaboró. El exvoto es vida cotidiana donde se narra la sensibilidad humana.

También se consideran como objetos ligados a las tradiciones, los acontecimientos y sentimientos religiosos, que a su vez remiten a un lugar significativo: un templo, un santuario, un altar, una región, etcétera. Se vincula a un espacio religioso, y cuando el devoto regresa a ese lugar se activan los sentimientos, los acontecimientos y tradiciones que vivió. Por ello los migrantes, cuando les es posible regresan a su parroquia a dar gracias, no se contentan con asistir a un templo en los Estados Unidos (Carpio, 2020). Los creyentes tienen la necesidad de buscar estos lugares sagrados para conseguir estabilidad y permanecer unido como grupo, para mantener viva su memoria:

La sociedad religiosa quiere persuadirse de que ella no ha cambiado, mientras todo se transforma a su alrededor. Solo lo logra reencontrando los sitios en los que se constituyó por primera vez, o al menos reconstruyendo alrededor de sí una imagen simbólica de esos sitios. Porque los sitios participan de la estabilidad de las cosas materiales y es fijándose en ellos, encerrándose en sus límites y plegando la propia actitud a su ordenamiento, que el pensamiento colectivo

del grupo de los creyentes tiene más posibilidades de inmovilizarse y durar: esa es la condición de la memoria. (Halbwachs, 2011, p. 217)

Aquellos que viven una situación complicada la enfrentan con los medios a su alcance; para una gran mayoría de mexicanos su fe es uno de los apoyos más certeros con los que cuentan. El pedir la intercesión de un santo para solucionar una situación complicada, es lugar común en el catolicismo latinoamericano. Cuando el milagro o la solicitud se cumple, el devoto agradece al santo haciendo público el milagro concedido (Carpio, 2020). Estos agradecimientos conocidos como exvotos reflejan un suceso significativo para un miembro de un grupo, pero este evento no refleja solo un problema individual, cuando una contrariedad es constante ilustra una situación colectiva: este es el caso de la migración en Jalisco, como veremos a continuación.

El Señor de los Rayos: exvotos y migración

En el santuario se encuentran varias muestras de los milagros o del poder taumaturgo del Señor de los Rayos, en una sala anexa se han ordenado los exvotos que los fieles van dejando. En el centro de la sala de exvotos se encuentra una mesa con un letrero que dice: “PEREGRINOS, Favor de poner en esta mesa sus retablos para que se pongan en el lugar que les toque”. Este salón lo han descrito en otras crónicas de la siguiente forma: “Al lado derecho de la entrada principal del Santuario se encuentra una nave completa, una capilla especial tapizada con miles de retablos, óleos y figuras diversas de oro, plata y cobre, conocidos como milagros que los fervientes peregrinos llevan y colocan ahí para dar testimonio de los favores celestiales. Esta capilla, está a cargo de la Cofradía del Señor de los Rayos, agrupación que existe desde el siglo pasado” (De la Cruz, 1996, s. p.).

Imagen 3. Entrada al Salón de exvotos del Señor de los Rayos



Fuente: Elaboración propia (2012).

Imagen 4. Salón de exvotos del Señor de los Rayos



Fuente: Elaboración propia (2012).

Imagen 5. Mesa donde se colocan los exvotos en el salón



Fuente: Elaboración propia (2012).

Las narraciones contenidas en este espacio cuentan diversas historias, por ejemplo, en una nota periodística se menciona que:

Hay inscripciones que testifican que muchas personas fueron sanadas de cáncer con solo implorar la intervención del Señor de los Rayos; una inscripción de agradecimiento de un esposo que quitó la vida a su mujer a garrotazos y arrepentido del hecho pidió ayuda al Señor que escuchó sus ruegos regresándole la vida a su cónyuge, motivo por el cual se convirtió. De épocas más recientes existen testimonios de personas que han sobrevivido a accidentes carreteros, de avionazos, toreros que han sanado de sus heridas y algunos más que han sido curados del sida, solo por mencionar algunos. (De la Cruz, 1996, s. p.)

En el salón de exvotos se reúnen diferentes épocas y problemas, hay algunos que nos remiten a situaciones rurales y situaciones cotidianas desde el siglo XIX hasta nuestros días. Por ejemplo, en un exvoto de 1960, Abrana Gonsales [sic] agradece al Señor de los Rayos haber

salvado a su hijo de las pisadas de una vaca, situación que nos remite al entorno rural en el que se encuentra este santuario.

Imagen 6: Fotografía de exvoto del Santuario Señor de los Rayos, fechado en 1960



Fuente: Elaboración propia.

Pero al margen de los cientos de historias que se pueden encontrar en este salón, me enfocaré en una pequeña muestra de aquellas que tienen que ver con la migración. Considero que la migración es un proceso cuyos problemas van cambiando según se vaya avanzando. A grandes rasgos podemos encontrar situaciones que dificultan el tránsito de los que deciden abandonar su lugar de origen: antes de partir de sus comunidades, durante su camino para llegar a Estados Unidos, en el momento de cruzar la frontera, ya estando en el país de destino, al buscar cómo ganarse la vida o arreglar documentos y después cuando su situación es más o menos estable siguen enfrentando dificultades relacionadas con su vida cotidiana. En todos estos momentos el migrante se sigue encomendando al Señor de los Rayos para agradecer un favor recibido o las familias desde México recurren a este cristo para proteger a los suyos.

Por el espacio de este texto solo presento algunos exvotos relacionados con la última etapa que se menciona a manera de ejemplo. Entre las historias que podemos encontrar dentro del proceso migratorio se encuentran algunas que nos hablan de una estancia con cierto éxito que les ha permitido acceder a la educación. Seguramente se trata de hijos o descendientes de migrantes que tuvieron la posibilidad de realizar estudios en Estados Unidos y a manera de agradecimiento depositan su título como si fuera un exvoto para agradecer al Señor de los Rayos. Algunos datos estiman que cerca de 2,3 millones de estudiantes latinos están inscritos en alguna universidad estadounidense, es decir, que un treinta y cinco por ciento de los jóvenes de entre dieciocho y veinticuatro años está estudiando su educación superior. Entre 1996 a 2012 hubo un aumento significativo de estudiantes latinos: “Este grupo tuvo un incremento del 240 %, muy por arriba de otros grupos como los afroamericanos (72 %) y los blancos (12 %) (Mata, 2022).

Pero no todo es miel sobre hojuelas, en fechas recientes también se ha resaltado la dificultad de acceder a estudiar en Estados Unidos. Para 2020 se contabilizaban casi 3,4 millones de latinos matriculados en alguna universidad, de las primeras generaciones en tener esta posibilidad. Por ello, siete de cada diez latinos que ingresan a la universidad son los primeros en llegar a ese nivel académico en sus familias: “La senda a la educación superior para los estudiantes latinos siempre ha tenido obstáculos y desafíos, mucho antes del brote de COVID-19” (*EFE News*, 2020). Además, se destaca que el origen de los estudiantes latinos en su mayoría proviene de familias con desventajas socioeconómicas, por lo cual, acceder a la educación superior es importante (*EFE News*, 2020).

Estas historias de éxito se reflejan en algunos certificados de estudios que han sido depositados a manera de exvotos al Señor de los Rayos. Por ejemplo, un certificado de excelencia otorgado a un logro sobresaliente para maestros que faculta por cinco años el ejercer como docente desde el grado “k” hasta el grado doce; el certificado está firmado en Springfield Illinois. En otro certificado de 2007

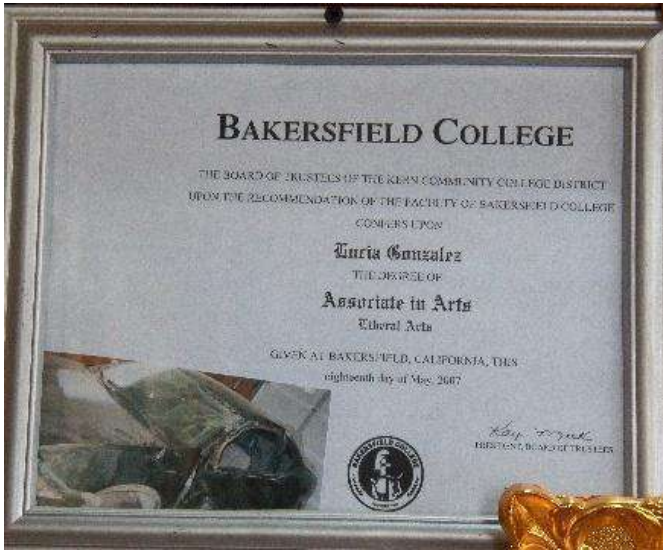
otorgado en Bakersfield, California, se trata de la obtención del Grado Asociado en Artes (liberales). Llama la atención que el certificado está acompañado por una foto de un automóvil con marcas de un posible accidente; no hay mayor información que ayude a entender lo sucedido. Pero en otros exvotos este tipo de imágenes se dejan para agradecer el salir bien de un accidente. Es probable que este devoto haya querido agradecer ambas situaciones: conseguir su certificado y el salir con vida de un accidente de auto.

Imagen 7. Exvoto 1 Certificado de estudios



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 8. Exvoto 1 Certificado de estudios



Fuente: Elaboración propia.

Estos son solo dos ejemplos de las decenas de certificados o títulos universitarios que se encuentran en este santuario. Relacionados con éxitos académicos encontramos también fotos de estudiantes con atuendo de graduación (toga y birrete) que se vinculan con el día de la obtención del grado. El exvoto siguiente se trata de la foto conmemorativa de una estudiante el día de la ceremonia de graduación en el Rancho High School; en el fondo se distinguen dos banderas, en la azul se lee “Battle Born” y la segunda bandera es la de Estados Unidos. Fotos de este tipo se encuentran por decenas en este santuario.

Imagen 9. Exvoto 3 Foto de graduación



Fuente: Elaboración propia

Existen otros exvotos llamativos por su imagen y el significado intrínseco que tienen. Se trata de aquellas que contienen la fotografía de un miembro del ejército norteamericano portando el uniforme castrense y en ocasiones con el fondo de la bandera de las barras y las estrellas, donde se agradece principalmente salir con bien de los ejercicios bélicos que realizan las fuerzas militares de Estados Unidos. Un primer detalle que se percibe es que las fechas y el espacio en el que fueron tomadas esas imágenes son de años diferentes.

Para entender estos exvotos es necesario considerar que el Gobierno de los Estados Unidos se ha involucrado en conflictos que requirieron la intervención directa de su ejército, desde 1991 con la guerra del Golfo Pérsico, en 1999 en el conflicto de los Balcanes, aumentando de intensidad en el año 2001 con la guerra en contra del “terrorismo” en Afganistán y en 2003 contra Irak y posteriormente contra Libia en 2011. Para hacer frente a estas ofensivas, el Gobierno asignó al ejército un presupuesto enorme, que aseguró que los recursos y el número de militares ascendieran significativamente. Desde el fin de la Segunda Guerra, Estados Unidos ha

destinado mayores esfuerzos a mejorar un sistema político-económico de guerra conocido entre los especialistas como Sistema del Pentágono con lo que busca mantenerse como la mayor potencia militar del orbe (Sánchez, 2009, p. 2). En el siguiente cuadro se puede apreciar el aumento constante del gasto para defensa que ha invertido el Gobierno de Estados Unidos:

Tabla 3. Gasto en Defensa de Estados Unidos

Año	Gasto en Defensa (millones de euros)	Gasto Defensa (% PIB)
2020	684 351,9	3,74 %
2019	654 270,7	3,43 %
2018	576 403,9	3,32 %
2017	571 331,7	3,31 %
2016	577 445,7	3,42 %
2015	570 686,3	3,48 %
2014	488 261,5	3,70 %
2013	513 207,0	4,05 %
2012	566 435,8	4,48 %
2011	542 422,9	4,84 %
2010	558 805,5	4,92 %
2009	507 127,9	4,89 %
2008	448 261,3	4,46 %
2007	430 862,8	4,08 %
2006	444 707,7	4,04 %
2005	428 669,6	4,09 %
2004	394 469,8	4,02 %
2003	387 604,9	3,83 %
2002	398 470,4	3,45 %
2001	369 091,6	3,12 %
2000	345 426,5	3,11 %
1999	278 840,0	3,09 %
1998	244 653,8	3,20 %
1997	243 663,8	3,41 %
1996	213 756,2	3,55 %
1995	213 192,1	3,86 %
1994	242 165,6	4,22 %
1993	254 172,7	4,60 %
1992	235 067,5	4,97 %
1991	226 193,6	4,88 %
1990	240 429,9	5,61 %

Fuente: Datos macro.com. Estados Unidos Gastos Públicos de Defensa (consultado el 13 de febrero de 2022 en: <https://datosmacro.expansion.com/estado/gasto/defensa/usa>).

El aumento de recursos en años recientes se debe a que Estados Unidos mantiene una guerra contra el terrorismo que ha obligado a destinar mayor cantidad de dinero y justificar el reclutamiento de un mayor número de jóvenes. Esto ha coincidido con el incremento del alistamiento de latinos al ejército norteamericano como una vía para mejorar su situación e incluso para legalizar su estancia. A últimas fechas los latinos son la minoría que ha crecido más, en 2018 representan el 15,8 % de todos los militares activos, los afroamericanos representaban un 16,8 y los blancos un 69,1 %. La presencia de latinos se concentra en los rangos más bajos, al parecer su acceso a puestos de mando es difícil de conseguir: “Los latinos constituyen apenas 8 % del cuerpo de oficiales y 2 % de los generales / oficiales superiores de la marina [...]” (Rodríguez, 2020).

El Ejército ha sido una de las instituciones con mayor diversidad, aunque no facilita su inclusión en puestos de decisión. En 2004 las cifras muestran que se alistaron en el Ejército norteamericano 8 263 hispanos de los cuales el 57 % radican en Texas, California y Florida. Los condados donde se reclutaron el mayor número fueron en Los Ángeles, California, con 718; Bexar, Texas, con 316, y Miami-Dade Country, Florida, con 288. En Eaton, Michigan, se reclutó el 7,2 de cada mil jóvenes hispanos de entre quince y veinticuatro años (Cores, 2009).

En el caso de la participación de militares de origen mexicano en el frente de guerra, el ejemplo de la guerra de Irak nos aporta algunos datos. Los soldados mexicanos representaron en 2004 el 3,9 % de los militares en activo, es decir cerca de 54 756 elementos. En su mayoría participaron en las secciones del ejército más vulnerables de sufrir un percance, como lo son los infantes de Marina (*marines*) y las tropas del ejército o Army. Por ejemplo, 13 324 mexicanos formaban parte de los marines, lo que representa un 7,8 % y un 3,6 % de las tropas del ejército con 17 461 soldados. En contraparte, la representación de mexicanos en sectores menos riesgosos es evidente: el 2,8 % están adscritos a la Fuerza Aérea. Al parecer las actividades llevadas a cabo por los mexicanos en el

frente de batalla los colocó en una situación donde el perder su vida tenía posibilidades altas: en la primera semana de la guerra en Irak, cuatro soldados de origen mexicano ya habían perecido (*Diario de Colima*, 2003, p. 3A).

La estrategia de reclutamiento por parte del ejército es poner atención en las minorías, entre ellas a la población latina, estrategia que es utilizada en convenciones, ferias de trabajo, escuelas y en programas comunitarios:

A medida que el Departamento de Defensa continúa aumentando sus esfuerzos por cultivar una fuerza de trabajo diversa e inclusiva para todos los que sirven al país, nos basaremos en el conjunto más amplio posible de antecedentes, talentos y habilidades para maximizar nuestras capacidades de combate, adaptarnos a nuevas amenazas y retos, y aprovecharnos de nuevas oportunidades. (Rodríguez, 2020)

Para Jorge Mariscal, activista antirreclutamiento de la organización YANO (Oportunidades No-militares para los Jóvenes), los hispanos en Estados Unidos tienen tres posibilidades para mejorar su situación. El camino de los empleos con una paga paupérrima y dónde son presa de la discriminación es la opción en la que termina la mayoría de latinos. Otra vía está en los negocios ilícitos como la delincuencia organizada que ha llevado a varios a terminar en las cárceles. Por último, se encuentra la posibilidad de la educación, pero los apoyos requeridos para alcanzar este tipo de logros académicos son un privilegio para una minoría. Existe otra posibilidad: enlistarse en el ejército. “Llenan los formularios mientras escuchan promesas sobre la tierra de las oportunidades”, a cambio de la defensa del país de las barras y las estrellas. Mariscal advertía sobre la situación de los latinos en 2006:

Muy pocos latinos que viven en los Estados Unidos llegan a la universidad. El 40 % no termina el nivel de escuela secundaria. El crecimiento demográfico de la comunidad hispana en este país es muy alto, pero por otro lado, las oportunidades de mejores empleos son cada vez menores. La verdad es que algunos, pero muy pocos, logran

terminar sus estudios, gracias a haberse alistado en el ejército y muchos pierden la vida en lugares como Irak. (Magoulas, 2006)

Para los latinos las posibilidades de ascenso social son contadas, enrolarse en el ejército es visto como una de las vías más accesibles, aunque los riesgos y el peligro son inminentes. Los motivos para enlistarse son claros, como lo resume un activista en los siguientes términos:

La razón principal es “quiero estudiar y mi familia no puede pagar por mi educación”. [...] Se alistan para poder estudiar en el futuro. [...] Segundo, los jóvenes dicen “quiero ser alguien” o “quiero hacer orgullosos a mis padres” o “quiero hacer una diferencia”. [...] Puesto que a los jóvenes les falta un sentido de pertenencia o voluntad personal, para poder tener un impacto en el mundo como individuo buscan la pertenencia ofrecida por los militares [...]. Tercero hay que admitir que muchos jóvenes hispanos operan dentro de un patriotismo o nacionalismo ciego, producto de un lavado de cerebro, en el cual reproducen las ideologías de la clase dirigente: “EE. UU., somos el número uno” y cosas por el estilo. (Magoulas, 2016) Esta situación se refleja a cientos de kilómetros en un santuario mexicano como el del Señor de los Rayos. Los exvotos presentados a continuación son solo una muestra de aquellos donde la migración y la vida militar cruzaron sus caminos.

En seguida, presento algunos exvotos que son depositados para proteger a algún familiar, por ejemplo, el siguiente está compuesto por una fotografía de un hombre con el uniforme militar y de fondo la bandera de Estados Unidos, debajo de la foto tiene un texto impreso que dice: “Gracias Señor de los Rayos por proteger a mi hijo [...] Cual estuvo en una emboscada en Irak por los iraquíes y fue el único que salió ileso (En la guerra que hubo con los Estados Unidos e Irak) 2003”.

Imagen 10. Exvoto 4 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia.

En otro exvoto compuesto por la imagen del Señor de los Rayos, la foto de un miembro de los marines y un pedazo de papel que dice: “Señor de los Rayos protégelo y que regrese sano y salvo a su hogar”.

Imagen 11. Exvoto 5 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia.

El siguiente exvoto es la fotografía de un joven con su uniforme de *marine* con un texto donde se agradece lo siguiente: “Le doy Gracias Al Señor de los Rayos por averme traído vien Ami ijo Carlos de LA Gerra Cuando yo Estava mas Preocupada Le pedi ... Cemelo Cuidara melo trajo con bien Gracias...” [sic].

Imagen 12. Exvoto 6 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia

En otro exvoto compuesto por una fotografía donde se observa a un hombre con el uniforme verde militar del Ejército de los Estados Unidos y un papel en color naranja que dice: “Señor de los Rayos te pido que lo cuides y lo protejas para que regrese sano y salbo a su hogar y familia” [sic].

Imagen 13. Exvoto 7 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia

En otro exvoto conformado por la imagen de un hombre con su uniforme militar verde y de fondo la bandera de Estados Unidos, lo acompaña un texto donde se lee: “Marzo de 2003- Mayo a 10 del 2005 Le doy infinitas gracias al Sr. de los Rayos por haber cuidado a mi hijo ... en la guerra de Irak, gracias y sigue cuidando a mi hijo, te dedico estos renglones...” [sic].

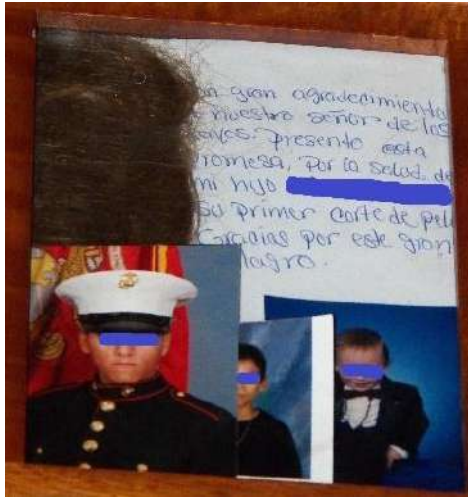
Imagen 14. Exvoto 8 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia

El siguiente exvoto está compuesto por tres fotografías, una de ellas de un joven con el uniforme militar de Estados Unidos y las otras dos imágenes de dos niños. También tiene un mechón de cabello y un texto que dice: “Un gran agradecimiento a nuestro Señor de los Rayos, presento esta promesa, por la salud de mi hijo... su primer corte de pelo. Gracias por este gran milagro”.

Imagen 15. Exvoto 9 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia.

Para cerrar esta muestra de exvotos muestro uno compuesto por una imagen de una pareja de recién casados. La mujer con su vestido de novia y él con su uniforme militar. En la parte superior de fondo la imagen del Señor de los Rayos, y un texto que dice: “4/27/09 Gracias Sr. De los Rayos por vendesirnos en nuestro matrimonio y Te damos Las Gracias por el milagro Tan Grande que emos Resebido y Te pedimos que nos de lisensia de venir a verte pronto...” [sic].

Imagen 16. Exvoto 10 Miembro del ejército



Fuente: Elaboración propia.

Los anteriores exvotos son solo una muestra de los miles que se encuentran en el santuario del Señor de los Rayos. Como ejemplo seleccioné algunos que nos permiten explicar parte de los problemas que enfrentan los migrantes mexicanos en Estados Unidos. Las dificultades no terminan con pasar “al otro lado”, continúan en su día a día y, como queda de manifiesto en los exvotos, su devoción los acompaña, aunque también sus familiares los encomiendan al Señor de los Rayos, el solitario cristo del norte de Jalisco.

Reflexiones finales

El fenómeno de la migración está presente en países como México donde una parte considerable de su población vive de manera

directa o indirecta sus secuelas; desgraciadamente esta situación no se estima pueda aminorar a mediano plazo. Recordar también que la migración afecta a la población que se va, pero también a la que se queda, las familias sufren la ausencia y en ambos lados de la frontera se añora al ser querido. Al abordar este fenómeno es importante rescatar una historia más humana donde las emociones y sensibilidades cobran protagonismo al narrar el pasado y presente de las peripecias que rodean este problema.

Como quedó ejemplificado con los exvotos, se puede entrar a través de la religiosidad a una de las pocas fuentes donde se captan parte de los temores y esperanzas de una época. En cada región o comunidad existe algún santo, virgen o cristo que en la memoria de sus fieles es el protector, es el defensor de sus devotos, y cuando no encuentran solución a sus dificultades recurren a lo que culturalmente conocen, en muchos casos la fe. El patrono de cada pueblo recibe las plegarias y peticiones de sus fieles, que se relacionan con su vida cotidiana, con sus apuros en la mayoría de los casos. En comunidades donde se vive una expulsión migratoria alta, es seguro que encontraremos en la religiosidad indicios que se vinculen con este fenómeno. La religiosidad es un marco de la memoria que permite al creyente mantener vínculos con su colectivo a pesar de estar lejos de su comunidad. Cuando la religión institucional, la ciencia, la tecnología o los Gobiernos civiles no dan soluciones a sus sufrimientos, la fe está ahí como una posibilidad de esperanza para seguir luchando. Algunas prácticas religiosas como las oraciones, peregrinaciones, los exvotos, etcétera se han transmitido por generaciones de manera oral o visual porque lo vivimos de manera cotidiana, por ello tienen vigencia hasta nuestros días. Estas prácticas son el legado de nuestra familia o del grupo al que pertenecemos, y nos acompañan incluso fuera de nuestras regiones de origen por muy distantes que se encuentren.

En México encontramos que los santos de cada parroquia se vuelven en algún momento protectores de los migrantes, aunque esta advocación no sea la principal. Por ello, desde santos de

larga data como el Señor de los Rayos o los más recientes como Toribio Romo o Cristóbal Magallanes Jara interceden ante los problemas de sus devotos. Jalisco es una entidad donde la migración tiene más de un siglo de tradición. Este fenómeno forma parte de la cotidianeidad de varias familias, y está presente en las manifestaciones religiosas. A últimas fechas se ha creado la idea de que existen santos cuya advocación es el ser “santos polleros” porque ayudan a los migrantes a cruzar la frontera, como el caso de Toribio Romo. Pero lo cierto es que hay otras devociones a quienes se encomiendan para protegerse de los peligros en el proceso migratorio. En Jalisco existen vírgenes como la de Zapopan, San Juan de los Lagos o Talpa donde también sus fieles les piden intercedan por ellos. Y del mismo origen de Toribio Romo, es decir sacerdotes muertos durante el conflicto cristero (1926-1927) y canonizados en el año 2000, se encuentra Cristóbal Magallanes Jara cuya devoción se da en la parroquia de Totatiche y en cuyos exvotos se reflejan problemáticas vinculadas a la migración. La tradición del exvoto forma parte de la herencia cultural transmitida desde hace varios siglos en algunas regiones como el norte de Jalisco. Los migrantes en Estados Unidos tienen en el exvoto un artefacto de la memoria que les posibilita mantener un fuerte vínculo con sus orígenes: por ello queda como promesa —si se cumple con la petición o el milagro— el regresar a México para dejar a la vista pública el exvoto, el agradecimiento.

El caso que se revisó en este capítulo, el Señor de los Rayos, es la imagen de un cristo en una región dominada por figuras marianas. Es una devoción antigua, desde el siglo XVI llegó a tierras jaliscienses, y su fervor se fue desarrollando hasta la actualidad, tomando mayor difusión desde la pasada centuria. La comunidad de Temastián vive un problema migratorio muy fuerte, por ello, en los exvotos que se encuentran en su santuario son evidentes las diferentes escenas que remiten a este problema. Los exvotos presentados son solo una muestra de los miles que se encuentran en el santuario, y se escogieron para este texto aquellos que hablan

sobre la búsqueda de éxito por mexicanos en Estados Unidos. Algunos buscan sobresalir y crecer por medio de la educación, es la necesidad de asegurar su futuro lo que los lleva a prometer dejar en Temastlán una copia de su título como si se tratara de un exvoto. Una de las interpretaciones de este tipo de fuente es que después de más de una generación, los que han migrado lograron que sus hijos o nietos tuvieran la oportunidad de estudiar para tener mejores condiciones en Estados Unidos; los títulos son pequeñas historias de éxito académico, sin duda es la esperanza de mejorar su situación, lo que seguramente sus padres no pudieron tener.

El otro tipo de exvotos hablaba del temor de perder la vida al participar en operaciones militares. En el santuario del Señor de los Rayos queda la evidencia del miedo a la guerra en los exvotos. En las imágenes y en el texto queda el registro de los miedos de familiares y de los soldados de origen mexicano en un periodo de guerra. Pero, detrás del miedo se encuentra el riesgo que corren para alcanzar una vida más estable, lograr establecerse en Estados Unidos sin el temor constante de ser deportados. Las historias encontradas son similares: salir con bien de la guerra, poder reunirse con su familia y vivir el sueño americano.

La devoción al Señor de los Rayos sigue constante a lo largo de los siglos, aunque en la actualidad su advocación como protector de tormentas y chubascos queda en el recuerdo de su origen. Para la comunidad católica de Jalisco en México, es un cristo protector que cuida y acompaña a sus devotos en su peregrinar hacia Estados Unidos; por ello, las muestras de agradecimiento por los “milagros recibidos” seguirán llenando las salas de su santuario.

Bibliografía

Agraz, Gabriel. (1987). *Julian Hernández de la Cueva sacerdote ejemplar, fundador y guía de un pueblo: Temastián, Jalisco*. Ciudad de México: Biblioteca Tecolotlense.

Arroyo, Jesús; De León, Adrián, y Valenzuela, Basilia. (1991). *Migración rural hacia Estados Unidos. Un estudio regional en Jalisco*. México: Consejo Nacional para la Cultura y las Artes.

Carpio, Amílcar. (2020). Prácticas de religiosidad transfronteriza: los miedos a la guerra "U. S. Army". En Yves Solis, Camille Foulard y Matthew Butler (coords.), *Cruce de Fronteras: la influencia de los Estados Unidos y América Latina en los proyectos de nación católicos en México, siglo XX*. Ciudad de México: Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco / Colegio de Jalisco / CEMCA / The University of Texas at Austin.

Cores R. (2008). Cada vez más hispanos en el ejército. *Univisión*.

El Informador. Diario independiente. (16 de abril de 1990). El Arco de Temastián, puerta de entrada a corredor turístico.

El Informador. Diario independiente. (3 de febrero de 1991). Nuevo anexo al Santuario del Señor de los Rayos.

El Informador. Diario Independiente (11 de enero de 1944). *Temastián*.

De la Cruz, Efraín. (5 de enero de 1996). El milagroso Señor de los Rayos de Temastián será visitado por miles de peregrinos. *El Informador. Diario Independiente*.

De la Cruz, Efraín. (21 de abril de 2002). El Corredor de los Milagros y el Señor de los Rayos. *El Informador. Diario Independiente. Diario de Colima*. (28 de marzo de 2003). Hay cincuenta y cuatro mil soldados de origen mexicano en el Ejército de E. U.

Durand, Jorge. (2007). Nuevos escenarios geográficos de la migración mexicana a los Estados Unidos. En Margarita Estrada y Pascal Labazée Pascal (coords.) *Globalización y localidad: espacios, actores, movibilidades e identidades*. México: Publicaciones de la Casa Chata / CIESAS.

EFE news: Agencia EFE. (2020). Para los latinos es cada vez más difícil acceder a educación superior en EE. UU. <https://www.efe.com/efe/usa/sociedad/para-los-latinos-es-cada-vez-mas-dificil-acceder-a-educacion-superior-en-eeuu/50000101-4333592>

ESE. (11 de enero de 2004). Guiños olvidados. Una flor de piedra en el desierto. Tapatío cultural.

Gobierno de Jalisco. (8 de marzo de 2021). *Lidera Jalisco captación de remesas, crece 26,8 por ciento durante segundo trimestre*. <https://www.jalisco.gob.mx/es/prensa/noticias/129967>

INEGI. (2020). *Movimientos migratorios*. México: Cuéntame INEGI. https://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/jal/poblacion/m_migratorios.aspx?tema=me&e=14#:~:text=A%202020%2C%20de%20Jalisco%20salieron,a%20Estados%20Unidos%20de%20Am%C3%A9rica

INEGI. (s. f.). *Archivo histórico de localidades geoestadísticas*. <https://www.inegi.org.mx/app/geo2/ahl/>

Magoulas, Erasmo. (20 de marzo de 2006). La Oportunidad de las tres puertas y los hispanos alistados en el ejército usamericano. *Alterinfos América Latina*. <http://www.alterinfos.org/spip.php?article294>

Viramontes Márquez, Iliana Yarethzi. (2018). *Jalisco un Estado migrante. Anuario de migración de origen, destino, tránsito y retorno en Jalisco 2018. Análisis, críticas y propuestas*. Jalisco: Instituto para Migrantes Jalisco.

Mata, Rosalío. (2022). El impacto de la educación de los latinos. *También somos americanos. We are also Americans Magazine* <https://tambiensomosamericanos.com/el-impacto-de-la-educacion-de-los-latinos/#:~:text=Hoy%20en%20d%C3%ADa%20son%20m%C3%A1s,una%20instituci%C3%B3n%20de%20educaci%C3%B3n%20superior>

Medina, Javier. (2014). *Norte de Jalisco. El Señor de los Rayos de Temastián*. <https://javiermedinaloera.com/reportajesyentrevistas/?p=171>

Muriá, José María. (1991). *Lecturas históricas del norte de Jalisco*. Jalisco: Gobierno del Estado de Jalisco / Instituto Nacional de Antropología.

Neves, Abreu. (2005). Difusao, producto e consumo das imagens visuas: o caso dos exvotos mineiros do século XVIII. *Revista brasileira de história*, 25 (49), 197-214.

Novelo, Federico. (2006). Historia y características de los inmigrantes mexicanos en los EUA. *Análisis económico*, 46 (XXI), 144-152.

Ortiz, H. (4 de abril de 2004). Importante centro de turismo religioso. Temastián Jalisco, casa del señor de los Rayos. *El Informador*.

Ramírez, Guillermo. (5 de noviembre de 2000). Gerónimo de León, pintor de exvotos. *Tapatío cultural*.

Rimoldi, J. (21 de noviembre de 2004). En Temastián hay Gobierno. *El Informador*.

Rodríguez, Adrianna. (2020). Los militares de EE. UU. son más diversos que nunca, pero los latinos no están siendo ascendidos a oficiales. *USA Today News*. <https://www.usatoday.com/in-depth/news/nation/2020/05/23/los-latinos-en-las-tropas-de-eeuu-no-llegan-ser-oficiales/5029956002/>

Sánchez, Carlos. (2009). El Pentagon System y el complejo militar industrial estadounidenses: una aproximación. *Nómadas. Revista crítica de ciencias sociales y jurídicas*, (23), 1-11.

Universidad de Guadalajara. (9 de febrero de 2009). Crisis y migración en el Norte de Jalisco. *Gaceta UdeG*. //www.gaceta.udg.mx/crisis-y-migracion-en-el-norte-de-jalisco/

Valenzuela, Basilia. (1992). Patrones recientes de la migración internacional de la región de Colotlán. *Estudios jaliscienses*, (8), 29.

Vovelle, Michel. (1997). *Imagens e imaginario na historia. Fantasmas e certezas nas mentalidades desde a Idade Média até o século XX*. São Paulo, Brasil: Editora Ática.

De conseguir novio a conseguir papeles

Juan Soldado como protector de los migrantes en Tijuana

Débora Roberta Sánchez Guajardo

Introducción

La devoción popular¹ a los santos es de alguna manera lo que mantiene viva a la religiosidad² y permite a una persona sentir cercanía con su fe, vivirla. Es su forma de establecer un vínculo con la divinidad y sentirse amparada.

En este trabajo describo la forma en la que Juan Castillo Morales, supuesto asesino de una niña de ocho años en Tijuana en 1938, pasa a ser objeto de devoción en un par de meses. Como es común para el estudio de los santos no canonizados, se carece de fuentes primarias para armar el relato. Así, la narración que hago está construida a partir de contraponer el trabajo de otros autores, notas periodísticas de la época, entrevistas a profundidad y la información recabada durante la observación participante en la tumba y capilla de Juan Soldado. Además, utilizo la fecha en los exvotos

¹ La devoción popular es la fe que se tiene hacia un santo (canonizado o no) y la relación que se entabla con él por medio de la religiosidad para que conceda protección y favores.

² La religiosidad es la manera que una persona vive su fe por medio de creencias y rituales, permite conocer con qué o cómo se relaciona con sus deidades.

para ubicar la temporalidad de la devoción, sobre todo gracias a ellos puedo trazar el momento en el que le comienzan a agradecer por cuestiones relacionadas con la migración.

El texto comienza con la exposición de lo que acuño como *santos de la gente*, una categoría dentro de las devociones populares que considero importante definir. A continuación, describo, de manera breve, el contexto histórico de Tijuana en 1938, dado que la sociedad en la que está inmersa una figura de devoción naciente es fundamental para comprenderla, ya que le aporta, como un espejo, su carisma.³ De igual manera, establezco la situación de la Iglesia católica en la ciudad en esa época. Con esto, narro los hechos históricos de la trifulca ocurrida en torno al asesinato de Olga Camacho y después, relato los mitos en torno a cómo es que surge la devoción a Juan Soldado. Con este panorama, explico las condiciones de posibilidad que hubo para que Juan Soldado se convirtiera en patrono de los migrantes, también, como reflejo del contexto de la ciudad fronteriza. Por último, exploro la posibilidad de que Juan Soldado es el precursor de los patronos de los *mojados*⁴ y *polleros*⁵ por medio de un breve análisis de san Toribio Romo, beato Juan Bautista Scalabrini y san José, quienes también de forma popular y desde la jerarquía eclesial son reconocidos e impulsados como patronos de los migrantes.

³ Por carisma entiendo el o los atributos que tiene un santo popular y que hacen que un devoto se identifique con él, le rece, pida favores y se encomiende a él.

⁴ Se les llama así a los migrantes indocumentados que cruzan el río Bravo nadando y llegan "mojados".

⁵ Se les llama *polleros* a las personas que ayudan a cruzar de manera ilegal a un grupo de inmigrantes. El término es aplicado por la relación de que guían a las personas en una fila, como una gallina a sus pollitos, o por llevarlos en la parte trasera de algún tipo de transporte todos amontonados, de igual forma como se llegan a transportar a los pollos.

Los santos bajo la construcción social

Los hechos y la percepción que se tienen sobre los santos son la base para la construcción social de una devoción, pero si la gente no se los apropia para moldearlos hacia una creencia, se quedan en simples anécdotas / leyendas y tal vez hasta se olviden con el tiempo. En cambio, cuando se entretejen entre la creación de un *santo de la gente* perduran y se reconstruyen en la memoria de los devotos que mantienen viva la expresión de fe por medio de los ritos que construyen en torno a ellos. Ahora, la hagiografía que se hace de un *santo de la gente* no necesariamente tiene que estar basada en acontecimientos verdaderos, al contrario, suele estar construida por relatos míticos que dan forma al carisma de la figura de devoción. Suele pasar que lo que perdura es la mitificación tanto del personaje como de los hechos que lo rodean, pero esto no es relevante, lo que importa es la interpretación que hacen los devotos de su figura de devoción y la manera en que lo construyen.

En este sentido, la construcción social de la santidad ha sido una constante en la forma como los santos han ido surgiendo a lo largo de la cristiandad. Lawrence Cunningham (2005) describe cómo no hubo un proceso formal de canonización durante el primer milenio de la historia de la Iglesia y tomaría varios siglos más hasta que la Santa Sede con Urbano VIII (1623-1644) definiera con una serie de decretos papales el proceso de beatificación y canonización. Sin embargo, esto no significó que las personas dejaran de hacer sus propios santos partiendo del mismo patrón que seguían las primeras comunidades cristianas: un miembro de la comunidad sobresalía por su práctica asceta, sabios consejos, fidelidad heroica a la oración y, sobre todo, poderes taumatúrgicos. Esa persona era buscada durante su vida y, al morir, el lugar de su entierro se convertía en sitio de oración. Si la práctica persistía, se construía un santuario en su tumba o el cuerpo era trasladado a una iglesia. Las personas iban a hacer oración privada al sitio y el

lugar pasaba a estar bajo la protección de un monasterio o el resguardo del clero. Era común que se hicieran peregrinaciones en el aniversario luctuoso del santo.

Ahora bien, los santos canonizados son constituidos por la Santa Sede por medio de un largo y costoso proceso en el que se tienen que probar que la persona vivió de manera ejemplar las virtudes cardinales⁶ y teologales,⁷ además se debe comprobar que el milagro realmente ocurrió por explicaciones sobrenaturales. Lo que resulta interesante es que los santos canonizados emergen de los *santos de la gente*.

En este punto, me gustaría explicar a qué me refiero por *santos de la gente* y por qué considero importante hacer esta distinción. Los *santos de la gente* son aquellas personas a las que propongo definir como las figuras venerables que gozan de devoción popular y su santidad no es otorgada por la Iglesia católica, sino por la gente —al igual que lo hacían las primeras comunidades cristianas⁸— y que reflejan los anhelos y carencias de una comunidad que busca consuelo y esperanza por medio del poder milagroso de la figura de devoción. El asunto con los *santos de la gente* es que los devotos no necesariamente se identifican con él o ella por cumplir con las virtudes teologales y cardinales establecidas por la Iglesia, sino más bien porque sirven como vehículos para la propia narrativa de pertenencia. Me gustaría hacer énfasis en que todos los santos

⁶ Prudencia, justicia, fortaleza y templanza.

⁷ Fe, esperanza y caridad.

⁸ Los mártires fueron las primeras figuras de devoción dentro del cristianismo, aquellas personas que murieron por creer en Cristo, a pesar de las torturas por las que llegaban a ser sometidos. Después vinieron los santos, que eran personas que en vida tuvieron una biografía ejemplar de acuerdo con las personas de su comunidad. Por alguna cualidad los seguían y a su muerte les empezaban a rezar; si les concedía milagros, entonces eran considerados santos. Quien avalaba el nombramiento era el obispo, no se necesitaba más. Suena redundante quizá, pero es importante la parte de “en vida” porque si no se puede caer en la mitología de la época y los dioses paganos romanos y la cuestión está en que se trata de un ser humano que es un simple mortal. También es importante porque es un asunto de “iguales” de “persona a persona”, donde la Institución no está involucrada y en esa época la comunidad era presidida por el párroco o el obispo.

empiezan por ser *santos de la gente*. Si bien algunos nacen más cercanos a la tradición católica, todos necesitan ser acogidos por una comunidad que se identifica con ellos y les inspira devoción, para que entonces le recen y pidan favores. Si conceden milagros, se arraigan y, si no, caen en desuso.

Algunos de estos *santos de la gente*, permanecen siempre en esta categoría, como Juan Soldado, Niño Fidencio, Santa Muerte, Santa de Cabora, Jesús Malverde, San Nazario y un gran etcétera. Pero hay algunos que, además de hacer milagros, cumplen con una vida ejemplar de virtudes cardinales y teologales. Entonces, algún miembro del clero regular o secular, o algún laico, que tenga el interés, puede iniciar el camino que lleve a esa persona a los altares. Lo que es importante recalcar, es que para que puedan hacer esto, antes es necesaria la devoción de la gente para que le recen y pidan favores. Sin esto, el levantar una causa es realmente complejo, o hasta imposible, porque se necesita de la comprobación de un milagro para la beatificación, y después de un segundo para la canonización.

Ahora, tanto los *santos de la gente*, como los canonizados, gozan de devoción popular y son una manifestación de religiosidad por parte del pueblo. En la atribución de lo popular es donde creo que llega a haber una confusión, porque en ambos tipos de santidad la fe es vivida mediante la devoción popular. El mejor caso de ello es San Judas Tadeo. Un santo canonizado que la Santa Sede reconoce dentro de su santoral, pero que vive plenamente en la manifestación popular de sus fieles, quienes practican algunos ritos que pueden ser considerados fuera del canon, pero aun así está en los altares. Aunque la devoción es el sentimiento que se tiene hacia la figura y lo popular la forma tangible de acercarse a ella por medio de ritos con la finalidad de conseguir un favor o amparo. Por eso, de alguna forma todos los santos son populares, tanto los canonizados como los *de la gente*. Si bien los siervos de Dios que están en el altar están más apegados al dogma, cuando la devoción sale del

templo hay cierta desviación hacia lo popular con prácticas que no necesariamente concuerdan con la Iglesia.

La fe en la práctica cumple dos funciones: la primera creer en Dios y la segunda como medio para crear una relación con el él. Ahora, no existe una fe pura y ortodoxa. Esta se manifiesta por medio de la religiosidad popular⁹ y puede ser tan diversa como la pluralidad de pueblos. La fe del pueblo no hace distinciones entre lo que la Santa Sede marca como pautas a seguir para tener una vida piadosa y la manera en que las personas eligen practicar la religión. Dentro de esta dinámica la devoción popular a los santos tiene cabida, sin importar si son canonizados o *de la gente*. Por esto considero que agrupar a los *santos de la gente* dentro de los santos populares equivale a meterlos en un costal muy grande, en el cual entran elementos diversos y se hace una generalización muy amplia. En realidad, la mayoría de las prácticas rituales en torno a la devoción de los santos canonizados es popular, ya que así los fieles establecen un vínculo con la divinidad. Si no existe este vínculo, quedan en el olvido. Sin embargo, el que estén o no en los altares crea una categoría muy distinta.

A los santos canonizados los edifica la Iglesia, pero los *santos de la gente* son confeccionados por medio de una construcción social. Lo relevante es que un santo no nace de manera fortuita, sino impulsado por condiciones sociales que marcan a la comunidad de devotos. Peter Brown (1981) explica que la mente humana tiene una dimensión histórica y que las épocas menos politeístas se deben a que han sido menos marginales, más seguras. Por el contrario, en los tiempos en los que las élites son incapaces de permear

⁹ La religiosidad popular abarca muchos ámbitos de la vida religiosa del individuo, por medio de la cual se relaciona con la divinidad a través de prácticas, rituales y tradiciones que se amoldan a los pueblos y su contexto sociocultural. Responde a lo práctico y simbólico, no a lo dogmático, para manifestarse en la experiencia de fiestas patronales, peregrinaciones, devociones y diversas celebraciones de carácter religioso.

estabilidad, recaen en la idolatría. Era la forma de representar una preocupación común con esperanzas de protección y justicia.

De acuerdo con Donald Weinstein y Rudolph Bell (1986), la práctica del cristianismo, y de la religión en general, siempre se ha inclinado a crear estructuras de identidad que se acomodan a la necesidad humana y muchos de los santos que se han ganado el reconocimiento de la Iglesia están basados en la veneración local, lo que implica que sus cultos satisfacen la necesidad de una comunidad o persona y fungen como un símbolo de unidad.

Para Pierre Deloos (en Weinstein y Bell, 1990) la reputación y los atributos que se le reconocen a un santo no son otra cosa que la representación de un ideal colectivo, ya sea que estén basados en acontecimientos que en verdad ocurrieron o que parte de la narrativa esté construida en eventos que en realidad no sucedieron tal y como se recuerdan o, incluso, que sean totalmente inventados. Si bien esto es importante, lo fundamental es que los santos son concebidos en el rol que los devotos esperan de ellos y son remodelados para que correspondan a una representación mental colectiva. Y lo que es más relevante para los que nos aproximamos a la santidad como fenómeno religioso es que:

Lo importante no es estudiar la mitificación del personaje y cómo ha sido transformado a partir de un modelo hagiográfico y utilizado para una didáctica, moralizante y nacionalista. Lo que a nosotros nos interesa no es si los personajes llamados santos fueron figuras reales o creacionales de la leyenda, del mito o de la propaganda, sino que a través de ellos una sociedad se manifiesta, por medio de la antítesis y de la proyección, sus propios valores. (Rubial, 1990, p. 12)

Por tanto, en la primera etapa de la santidad, cuando aún no es propiamente un santo porque la figura de devoción no ha sido canonizada, es que se encuentra la expresión más pura de los devotos. Después se le va construyendo, y reconstruyendo, mediante la hagiografía que se transmite de boca en boca o se escribe de él, ya que esta “crea esquemas de pensamiento, concreta formas

abstractas de racionalización trayéndolas a la vida cotidiana y dramatiza los valores dominantes por medio de imágenes básicas que se afianzan en los terrenos de la emotividad y del sentimiento” (Rubial, 1990, p. 12). Es decir, un santo cumple un propósito dentro de la Iglesia, pero tiene aparte una función social porque “la vida de un santo se inscribe dentro de la vida de un grupo, Iglesia o comunidad; supone a un grupo ya existente, pero representa la conciencia de este, de sí misma al asociar una figura a un lugar” (Michel de Certeau, 1993, p. 260).

Al creyente, alejado —y por lo general ignorante— de los dogmas de la Iglesia, no le causa mayor conflicto tener prácticas o creer en figuras de devoción que la Santa Sede rechaza y hasta llega a decir que caen en idolatría y son motivo de excomunión, manera en la cual se ha llegado a pronunciar en más de una ocasión cuando se refiere a los *santos de la gente*. El asunto está en que, para el católico de a pie, no hay fractura entre pertenecer a la Iglesia y crear sus propias figuras de devoción. Esto se explica muy bien bajo el concepto de *monolatría*¹⁰ de Hugo Nutini.

De acuerdo con Nutini (1989), bajo la *monolatría*, Jesucristo, la Virgen María y los santos conviven en un mismo nivel dentro de la jerarquía celestial y dependiendo de la época y localidad es que tendrán mayor o menor peso. Este tipo de concepción oscurece la distinción entre Dios y sus acólitos porque el comportamiento religioso forma un escalón sobrenatural para llegar a una situación análoga entre las prácticas y las creencias mágicas que crean un sistema mágico-religioso. De esta manera, la posición sobrenatural de los santos, sus poderes de intercesión y su carácter pagano

¹⁰ Monolatría: “La idea de que hay un ser sobrenatural que se le considera ‘primero entre iguales’ o la versión religiosa del *primus inter pares*. Debido en parte a la forma peculiar que tuvo el sincretismo en la nueva España, y en parte a aspectos inherentes del catolicismo como era practicado en el siglo XVI, la gente nunca alcanzó a internalizar la distinción teológica entre Dios y los santos como sus acólitos [...] desde el punto de vista del comportamiento, no parece haber una distinción aparente entre el culto a Dios y los santos (Nutini, 1989, p. 110).

de conceder favores se integran en una ideología común que explican y hacen tangibles los componentes religiosos del culto.

De la relación monolátrica descrita, lo que resulta muy palpable es la configuración pragmática que rige las relaciones humano-sobrenaturales y la organización del culto: “Guiados por su juicio privado de lo milagroso, continúan su búsqueda de soluciones para los problemas de la vida cotidiana, identificando como ‘auténticas’ aquellas formas que corresponden a su concepto práctico de la vida religiosa” (Leatham, 1996, p. 106). Para ellos lo que importa es lo que pasa en esta vida, lo que ocurra después de la muerte parece no ser relevante. Esta idea de que los sufrimientos padecidos serán recompensados en la eternidad celestial carece de importancia, porque lo que saben está aquí y ahora.

Con esta lógica es que se construye a Juan Soldado, un *santo de la gente*. Para poder entender su proceso de construcción social y por qué se reconstruyó como santo de los migrantes es necesario contextualizar a Tijuana y la situación de la Iglesia en ese territorio.

La Tijuana de los treinta, una sociedad en irrupción

En 1938, año en el que muere Juan Castillo Morales y surge la devoción a Juan Soldado, Tijuana apenas tenía cuarenta y nueve años de haber sido fundada. La distancia con otros poblados y ciudades del país, más las escasas vías de comunicación de la época, influyeron para que tuviera más convivencia con Estados Unidos que con el resto de México. Tanto así, que la moneda corriente que se utilizaba era el dólar y no el peso. Esta relación se acentuó cuando en 1919 se promulga en Estados Unidos la ley Volstead¹¹ (Ley Seca) y Tijuana adquiere el carácter de *sin city* al desarrollarse como un

¹¹ Se promulga en 1919 en Estados Unidos una prohibición de la venta, importación y fabricación de bebidas alcohólicas en todo el país.

centro turístico en el que los norteamericanos venían a beber y jugar en los casinos y hoteles. Cuando en 1933 se suspende la Ley Seca, se implemente en la ciudad la medida de zona libre de impuestos para el consumo de productos con la intención de que siguiera siendo atractivo ir a recrearse en sus establecimientos.

La década de los treinta fue polémica no solo porque la sociedad empezó a organizarse,¹² sino también por la inestabilidad política que provocó el constante cambio de gobernadores. La península de Baja California era aún el Territorio Norte de Baja California, por lo cual tenía mucha dependencia en el Gobierno federal. En 1935 cuando el presidente Lázaro Cárdenas prohíbe los juegos de azar en México por decreto, prácticamente de la noche a la mañana, en Tijuana muchos establecimientos tuvieron que cerrar sus puertas, dejando a miles sin trabajo. La situación en la ciudad se complicó aún más debido a que “durante los primeros meses de 1937 los conflictos laborales internos habían dividido a los trabajadores en dos gremios sindicalizados, uno agrupado en la Confederación Revolucionaria de Obreros Mexicanos [CROM], y el otro, en la Confederación de Trabajadores Mexicanos [CTM]” (Velázquez, 2000, p. 118). El conflicto de los desempleados a causa del cierre de los casinos ya se había tratado de minimizar por medio de la creación de obras públicas por la ciudad, pero estas llegaron a su término y sin resolver la realidad de los habitantes de la ciudad.

De todos los establecimientos que se cerraron, el que más ruido hizo o, por lo menos, el que más eco ha tenido en el tiempo, ha sido el del lujoso hotel Agua Caliente. Sobre todo para el caso de Juan

¹² Surgen organizaciones de campesinos y trabajadores que se unen para luchar contra patrones y empresarios, la mayoría de ellos extranjeros que no respetaban la ley federal del trabajo. Sus principales reclamos se dieron en torno a las jornadas largas de trabajo que excedían las ocho horas, sin pagar horas extras y vacaciones. En 1934 surge la Liga Nacionalista de Mexicanos del Territorio Norte de la Baja California. Un año más tarde de su creación, envían al presidente un comunicado en el que por medio de palabras fuertes denuncian a los extranjeros establecidos en el Territorio —en especial chinos, japoneses, árabes y judíos— de haber acaparado la industria, el comercio y la agricultura. (Velázquez, 2002, pp. 131, 134 y 135-136)

Soldado resulta ser muy relevante porque preestableció el estado de ánimo de la ciudad que detonaría la furia contra el presunto perpetuador del crimen de Olga Camacho. Por ello, voy a profundizar un poco sobre este icónico lugar.

Se tuvieron que mover muchos hilos tras bambalinas para la inauguración del lujoso complejo de Agua Caliente el 23 de junio de 1928, en donde originalmente había unas aguas termales con instalaciones muy rudimentales (Martínez, 1989). El hotel se convirtió en una joya arquitectónica sin precedentes debido a la mezcla de estilos Luis XV, azulejos mudéjares, Art Decó y paisajes estilo mediterráneo. Desde los inicios fue una importante fuente de empleo para Tijuana y, sobre todo, se ganaba muy bien debido a que al lugar acudían muchas celebridades de Hollywood. Mientras que un campesino al sur del país tenía por jornal un dólar, aquí se ganaba entre 92,80 y 324 dólares diarios según la actividad que se desempeñaba (Vanderwood, 2010).

Después del decreto presidencial que como consecuencia tuvo el cierre de los casinos, en 1937 el gobernador Cortina Navarro, como una medida para solucionar el desempleo, permitió que volvieran los juegos de azar a los casinos y así se restituyó la actividad y a sus trabajadores. Cuando se enteró el presidente, ordena el cierre inmediato de las instalaciones y destituye al gobernador poniendo en su lugar al coronel Rodolfo Sánchez Taboada.

A Lázaro Cárdenas se le termina la paciencia con el forcejeo de los permisos para los casinos y el 18 de diciembre de 1937 expropió en nombre de la nación el complejo de Agua Caliente, todo menos el hipódromo y el hotel. El resto sería rediseñado como una escuela técnica para los hijos de los trabajadores de bajos ingresos y aquellos que hayan perdido su empleo en Agua Caliente. México pagaría a sus dueños en bonos en un plazo de diez años. Los sindicatos propusieron llevar el bar, restaurante, spa y tiendas de *souvenirs* como una cooperativa y el Gobierno podía usar el campo de golf y pista de aterrizaje para fines militares. Amenazaron que si sus demandas no eran satisfechas saquearían cada edificio del

complejo sin miedo a la represión militar (Vanderwood, 2010). Sin embargo, a pesar de sus amenazas:

El 24 de enero de 1938 se ratificó el decreto de expropiación del Casino Agua Caliente por la Junta de Conciliación y Arbitraje, motivo por el cual se realizó una manifestación exigiendo la destitución del presidente de la Junta y la revocación del decreto de expropiación. Numerosos contingentes de la CROM tomaron el palacio de Gobierno, y en el interior del patio colocaron las banderas de huelga. Asimismo, introdujeron un camión de pasajeros del Gremio de Choferes de Tijuana, en el que se alojaron señoras y niños. (Valenzuela, 1992, p. 97)

Los extrabajadores de Agua Caliente no solo estaban enojados por la clausura del complejo, también porque no llegaban a buen término con sus empleadores para una indemnización. En un comunicado que se encuentra resguardado en el Archivo General de la Nación [AGN] (caja 0381, exp.432/381, foja 194), Baron Long escribió al presidente Cárdenas solicitándole que fuera un mediador en este asunto con la finalidad de que las finanzas de la empresa no se vieran perjudicadas y los exempleados no malgastaran su compensación recibida.

La fe de la Iglesia, pueblo de Dios

Para aproximarnos a la historia de la Iglesia católica en Tijuana es necesario entender que ha tenido una dinámica muy diferente a la del centro o el sur de México. Hay dos factores principales, el primero es la reciente fundación de la ciudad y el segundo lo aislada que estuvo por falta de infraestructura para el desplazo de sus habitantes.

Dora Elvia Licón (2008) explica que en 1921 la Sagrada Congregación de Propaganda Fide decreta la erección del vicariato apostólico de Baja California y su vicario, el obispo Silvino Ramírez, se presenta en el territorio ese mismo año acompañado de varios

seminaristas. Al año siguiente, el vicario muere de manera inesperada y todos los que llegaron con él se retiran, menos Alejandro Ramírez, sobrino del difunto obispo, quien prolongó su estancia hasta 1939. Hubo otros vicarios y estos en ocasiones opinaron que para la Congregación de Propaganda Fide, y en general para la Iglesia en México, el vicariato estaba hasta el último en sus preocupaciones, debido al poco apoyo que recibían en forma de recursos y sacerdotes.

Aunque se podría juzgar si la presencia de la Iglesia en Tijuana a lo largo del tiempo ha sido la suficiente o no, lo que sí se puede asegurar es que nunca ha dejado de estar presente, aunque sea en diferentes grados. Lorenzo Joy (2010) afirma que cuando se ha visto mayormente afectada ha sido con los artículos restrictivos de la Constitución de 1917, pero nunca llegó a haber enfrentamientos entre fieles-Iglesia y el Estado. Sin embargo, la Ley Calles¹³ sí fue un golpe duro para la Iglesia católica y la protesta en contra de ella también se llevó a cabo en la ciudad, donde se dejaron de escuchar las campanas y no se vieron sacerdotes transitar desde 1927 hasta 1929. En estos tiempos los habitantes encontraron consuelo para su fe en el templo de Monte Carmelo de San Ysidro, California. Ahí estaba el padre Alloero que había sido obligado a cruzar la frontera en 1926 y recibía todos los domingos a sus fieles que llegaban en peregrinación para escuchar misa.

Por otra parte, en Tijuana, hubo fieles que trabajaron para la conservación de la fe católica durante los años de la persecución religiosa. Por ejemplo, Lorenzo Joy (2004), describe cómo se organizaban para reunirse en el parque Teniente Guerrero para caminar todos juntos a la misa dominical en Estados Unidos. Otros prestaban su casa para que el padre Alloero bautizara, confesara y celebrara matrimonios, ya que no lo podía hacer públicamente.

¹³ Oficialmente se llamaba la Ley de Tolerancia de Cultos, la cual fue promulgada por el presidente Plutarco Elías Calles en 1926. Consistía en controlar y limitar el culto en México. La *guerra cristera* inicia con la finalidad de abolir esta ley.

Sin embargo, de acuerdo con un documento redactado por el padre Alejandro Ramírez —vicario apostólico— no dejaba de ser una preocupación esta situación que consideraba de prueba, ya que solo el padre Torres estaba autorizado para ejercer su ministerio en el territorio norte de la Baja California y no todos los fieles tenían la posibilidad, por distintos motivos, de cruzar a Estados Unidos para cumplir con las necesidades espirituales (Archivo de la Diócesis de Tijuana [ADT], Vicariato Apostólico (1933-1938), foja 10). Lorenzo Joy (2004) narra que, una vez terminado el conflicto, llega de la arquidiócesis de Guadalajara el padre José Rosendo Núñez en noviembre de 1929 y se quedó hasta 1934. Su presencia en Tijuana fue fundamental para mantener vivo el culto. La llegada del nuevo párroco fue bien recibida y se reiniciaron la celebración de la misa y los sacramentos. Con el entusiasmo de restablecer la Iglesia y juntar fondos, se hicieron colectas, festivales y kermeses, para los cuales muchos cooperaron con donativos, con trabajo y rifas. Bajo el nuevo ímpetu también se formaron las sociedades de damas católicas, la vela perpetua, asociación guadalupana y el catecismo. El padre Núñez también consiguió el apoyo de jesuitas y salesianos para realizar ejercicios cuaresmales y ceremonias de semana santa. Con la Ley Reglamentaria de Cultos en 1932 se limitó el ministerio de los sacerdotes católicos y el gobernador niega el permiso para que sacerdotes ejerzan en Tijuana; así que se va también al templo de Monte Carmelo en San Ysidro y desde allí siguió trabajando para mantener viva la fe de los tijuanaenses.

Durante décadas la situación de la Iglesia se vio mermada por el Gobierno, pero se mantuvo viva gracias a sus fieles. Bajo la presidencia de Lázaro Cárdenas (1934-1940) no se fomentó la persecución religiosa, pero tampoco es que hubiera un acercamiento del Gobierno con el clero. Esto dejó muy claro al año siguiente de su llegada al poder, haciendo la siguiente declaración ante periodistas:

A ningún ciudadano se persigue por el hecho de profesar determinada religión. La labor gubernamental se inspira en la necesidad de

vigilar el exacto cumplimiento de la Ley de Cultos y no tiene sino un sentido legal: la sumisión integral del clero a las leyes y reglamentaciones establecidas, como medio de impedir su intromisión en los terrenos políticos, económicos, jurídicos y social. La Acción de la Iglesia, tanto en los tiempos coloniales como independientes, deprimió al indio y retrasó la evolución político-social de México; solo prestó servicios que contribuyeron a mantener su posición de clase privilegiada y auxiliar de la explotadora. (AGN, caja 009, exp., 133,2/45, foja 5)

En este sentido, hubo de alguna manera un desfase entre la práctica de la feligresía y el campo de acción de la jerarquía eclesiástica. Dora Elvia Licón (2008) explica que a pesar de que había católicos comprometidos con la fe, el clero no podía aumentar porque la ley vigente solo permitía a un sacerdote por cada cincuenta mil habitantes y era competencia del gobernador del Territorio decidir cuántos sacerdotes podían ejercer su ministerio y en cuáles templos. También tenían la facultad de autorizar o negar la construcción de nuevas iglesias o sus ampliaciones. Sin embargo, la legislación no era la única que complicaba las relaciones Estado-Iglesia, otro factor era la inestabilidad política que provocaba la rotación de gobernadores, manteniendo algunos su cargo solo un par de meses antes de que una nueva corriente política o presiones sindicales los cambiaran. Por consiguiente, había un número reducido de sacerdotes en la región. En 1939 la situación cambia, ya que se asigna como encargados del vicariato apostólico a los Misioneros del Espíritu Santo y monseñor Felipe Torres Hurtado recibe el nombramiento de administrador apostólico.

El que la situación del vicariato apostólico mejorara no solo se debe a los nuevos esfuerzos realizados, también por una coyuntura política nacional en la relación Estado-Iglesia:

En la península, la institución eclesiástica no llegó a una etapa de consolidación hasta que el tiempo álgido del enfrentamiento entre la jerarquía eclesiástica y los Gobiernos posrevolucionarios hubo

pasado (después de la primera y la segunda cristiada), y la Iglesia en México entró en una etapa de *modus vivendi*¹⁴ en sus relaciones con el Estado. (Licón 2008, p. 31)

Gracias al clima político y social más favorecedor, en 1947 monseñor Torres Hurtado solicita que se divida el vicariato en norte y sur, ya que las zonas estaban separadas por el desierto y la falta de vías de comunicación hacía muy difícil atender a las dos. El papa Pío XII accede a su solicitud y a “partir de entonces la historia de la Iglesia bajacaliforniana se escindió: la dinámica frontera norte avanzó rápidamente hacia la constitución de una Iglesia diocesana, mientras el distrito sur seguía sin poder abandonar su carácter misional” (Licón 2008, p. 29).

José Luis Molina Hernández y Alberto Hernández Hernández (2002) hacen un señalamiento muy relevante al decir que, a pesar de los católicos comprometidos con su fe, no hay que perder de vista que no solo la Iglesia católica se consolidó en la ciudad y la región. A diferencia de otras partes de la República en la que el catolicismo tuvo el predominio absoluto sobre determinada población, en Tijuana nunca estuvo sola. Desde el inicio hubo otros credos religiosos —protestante y budista— que dieron a la entidad un carisma de diversidad y pluralidad religiosa. Este fue impulsado por las migraciones nacionales e internacionales que le imprimieron un carácter heterogéneo y tolerante a la localidad. Además, no hay que dejar de lado la influencia que recibe constantemente de California que cuenta con un alto número de grupos religiosos diversos.

Hasta aquí he planteado el contexto socio-histórico y religioso que junto con el caso específico del cierre del casino Agua Caliente, crearon las condiciones de posibilidad para que se construyera

¹⁴ Blancarte (1992) llama *modus vivendi* a la cooperación entre Estado y la Iglesia consistente en la aceptación eclesial de que el terreno de lo social era asunto del Estado, a cambio de una tolerancia política en el ámbito de la educación, sumamente importante para la Iglesia. Esta etapa, iniciada hacia 1938, significó para la institución eclesiástica una tregua que aprovechó para fortalecerse.

Juan Soldado como un *santo de la gente*. Era importante dedicar estas páginas para entender los atributos que se le confieren, con los cuales se identifican sus devotos en el momento de su construcción social, para después, interpretar su transformación a santo de los migrantes.

Reconstruyendo hechos: la historia de Juan Castillo Morales

La tarde del 13 de febrero de 1938 desaparece la niña Olga Camacho al no regresar a su casa con la compra de la carne para la cena. Feliza, su madre, se inquieta cuando no vuelve. Sale a preguntarle al señor de la tienda por su hija y este le dice que la vio salir alegre de la tienda como siempre. Se corrió rápido la voz de su desaparición y, tanto vecinos, como compañeros del sindicato al que pertenecía Aurelio (padre de la niña), familiares y policía emprendieron una búsqueda toda la noche que no dio frutos.

Paul Vanderwood (2006) relata que al día siguiente —14 de febrero— la vecina, conocida como Meimi, encuentra el cuerpo de Olga gracias a una visión en la que la Virgen María le reveló el rostro de la niña y le dijo que la buscara en una construcción abandonada. Guiada por esta imagen fue a dar a un pequeño garaje de madera deshabitado que se encontraba cerca del complejo militar y a dos cuadras de casa de los Camacho. Otra versión sobre cómo se encontró el cuerpo de la menor, es que unos niños estaban jugando a la pelota en la calle y fueron ellos, al acercarse al lugar, quienes la encontraron. En lo que ambas narraciones coinciden es que Olga había sido asesinada y violada.

El reporte del acta de defunción —según lo indican Gabriel Rivera y José Saldaña (2015)— dice que la niña de ocho años murió el 13 de febrero, aproximadamente a las diecinueve horas, en terrenos que ocupa la Comandancia de la Segunda Zona Militar, siendo la causa de muerte una hemorragia sobreaguda por presión vascular izquierda del cuello.

La policía local tenía pocas pistas para empezar a buscar al sospechoso, así que recurrieron al apoyo de la policía norteamericana y detuvieron a cinco sospechosos: tres civiles y dos soldados, uno de ellos, Juan Castillo Morales, el que se confesó culpable. Entre las pruebas estaba la huella digital del asesino en la envoltura de carne que había comprado Olga, la cual quedó impresa por medio de sangre en el papel y la marca de una bota militar en el lugar de los hechos. De ninguna de estas evidencias hay registros de que hubieran sido analizadas y comparadas con las del confeso. En realidad, todo parece indicar que el procedimiento fue apurado por la furia y los disturbios realizados por una población enardecida. Al final, la evidencia contundente fue proporcionada por la supuesta esposa / novia que se presentó con la ropa ensangrentada de Castillo Morales, o al menos esta es la versión más repetida. Aunque hay otra que dice que la policía encontró las prendas inculpativas remojando en una cubeta en la casa del soldado, junto con algunas pertenecientes de Olga.

El interrogatorio a Castillo Morales estuvo marcado por la turba que trataba de entrar a la cárcel para linchar al culpable, ya que no confiaban en la justicia. Fue presionado para que confesara, luego amenazado de una pena más severa si no lo hacía y el acusado no contó con la presencia de un abogado defensor o algún representante.

Lo que sucede entre el 14 y 15 de febrero es que la gente enardecida se amotina y hace disturbios en el centro de la ciudad. Se calcula que se amotinaron unas mil quinientas personas. Las autoridades pidieron a Mexicali, Tecate y Ensenada refuerzos para la policía y ejército de Tijuana (*Daily Calexico Chronicle*, 15 de febrero de 1938, primera plana). Los manifestantes de manera violenta incendiaron por completo la comandancia de policía y dañaron severamente el Palacio de Gobierno. El delegado Quirós relató de la siguiente manera cómo se perpetuó el asalto a las instalaciones:

Eran las ocho y media horas, cuando un nutrido grupo de individuos trayendo con ellos botes de gasolina, palos, fierros, piedras, escobas y otros objetos, procedieron a romper cuanto vidrio encontraron, tanto del interior como del exterior, arrojando teas encendidas, e invadiendo el interior donde se dedicaron a cometer toda clase de desmanes, destruyendo cuanto vidrio y puerta pudieran encontrar, invadiendo las oficinas, arrojando papeles oficiales por puertas y ventanas, así como algunos muebles, incendiando archivos, dañando lo que tropezaban a su paso, en fin, cometiendo toda clase de tropelías [...]. (Rivera y Saldaña, 2000, p. 7)

Por su parte, el gobernador Sánchez Taboada hace un telefonema al secretario de Gobernación en el cual reportaba lo siguiente

[...] Que fue asesinada una niña de ocho años en Tijuana; que el asesino fué [sic] un soldado del 14/o. Batallón, que fué [sic] llevado a la cárcel. Que la gente comenzó a forcejear cerca de la cárcel, queriendo que le entregaran al asesino para hacerse justicia, para lincharlo, pero no se les entregó; siguió la excitación toda la noche. Estos grupos que son la Crom de Agua Caliente, incendiaron los torreones de junto de la cárcel y el Palacio de la Delegación; la fuerza federal tuvo que hacer fuego para desalojarlos de esos lugares. Hubo seis heridos que se han recogido y otros que se los llevaron a sus casas; no hubo ni un muerto. Dice que dentro de un momento informará por telegrama detalladamente nombres de los heridos y demás [...]. (AGN, caja 0777. 541,1/104, foja 25)

Al ligar a los de la CROM con los disturbios, el asunto se vuelve de interés para la presidencia debido a los hechos acontecidos recientemente con relación a la expropiación del casino Agua Caliente por Lázaro Cárdenas. Al parecer, la Confederación estaba al tanto de que se le estaba incriminando de los disturbios y manda más de un telegrama al señor presidente deslindándose de los hechos. En uno de ellos, empiezan por protestar por la salvaje violación e infame asesinato de la niña y piden se castigue enérgicamente al culpable. Continúan por reprobar el motín que tuvo lugar en la

ciudad y enfatizan que la organización es respetuosa de las leyes, piden que se abran las investigaciones correspondientes para que se les deslinden de los hechos. Por último, protestan contra la actitud asumida de disparar contra el pueblo que solo reclamaba justicia (AGN, caja 0777. 541,1/104, fojas 36-37). En el expediente no hay registro de una respuesta a estos telegramas.

El general Manuel Contreras, comandante de la segunda Zona Militar, se comunica con el presidente preguntando si debería entregar al prisionero a la turba para calmarlos y, mientras espera su respuesta, por radio asegura a la población que el responsable del crimen de Olga Camacho será castigado con todas las de la ley. Pero la turba, al darse cuenta de que el responsable no se encuentra en la cárcel, sino que fue removido en la madrugada a la policía del cuartel militar, se dirige hacia allá. En el camino se encuentran con militares que les disparan a los pies y deciden mejor dispersarse. Para este día se dice que las autoridades se niegan a revelar la identidad del asesino confeso, solo se conoce que es un soldado (*Los Angeles Times*, 16 de enero de 1938, primera plana y *San Diego Evening Tribune*, 16 de febrero de 1938, primera plana).

En la tarde del 15 de febrero se hicieron los servicios funerarios para Olga Camacho, bajo estricta supervisión de aproximadamente cuatrocientos elementos del ejército y la policía para evitar una revuelta. Hombres, mujeres y niños en una larga fila caminaron hacia el panteón a despedir por última vez a la niña. En la noche la gente regresó a sus casas mientras las calles seguían siendo patrulladas (*San Diego Evening Tribune*, 16 de enero de 1938).

El 16 de febrero el periódico *Los Angeles Times* publica que el asesino, un soldado federal, tiene veinticuatro años y se llama Juan Castillo Morales. Se estipula que iba a ser llevado a juicio dentro de dos semanas, o tal vez antes, y que la pena máxima por asesinato era de veinte años, la cual tenía que ser aprobada por la Suprema Corte en la Ciudad de México (*Daily Calxico Chronicle*, 16 de febrero de 1938, primera plana y *Los Angeles Times*, 17 de febrero de 1938, p. 3). De acuerdo con el *Evening Tribune* de San Diego, el general

Contreras buscaría un decreto presidencial para la pena de muerte del agresor de Olga Camacho. Según relatan Rivera y Saldaña (2015), se formó de inmediato un consejo de guerra extraordinario para juzgar al acusado. Este entró en funciones por la tarde del 16 de febrero y por la madrugada del día 17 sentenciaron a Castillo Morales a pena capital, la cual se hizo efectiva a las ocho de la mañana del mismo día en el cementerio local.

El 17 de febrero se aplica la Ley Fuga a Juan Castillo Morales después de que el general Manuel Contreras así lo decretara. De la prisión militar fue transportado al cementerio dos horas después del amanecer, en donde lo esperaban su tumba, previamente cavada, y muchas personas que acudieron a presenciar el ajusticiamiento. Al llegar al panteón Castillo Morales entró en pánico y no quería bajar de la camioneta; se le obliga a hacerlo y después a correr por su vida. En la segunda ola de disparos cae al piso y, al tratar de levantarse, recibe la tercera carga. Uno de los soldados se acercó para darle un tiro de gracia y es declarado muerto por el doctor militar. Algunos de los presentes vitorearon, pero otros estaban en un profundo silencio, en conmoción por lo que habían presenciado.

El certificado de la autopsia que se produciría más tarde diría que su causa de muerte fue producto de lesiones en órganos vitales causadas por armas de fuego. Unos soldados tomaron el cuerpo y lo metieron en un ataúd de madera para después introducirlo en la fosa. Se le puso una cruz con su nombre para marcar el lugar del entierro. Con esta medida las autoridades se sentían confiadas de que la calma sería reinstaurada en la ciudad y la gente regresaría a la tranquilidad de su rutina (*Daily Calxico Chronicle*, 17 de enero de 1938, primera plana; *Los Angeles Times*, 18 de enero de 1938, p. 6; *San Diego Evening Tribune*, 17 de febrero de 1938, primera plana; Rivera y Saldaña, 2000, p. 9).

En lo que sucede después de su muerte empieza a haber distintas versiones. El hecho central es que una señora pone una cruz de madera con el nombre de Juan Castillo Morales sobre el lugar

donde entierran su cuerpo y le coloca un letrero pidiendo que se rece un Padre Nuestro por su alma. Pero la versión sobre quién y cómo la pone varía. Las distintas versiones de este relato las retomaré más adelante, en el siguiente apartado.

Lo narrado hasta aquí es la reconstrucción de los hechos, lo que se puede saber que sucedió con bastante certeza, porque si bien pueden variar algunos datos o cierto detalle de la información, en general, los diarios y las fuentes de archivo, así como investigaciones previas a este trabajo, muestran la misma línea argumentativa. Sin embargo, es a partir del momento en que una mujer pone la cruz y letrero en la tumba de Juan Soldado, que empiezan a haber discrepancias y escasez de fuentes. A pesar de esto, todos los relatos llegan al mismo punto: Juan Castillo Morales como un *santo de la gente*.

La construcción social de Juan Soldado como un *santo de la gente*

Lo primero que resalta en el caso de la construcción social de Juan Soldado como un *santo de la gente*, resulta ser que, a diferencia de la mayoría de los casos que tienen una historia mítica o ancestral, él surge entre una especie de anonimato. El soldado, el criminal, el monstruo; así es como en los días de la turba se le llamaba a Castillo Morales, con sencillos adjetivos. En un inicio no se menciona su nombre, los periódicos lo identifican simplemente como un soldado. Algunos de ellos hacia el final de los disturbios ya se refieren a él por su nombre, pero otros lo siguen llamando simplemente por adjetivos.

Un telegrama enviado al presidente Cárdenas el 23 de febrero resumía los hechos de una manera muy sencilla: “Dicen que la CROM tomó como pretexto para sus desórdenes el crimen de la niña Olga Camacho, por un sátiro que fue ejecutado en presencia del público para satisfacción de la sociedad ofendida” (AGN

caja 0777. 541,1/104, foja 9). Sin embargo, del soldado anónimo que era un criminal, nace la figura de devoción. Se dice que a los tijuaneños les entró el remordimiento después de haberse consumado la euforia y empezó a correr el rumor de que había sido tan solo un chivo expiatorio. De ahí, que se le empezara a rezar con la finalidad de pedir, en un primer instante, por su alma. Es cuando les llega la duda de si en verdad habrá sido Castillo Morales el criminal y sienten pena por la muerte tan cruda que recibió que percibo que aparecen los cimientos de la construcción social de la santidad de la gente.

El primer indicio, o la primera transformación, de que Juan Castillo Morales no era solo un criminal, un monstruo, como en algunos periódicos lo llegaron a llamar, de que era también un ser humano, fue cuando esa señora anónima puso el letrero sobre su tumba y colocó la primera piedra, pidiendo al que pasara por ahí, que rezara un Padre Nuestro por él y dejara también una roca. Luego, unos días después de que se ejecutara y se le diera sepultura al soldado, se corrió el rumor de que cuando unas señoritas pasaban cerca del panteón escucharon una voz que salía del cementerio, la cual —según Mario Carvajal¹⁵ (2006)— decía de manera muy triste “soy inocente, que mi capitán diga la verdad. Soy inocente”. Así la gente empezó a decir que el ánima de Juan vagaba por el panteón pidiendo justicia y venganza.

Paul Vanderwood (2006) describe que empiezan a ocurrir signos en la tumba. Uno de ellos es que los visitantes del cementerio reportaron ver que salía sangre de la tierra en el sitio donde había sido enterrado el soldado y conforme se fueron acumulando las piedras, esta seguía saliendo entre ellas. Explica que para los creyentes católicos era muy significativo, ya que la sangre se puede asociar con el martirio de Cristo y su presencia como una bendición hacia el caído. Así se puede plantear la teoría de que

¹⁵ Mario Carvajal en su libro *Juan Soldado. La verdad y el mito* proporciona mucha información detallada sobre la historia, pero no cita sus fuentes.

para algunos sea visto como un mártir, pero no de la fe, sino de la injusticia y el abuso de poder. El que haya salido sangre del enterramiento sí es posible, ya que el cuerpo de Juan Castillo Morales no fue embalsamado y se cree que el ataúd de madera fue depositado a poca distancia de la superficie. Los sepultureros explican que los gases acumulados por la descomposición natural que el cuerpo produce buscan una salida de escape llevando con ellos sangre y tejidos que pueden emerger a la superficie. Estas son las dos versiones del por qué se vio sangre en la tumba de Juan Soldado y cada uno decide creer la que le resulte más plausible.

Hay otros testimonios —mencionados por Vanderwood (2001)— que narran la aparición de Juan Soldado siempre en relación con niños, que les regalaba dulces y jugaba con ellos para ayudarlos a que no se volvieran unos vagos. Al parecer, los rumores que surgieron sobre las apariciones de Juan Castillo Morales por la ciudad llevaron a que algunas personas se acercaran al panteón para colocarle una veladora o poner una piedra sobre su tumba y rezarle una oración por el eterno descanso de su alma.

Olga Vicenta Días Castro (2000), mejor conocida como Sor Abeja, comparte otra narración. Ella asegura que había muchos tijuanaenses a favor de Juan Castillo Morales y que después de ser sepultado le manifestaron sus condolencias con flores, veladoras y pidiendo por el eterno descanso de su alma. Alguien que pasaba por un apuro lo vio como mártir y le pidió que le ayudara en su problema y al ser este solucionado corrió la voz de que Juan, el soldado, le había hecho un milagro. Y así se olvidaron de Olga Camacho, la niña que había sido la víctima, y del dolor de sus familiares.

Sin embargo, para algunos, Juan Castillo Morales también fue víctima, pero de “un sistema injusto que culpa al inocente indefenso y pobre, y es héroe porque frente a la muerte injusta causada por la arbitrariedad de su sentencia, no se quedó callado” (Ungerleider, 1999, p. 92). A esta representación de que fue víctima del abuso de poder y de un sistema injusto, se le atribuye que hasta la fecha siga teniendo devotos, porque “hay una atracción religiosa

hacia su imagen, no por el valor histórico o no por la antigüedad de la imagen, sino porque la gente se identifica con lo que él sufrió a manos de un sistema injusto” (Ungerleider, 1999, p. 94).

Es interesante ver cómo se va entretejiendo el relato y cómo van entrando diferentes elementos para justificarlo y enriquecerlo. Es difícil poder precisar en qué momento o quién inició la construcción de la narración, y sería cuestión de evaluar si realmente esto es importante o no, ya que tanto el que haya sido acogida por un grupo y su prevalencia en el tiempo, parecerían ser de peso suficiente para sustentarlo. No obstante, sí hay intentos que tratan de explicar de dónde sale esta idea de que Castillo Morales, en lugar de criminal, es santo. Al entrevistar a Miguel Fernández Ortega, me contó una versión que solo he escuchado de él y no he leído en otra parte. Su relato es el siguiente:

[...] En el 2000 fui jefe de aquí de la oficina de estacionómetro del municipio, me llegó un oficio del señor tesorero de que teníamos que recoger el ánfora de Juan Soldado, dije “ah bonita cosa, mis hijos son pariente de los Camacho y yo estoy y he leído tanto y ahora tengo que ir a recoger”, y platicando con un sepulturero, un viejito, me dijo: “mire, la leyenda de Juan Soldado nació porque un señor que se llamaba Salvador Gonzáles, dueño de la funeraria Tijuana, dijo que era inocente y fue y mojó unos pañuelos con sangre y esos pañuelos se supone que eran milagrosos, la gente dijo ‘sí era inocente, era mártir’, al ser mártir, inocente mártir, pues era héroe [...]”. (Entrevista Miguel Fernández Ortega, comunicación personal)

Al hablar de la construcción social, lo que va cobrando más peso, más allá de si es verdad o no, es la versión que un grupo de individuos acepta como auténtica. Las pruebas podrán apuntar en una dirección, pero si la gente no las reconoce y no las toma en cuenta, si ni siquiera las menciona, es como si no existieran. En lugar, forman en su mentalidad colectiva la narración que les resulte más convincente.

Lo que ha sido fundamental es que se ha mantenido la idea de que es inocente, sin importar las evidencias que se presenten en su contra. Por eso en el caso de Juan Soldado brincamos de una versión a otra, la de las pruebas y la del consenso popular. Esta noción se deja ver en testimonios como el que me dio en entrevista el periodista José Jesús Cueva Pelayo. Me contó que don Joaquín Aguilar Robles, un periodista y amigo suyo, investigó mucho y decía que Castillo Morales era culpable, pero que la versión popular decía otra cosa. Particularmente, se me hace muy interesante este relato porque cuando entrevisté a Guadalupe Kirarte, ella aseguró que el mismo personaje, Joaquín Aguilar Robles, le confesó antes de morir que Juan Soldado era inocente. Pudo haberse dado el caso de que el detective haya cambiado de parecer hacia el ocaso de su vida, pero más allá de develar esta discrepancia, se me hace sintomático de que en la devoción a *los santos de la gente* lo relevante es el consenso en la idea, no la fuente, ni su veracidad.

Ligada a la idea de su inocencia, frecuentemente sale a relucir que solo acató órdenes y que de una manera obediente y sumisa él las asumió, a pesar de que eso le costara la vida. Me parece que ahí hay un atributo en la conformación de su carácter, el de lealtad hacia una persona —el superior— o hacia su grupo de pertenencia —el ejército—. Se transmite como una cualidad, ya que se sacrificó por alguien más, que, si lo vemos desde una perspectiva cristiana, hay un paralelismo con Jesús, ya que él también se sacrificó por los demás. Dentro de esta lógica, puede caber que se le vea como santo, como figura de devoción, porque más allá de hacer a un lado su egoísmo, dio su vida por mantener a salvo a otra persona.

André Vauchez (2005) nos recuerda que, en el caso de los santos no reconocidos por la Iglesia, es común que en su mayoría sean hombres o mujeres que sufrieron una muerte en terribles circunstancias y en general de manera injustificada. Su defunción no tenía nada que ver con profesar una fe cristiana, como se podría decir de los primeros mártires que perecieron a manos de los romanos. Lo

relevante es el sentir general en torno a ellos: que fueron víctimas de una injusticia.

Un elemento fundamental para la devoción es el espacio en el que la persona entra en contacto con la divinidad. Necesita un lugar al cual poder acudir a él para buscar su alivio y pedir su intercesión para algún milagro. Desde los primeros mártires, sus cuerpos eran recuperados después de la ejecución y se les daba un lugar especial para que descansaran sus restos mortales. El culto iniciaba de manera local y conforme su fama se extendía comenzaban a llegar en peregrinación personas de otras comunidades buscando su intercesión y consuelo. Se les hacía una liturgia y se les instituía un día de fiesta, el cual por lo general coincidía con el día de su martirio, considerado como el día en que nacían a una vida en comunión con Dios. El rezar y hacer celebraciones litúrgicas en la tumba es particularmente importante porque ahí se encuentran las reliquias de la figura venerable y se considera que estas tienen un poder taumatúrgico.

Para el caso de Juan Soldado, la situación es muy similar, solo que la fecha de su fiesta coincide con el día de san Juan Bautista el 21 de junio y no con la fecha de su “martirio”. Desde un inicio se le empezó a rezar en su tumba, con ello de que había que depositar una piedra y decir un Padre Nuestro por su eterno descanso. En el sentido de que en su tumba se entra en contacto con la divinidad, resulta muy relevante lo que me dijeron dos testigos que presenciaron la Ley Fuga que se le aplicó a Castillo Morales. Ambos coinciden en que no vieron que el cuerpo del soldado fuera sepultado en la fosa que estaba previamente cavada en el cementerio. Gilberto Fimbres me dijo: “[...] Yo me enteré y estuve presente cuando lo fusilaron y ya después lo subieron a la camioneta donde lo llevaron, pero no me consta, no lo vi, no me consta que lo enterraron [...]” (Entrevista a Gilberto Fimbres Moreno, comunicación personal). Este relato concuerda con lo expresado por Genero Nonaka, quién me narró lo siguiente:

[...] Pero como nosotros estábamos abajo, no veíamos, nada más oímos los disparos. Y luego se quedó en silencio todo, y como a una media hora más o menos bajó un militar, no me acuerdo qué rango tenía, [...] y nos dijo “ya murió”. [...] Nunca vi, el cadáver. [...] Lo único que sí sé, que supuestamente lo sepultaron en el panteón, el único que había en aquel entonces. [...] Usted sabe que siempre los casos de gente que tienen problemas con la justicia, sale su foto ¿no? fulano de tal. Y cuándo murió, que fue fusilado, no vimos su foto. No sé si fueron balas de a de veras o balas de jabón, o algo así, pero nunca vimos su cuerpo. [...] Yo nunca lo vi, no me consta, ni puedo decir si murió o no murió, porque no supimos nada. [...] Lo subieron en un transporte militar y se lo llevaron. [...] Más no sé si ahí lo enterraron porque te digo una unidad militar se lo llevó, el, vamos a decir, el cadáver. Entonces, no sé si fueron y lo volvieron a traer. (Entrevista a Genero Nonaka García, comunicación personal)

Para el sentido de la devoción, el que la osamenta de la persona esté en el sitio es muy importante, porque se considera que es a través de sus reliquias que la taumaturgia del santo cobra poder. Sin embargo, ninguno de los devotos con los que hablé se plantea la posibilidad de que el cuerpo de Juan Soldado no esté en el sepulcro al que ellos acuden en búsqueda de su consuelo y milagros, así que su fe se mantiene intacta y eso es lo que cuenta.

Precisamente en noviembre de 1938, en su tumba, se reporta que Juan Soldado hace milagros. Hay dos periódicos estadounidenses que sacan una nota al respecto. En el *San Ysidro Border Press* con fecha del 11 de noviembre, se hace mención del “día de todos los santos” y que en esta fecha el lugar más popular es el cementerio. Tijuana no fue la excepción y la mitad del pueblo acudió al panteón. Lo excepcional fue que muchos de los que iban se paraban a rezar en la tumba de “Juan Morales”. Además, en la nota, se hace una recapitulación de la historia del difunto diciendo que el crimen por el que murió fue “el más brutal y horrible” en toda la historia de Tijuana. Recalca que a pesar de que su juicio no tuvo mucha formalidad, sin duda, él había sido el responsable de la

muerte de la niña. Dice que, teniendo esto en cuenta, parece inverosímil que la gente le dedique una oración, pero que lo hacen porque muchos creen que Morales se ha convertido en un ángel. Aunque otros le rezaban porque su alma, de todas las del campo-santo, era la que más necesitaba ayuda para salir del purgatorio, y otro tanto lo hacía porque creían que había sido ejecutado siendo inocente. Algunos incluso decían que al arrodillarse en su tumba podían escuchar su voz. Sostenían que alguien más había realizado el crimen, pero que Juan, en un acto cristiano, tomó la culpa. Sin más, la columna pasa a hablar sobre el caso del éxodo de judíos que habían llegado al país huyendo de Austria (*San Ysidro Border Press*, 11 de febrero de 1938, primera plana).

El otro periódico que da cuenta de lo que sucedió en el panteón el Día de Muertos de 1938 es el *San Diego Evening Tribune*. El 16 de noviembre saca una nota especial del caso en la que retrata a la sepultura. También hace una breve recapitulación de quién era Juan Castillo Morales y su culpabilidad en el asesinato de la niña de ocho años, pero comienza diciendo “una extraña y asombrosa historia de una voz de la tumba” que atrae a las señoritas de Tijuana al sepulcro solitario. Reporta la narración de las señoritas que el Día de Todos los Santos fueron al cementerio para llevar flores a sus seres queridos, quienes al pasar por la tumba del soldado juran haber escuchado una voz no terrenal. Decían que la voz era del señor Morales pregonando que era inocente y que se sacrificó por el bien de otro. Al correrse este rumor entre la gente, más señoritas acudieron al enterramiento a rezar por él. De acuerdo con la nota, se calcula que desde esa fecha unas doscientas niñas habían acudido al sitio a prender veladoras y rezar. No solo ofrecían oraciones por el soldado, sino también pedían deseos propios, siendo algunos ya cumplidos, como el deseo del matrimonio. Además, aventaban rocas, latas y otro tipo de misiles para ahuyentar a espíritus malignos (*San Diego Evening Tribune*, 16 de noviembre de 1938, primera plana). El asunto de que se reporte que hace milagros es fundamental para el establecimiento y crecimiento de la devoción, sea

un santo canonizado o *de la gente*, sin milagros, no hay santidad. A escasos nueve meses de la muerte de Juan Castillo Morales, ya se decía que hacía prodigios y concedía favores.

Al ir creciendo la devoción a Juan Soldado, los creyentes fueron transformando la tumba en una capilla. La descripción más remota que encontré del sitio se refiere a la década de los cincuenta y es hecha por Mario Carvajal (2006). Al parecer ya se le había hecho una especie de capilla a partir de cuatro chasis de autos que habían sido soldados entre sí y le habían puesto un techo de madera. En la siguiente década, esta estructura se cambió por un cobertizo de madera, pero quedó destruido a causa de un incendio, que se presume lo provocó una veladora, entre 1972 y 1973. La siguiente descripción que encontré es de 1983 y ya hace referencia a una capilla que estaba rodeada por una cerca de madera y que a la cabeza de la tumba había una cruz de aproximadamente un metro, franqueada por dos estatuas del Sagrado Corazón. Por afuera todos los muros de la capilla estaban cubiertos con exvotos (Griffith, 2003, p. 6). Para esta fecha ya se menciona la capilla ubicada al fondo del panteón, la que está donde se dice que cayó muerto Juan. Griffith la describe de cuatro muros de ladrillo sin techo. Adentro había un rectángulo del tamaño de una tumba enmarcada por tablas. Arriba del montón de piedras había varias cruces, algunas de madera, otras de metal. Recargados en el muro de atrás había tanto exvotos, como imágenes de Nuestra Señora de San Juan de los Lagos y El Santo Niño de Atocha. En 1998, se reporta que el porche de la capilla de la tumba ya no está sostenido por palos de madera, sino por arcos pintados para simular ladrillos (Griffith, 2003, pp. 27-28).

El que el sitio de oración esté en constante renovación es un indicador de que el culto se ha mantenido vivo a través de las décadas, ya que son los mismos devotos los que se encargan de estas mejoras o modificaciones. Y podemos conocer, a partir del testimonio de Guadalupe Kirarte, que para 1952 existía la versión de

que Juan Soldado era un santo y venían personas del “otro lado”¹⁶ a pedirle favores (Kirarte, 2015, p. 5). Esto indica que ya había un culto establecido y que su fama había trascendido la localidad.

No puede existir un culto sin que este tenga un ritual, ya que es a través de él que hay un acercamiento al santo, en este caso, a un *santo de la gente*. Un ritual se realiza en el presente, rememora y representa un acontecimiento que sucedió hace muchos años o en un tiempo remoto. Para Juan Soldado no fue tan remoto, es prácticamente de manera instantánea que surge la práctica de dejar piedras y rezar en el sitio donde está su tumba.

Los cultos dentro de la *santidad a la gente* no están institucionalizados, por ello los rituales se pueden ejecutar con variaciones, ya que no hay un canon, un dogma o algo que de alguna manera determine cómo debe ser. Se construyen por medio de un *habitus*.¹⁷ Este a su vez deriva de una estructura mental —la devoción— que les permite a los devotos practicar el ritual en un espacio social:¹⁸ la tumba.

Siguiendo esta línea de devoción-tumba, la estructura mental de los devotos converge en el mismo mito:

Quando corrió [Juan Soldado], que iba brincando un cerco, fue cuando le dispararon y cayó en un montón de piedras. [...] Y ya después lo que hacía la gente, se llevaba una piedra, en la bolsa, ya que recibía el milagro, venía y dejaba otra vez la piedra aquí. Y mucha gente lo tenía más como el santo para pasar a la gente para el otro lado, se

¹⁶ Expresión coloquial para referirse a Estados Unidos.

¹⁷ Por *habitus* entendemos el concepto de Pierre Bourdieu: “Son principios generadores de prácticas distintas y distintivas; [...] pero también son esquemas clasificatorios, principios de clasificación, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que está bien y lo que está mal, entre lo que distinguido y lo que es vulgar, etcétera, pero no son las mismas diferencias para unos y otros. De este modo, por ejemplo, el mismo comportamiento o el mismo bien puede parecerle distinguido a uno, pretencioso u ostentoso a otro, vulgar a un tercero” (Bourdieu, 2007, p. 20).

¹⁸ Un espacio social, para Pierre Bourdieu, es un espacio de diferencias en el que las clases existen en cierto modo en estado virtual, no como algo dado sino como algo que se trata de construir (Bourdieu, 2007, p. 25).

ponían la piedra en la bolsa y pasaban hasta sin pasaporte [...], pero ya con el tiempo fueron desapareciendo las piedras y últimamente alguien nomás vino y trajo otras. (Entrevista a Fredy, comunicación personal)

Con algunas variaciones, todos coinciden en que las piedras vienen del lugar en el que cayó muerto Juan Castillo Morales. El asunto con el mito es que “pretende relatar la forma en que tuvo origen el ritual, y su conocimiento es necesario para que el oficiante pueda celebrar el ritual en la forma correcta y, por su medio, obtener la vida que el ritual, correctamente celebrado, confiere” (Hocart, 1985, p. 9). Los mitos son un regreso al origen, recuerdan por qué se hace lo que se hace, de dónde o cómo surge el ritual, cuál es su historia; pero sobre todo de obtener un don a cambio.

Si regresamos a ese origen, el ritual de las piedras, nos encontramos justo con el momento en el que más divergen los relatos sobre lo que pasó. Ese punto en el que una mujer pone la cruz de madera sobre la tumba de Juan Soldado tiene distintos relatos:

- Paul Vanderwood (2006) dice que fue un amigo militar que dudaba de la justicia que recibió su compañero. Comenta que sin importar quién la haya puesto, la cruz fue preparada con anterioridad por alguien que se preocupaba por el alma de Juan Castillo Morales y no quería que el joven hombre fuera olvidado.
- Para Mario Carvajal “una dama piadosa colocó un letrero escrito a mano con la inscripción: ‘todo el que pase por aquí ponga una piedra y rece un padre nuestro’” (Carvajal, 2006, p. 125).
- James Griffith (2003) habla de una mujer de edad avanzada (*older woman*) que puso una piedra en el sitio de muerte de Juan Castillo y colocó el letrero pidiendo a los que pasaran que dejaran a su vez una piedra en el lugar y rezaran un padre nuestro.

- José Manuel Valenzuela (1992) menciona a una señora García que depositó una piedra sobre el sitio donde cayó y puso un letrero que decía: “Todo el que pase por aquí ponga una piedra y rece un Padre Nuestro”.

Si bien hay matices, el mito en general se repite. Desde ese primer momento en que a alguien le ganó la piedad, la camaradería o el arrepentimiento, se gestó la ritualidad de poner la piedra y rezar. El ritual crea la relación humano-sobrenatural, pero, además, es una forma de conseguir lo que se anhela y resulta muy difícil o hasta inalcanzable.

Incluso, en el sentido de las piedras y que hay quienes las mencionan que tenían sangre del recién difunto, hasta funcionan como una forma de reliquia, ya que poseen algo del santo que permite tener un contacto aún más estrecho con él. Además, fomenta el vínculo en la relación humano-sobrenatural al llevarla consigo a su casa o en su travesía a Estados Unidos como una forma de estar en su continua presencia.

Indistintamente del mito de origen, el ritual de las piedras trasciende a la manera en que hay que pedirle a Juan Soldado para que conceda un milagro, ya que piedras van y piedras vienen y los milagros siguen ocurriendo. El tomar una piedra simboliza un milagro ya concedido, por lo tanto, también se te puede conceder el tuyo. Al regresarla, se agradece el favor concedido y, además, se pasa / comparte la buena fortuna.

No puede existir un santo que no haga milagros, ya que es precisamente debido a su reputación como hacedor de prodigios que su fama crece y con ella el número de devotos que acuden a él. El poder taumatúrgico representa lo que en práctica resulta más relevante para el devoto.

El primer registro de que Juan Soldado hace milagros aparece en esa misma nota de noviembre 1938, la que termina diciendo: “No solo ofrecían oraciones por el soldado, sino también deseos propios, siendo algunos ya cumplidos, como el deseo del matrimonio”

(*San Diego Evening Tribune*, 16 de febrero de 1938, primera plana). Después de esta constancia de milagros no he encontrado otro testimonio de la época que dé fe de ello.

Los testigos mudos a los que se puede recurrir son las placas con exvotos que se encuentran en las capillas del panteón, pero no hay seguridad de que las más antiguas hayan sido desechadas en alguna remodelación o se hayan perdido en el mencionado incendio. Hay varias que apenas se leen parcialmente, la erosión del tiempo y las capas de pintura a las que han sido sujetas han ido borrando el agradecimiento. Además, hay que tener en cuenta que en los primeros años solo estaba la tumba y lo que pudo haber sido depositado sobre ella ya no existe.

En la actualidad, en la capilla de abajo, la que custodia a la tumba, la placa con más antigüedad data de 1954 y dice: “Infinitas gracias te doy Juan Soldado por el milagro que me concedistes [sic]. Florencia Vallarde”. En la de arriba, donde cayó muerto, la más vieja tiene fecha de 1950 y es una loza como de un metro que hace la forma de una cruz. Parte de su mensaje ya no se puede leer porque ha sido tapado por la columna de un nicho en forma de altar que se colocó y algunas de las letras están medio borradas, solo se percibe lo siguiente: “Salvador M. González. Ynfinitas [sic] gracias te doy Juan Soldado por haberme concedido el milagro de salvarme de la prisión ____ grande que se me esper____. Que Dios te tenga en su santo reyno [sic] por haberme concedido este milagro”. Es importante tener en mente que Juan Soldado hace milagros debido a su inocencia, ya que gracias a que fue una buena persona Dios le concede ser su intercesor. De esta manera, para los devotos, se confirma que él no perpetuó el crimen y la versión del chivo expiatorio.

Un santo necesita de una imagen por la cual ser identificado y a la cual se dirijan las plegarias. En el caso de Juan Soldado no está muy claro cómo fue que surgió o en qué momento. Solo he encontrado una versión al respecto y varios comentarios de que a la imagen que se le reza no tiene ninguna similitud con la de Juan Castillo Morales. Eso se nota a simple vista, si uno observa la foto

que sale en el periódico del presunto criminal en el periódico *San Diego Evening Tribune*, 17 de febrero de 1938, primera plana) y mira a la que le rezan los devotos: no hay similitud alguna. Juan Soldado se ve mucho más chico, casi niño, con un sombrero de militar que según algunos lo hace parecer a un joven Pedro Infante. Sobre todo, se ve como alguien inocente. Más allá de la veracidad de la imagen y la historia, lo relevante para la construcción social de la santidad está en que los devotos acogieron esa imagen como suya. Una que les inspiró la fe necesaria para acercarse a él y entablar una relación con ese ser al que acudían para recibir consuelo y ayuda. El santo, al ser construido, recibe un carisma por el cual es reconocido, pero lo más importante, son aquellos elementos que lo distinguen y con los que el devoto se identifica. Son las características que nos permiten ver a una sociedad reflejada en la devoción.

Me gustaría recordar aquello que dice Delooy (en Weinstein y Bell, 1986): que la reputación y los atributos que se le reconocen a un santo no son otra cosa que la representación otorgada por un ideal colectivo, ya sea que estén basados en acontecimientos que en verdad ocurrieron o que parte de la narrativa esté construida en eventos que en realidad no sucedieron tal y como se recuerdan o, incluso, que sean totalmente inventados. Lo fundamental radica en que los santos son concebidos en el rol que los devotos esperan de él y son remodelados para que correspondan a una representación mental colectiva.

En Juan Soldado identifico que se le otorgan los atributos de inocencia, obediencia, lealtad, víctima de la injusticia, abuso de poder y sacrificio. Creo que son muy sintomáticos de la Tijuana de 1938. Solo basta recordar el cierre de los casinos, el desempleo y la agitación social de los días previos, para ver que era una sociedad agraviada, víctima de las decisiones tomadas por el poder; a pesar de que ellos veían el cierre de los casinos como una injusticia porque les quitaban el sustento para la vida, se vieron obligados a obedecer las órdenes federales. Era una sociedad trabajadora, como para que se le castigara con quebrantar su modo de vida. Así,

no es difícil que los tijuanaenses se identificaran con este individuo que murió siendo una víctima. Los ánimos ya estaban calientes con la expropiación de los casinos y el asesinato de Olga solo vino a encender la mecha.

Otro asunto por recalcar es lo irregular que estaba la presencia de la Iglesia católica en la ciudad. Tenía décadas de contar con muy poca, casi nula, presencia clerical, por lo que los laicos se organizaban entre ellos para mantenerse en la fe; estaban acostumbrados a tener las riendas de su religiosidad. Su carácter fronterizo representó un doble filo, ya que, si bien les era fácil cruzar al otro lado para asistir a misas y recibir los sacramentos, al mismo tiempo hizo que en la ciudad se creara una identidad religiosa de manera muy plural, con la influencia de cultos protestantes. Esta carencia de una fuerte identidad católica, el que en Tijuana no hubiera un santo patrono de la ciudad, pudo haber influido a que los habitantes buscaran su propia figura de devoción a la cual acudir en los momentos de incertidumbre e inestabilidad social. Recordemos que es en esos tiempos cuando las figuras de devoción se construyen.

De conseguir novio a conseguir papeles

La Iglesia católica no tenía un elemento de identidad en la ciudad para ofrecer a los habitantes de Tijuana. Estos se irán construyendo apenas con la llegada de los Misioneros del Espíritu Santo como encargados del vicariato apostólico de la Baja California en 1939. Así, la ciudad era terreno fértil para recibir una nueva devoción que hablara el idioma de un grueso de su población. En este sentido, David Ungerleider Kepler (1999) explica que ha habido pocos tijuanaenses que hayan echado raíz en la ciudad. Esto se ha manifestado en que no haya un templo de la Iglesia católica con el que se identifiquen por lo menos dos generaciones. El ambiente religioso se ha fomentado según el carisma del párroco, no es definido

por la devoción histórico-devocional de la figura de un santo, imagen o patrón del barrio.

Cuando llegan personas de otros estados de la República —lo cual es muy común en Tijuana por su carácter fronterizo— experimentan un vacío devocional. Aquí no hay santo oficial de la Iglesia, un santo patrono, del cual se palpe un fervor de religiosidad popular como en muchas otras entidades de México. Ante esto la gente busca otras figuras de devoción para canalizar sus plegarias, bendiciones y amparo religioso ante una figura que considere santo o milagroso. Además, no hay que perder de vista que la devoción a los *santos de la gente* se transmite principalmente por recomendación, se transmite de viva voz su poder milagroso. Así la devoción llega a pasar de una persona a otra, de un grupo a otro aumentando su fama y a su vez ganando más adeptos.

Testigos mudos

No hay fuentes escritas que me permitieran rastrear en qué momento y cómo fue que Juan Soldado pasó de ser un santo que conseguía novios y sacaba de apuros, a uno que ayudaba cruzar “al otro lado” y conseguía papeles. Lo que tengo son los exvotos de las capillas ubicadas en el panteón municipal N.º 1 de Tijuana.¹⁹ Como testigos mudos, hay dos placas, ya un poco erosionadas y con demasiadas capas de pintura encima, que aún permiten señalar los años 1968 (Imagen 1) y lo que parece ser 1965 (Imagen 2) como los primeros agradecimientos en relación con la migración. Estos dicen:

¹⁹ El artículo con autoría de Julián David Rengifo López titulado “Migración y religiosidad en Tijuana (México): El caso de Juan Soldado”, también utiliza los exvotos como fuentes.

Imagen 1. Gratitud al hermano Juan Soldado por haberme emigrado. Dora Josefa Ramírez



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 2. Juan Soldado por la emigración concedida. (Texto ilegible) 65



Fuente: Elaboración propia.

Estas dos placas son los indicios que me permiten interpretar el momento en que la devoción a Juan Soldado pasó de conseguir novios, a conseguir papeles. Hay otros tres exvotos, que, si bien no están fechados, se encuentran entre las placas que datan entre 1960-1968, por lo que se podría inferir que corresponden también a estos años.

Imagen 3. Gracias Juan Soldado por haverme [sic] concedido mi migración. Arturo Monarres



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 4. Gracias Juan Soldado por emigrarme. J. G.



Fuente: Elaboración propia.

Los años que registran las placas son coincidentes con el contexto histórico de Tijuana. En el año 1964 Estados Unidos y México deciden poner término al Programa Bracero, con lo cual, la dinámica de la ciudad tiene un cambio, creando las condiciones de posibilidad para que a Juan Soldado se le dotara de un nuevo carisma.

Las condiciones de posibilidad del nuevo carisma

El Programa Bracero comienza en 1942 como una respuesta a la necesidad que tenía Estados Unidos de cubrir la falta de mano obra en el campo, principalmente, debido a que en 1941 entró a la Segunda Guerra Mundial.²⁰ A México le venía bien este acuerdo

²⁰ Estados Unidos se había mantenido desde el inicio de la Segunda Guerra Mundial en septiembre de 1939 como país neutral, pero debido al ataque del ejército nipón a su base naval ubicada en Pearl Harbor, Hawái, el 7 de diciembre de 1941, declara la guerra al Imperio de Japón; y cuatro días después Hitler, a Estados Unidos, alegando que su ofensiva contra Japón, no es otra cosa más que pretexto para incursionar en

bilateral porque era una forma de controlar el flujo migratorio con su país vecino, el cual tenía desde tiempos del presidente Porfirio Díaz.²¹ Para los trabajadores agrícolas mexicanos, parecía una buena oportunidad para obtener contrataciones más justas, ya que antes se arreglaban de manera directa, con sus empleadores (*sistema de enganche*)²² quienes abusaban de ellos, ya que al ser ilegales no podían acudir a las autoridades con quejas por los malos tratos recibidos. Sin embargo, la realidad no fue muy distinta. Los braseros estaban sujetos a sus empleadores y a las pobres condiciones de vivienda que les proporcionaban, a pesar de que, por reglamento del programa, pagaban una cuota por alojamiento y alimentación. Además, el 10 % de su salario era retenido para su ahorro, el cual, les sería entregado cuando regresaran a México, así tendrían un pequeño capital para poderse asentarse en el país.

La realidad más cruda del programa vendría veintidós años más tarde, cuando en 1964 ambos países acuerdan terminarlo. Tijuana, al igual que otras ciudades fronterizas, se encontró con una amplia población de deportados en búsqueda de trabajo o intentando cruzar a Estados Unidos de manera ilegal. El Gobierno federal implementó ciertas medidas para tratar de mitigar el desempleo, pero estas no funcionaron como esperado.

La región fronteriza era zona libre,²³ pero este incentivo beneficiaba a empresarios en su mayoría. El Programa de Industrialización

el conflicto bélico. Ese mismo día el presidente Roosevelt decide entrar al combate contra Alemania, haciendo oficial su participación en la guerra.

²¹ En 1909 los presidentes Porfirio Díaz y William Taff firmaron un convenio para exportación de mil trabajadores para laborar en los campos de betabel (Durand, 28, p. 2007).

²² El Programa Bracero termina con el *sistema de enganche*. Transforma de manera radical el patrón migratorio, que deja atrás el esquema familiar, de larga estancia y dudosa situación legal, para convertirse en un proceso legal, masculino, de origen rural y orientado hacia el trabajo agrícola (Durand, 32, p. 2007).

²³ El establecimiento de los perímetros libres experimentales para las localidades de Tijuana y Ensenada tuvo su origen en 1933, para mitigar los efectos de la cancelación de la ley seca en Estados Unidos y la alta deportación que hubo de braseros debido al *crack* de la bolsa en el país vecino. Su creación permitió la importación de mercancías exentas del pago de impuestos, siempre y cuando estas fueran consumidas o utilizadas dentro de los territorios mencionados. En 1937 se reafirmaron con la creación de

Fronteriza [PIF]²⁴ implementado en 1965, propició la creación de maquiladoras, en las cuales se emplearon principalmente a mujeres jóvenes. Por lo tanto, el problema persistía: existía un alto número de hombres agricultores sin trabajo y sin dinero para establecerse en el país, ya que no recibieron el 10 % de su sueldo que habían estado ahorrando de manera obligatoria. Tras los reclamos de los trabajadores agrícolas, el Gobierno de Estados Unidos pagó al Gobierno mexicano una cantidad cercana a los 700 millones de dólares para la indemnización de quienes lograron probar su estancia en los campos norteamericanos, pero una década después, el Gobierno mexicano aún no había realizado el pago correspondiente (Herrera, p. 45).

A vuelo de pájaro, esta es la historia de cómo el Programa Bracero influyó en la dinámica de Tijuana y acentuó la característica de ser una ciudad de migrantes. Desde que se estableció el acuerdo en 1942, la ciudad tuvo una población flotante de trabajadores esperando ser empleados para trabajar en Estados Unidos o para cruzar de manera ilegal la frontera. Cuando un inmigrante es deportado, por lo general, intenta cruzar de nuevo un par de veces más antes de desistir, por lo que puede pasar una temporada larga en el sitio. La ciudad es uno de los principales puntos de entrada a Estados Unidos, a pesar de ser el más lejano de toda la frontera mexicana desde el sureste del país. Esto se debe a que California es el estado más rico de Estados Unidos, en el que hay muchas oportunidades para laborar, tanto en la agricultura como en los servicios.

la Zona Libre para el Territorio Norte de Baja California por un periodo de diez años. Esto fue parte del plan para la recuperación de los territorios, mejoras del drenaje, al abastecimiento de agua y edificios educativos. Se expropiaron tierras para el desarrollo agrícola en los alrededores de la ciudad y se constituyó el Distrito de Riego 12 en la zona de la Mesa (Zenteno, 1995, pp. 111-112).

²⁴ Programa de Industrialización Fronteriza [PIF]: crear nuevos empleos y elevar la calidad de vida de la población fronteriza, introducir nuevos métodos de manufactura e incorporar materia prima mexicana a los procesos de producción. Se dio la oportunidad para que empresas con capital 100 % extranjero se instalaran en la región, siempre y cuando sus productos fueran exportados (Zenteno, 1995, p. 117).

Olor de pueblo, olor de santidad

Si bien esta frase es más bien utilizada para referirse a los santos canonizados, me parece que responde a la lógica de todos los *santos de la gente*, ya sea que lleguen o no a los altares. Recordemos que una persona puede ser santa gracias a que un grupo de personas se identifica con su historia, mitificada o real, y da testimonio de que concede milagros. El que un santo persista a lo largo del tiempo es gracias a su capacidad para adaptarse al nuevo contexto al que se enfrentan los devotos.

Para el caso de Juan Soldado es muy sintomático lo que establece Peter Brown respecto a que cuando las estructuras de poder fallan en dar seguridad a su población, esta busca el amparo en una figura de devoción. Aún con todas las carencias, el Programa Bracero brindaba la certeza de un trabajo y lugar dónde vivir, de tener alimento. Al menos se tenía la ilusión de estar bajo el amparo del Gobierno. A partir de 1964 los trabajadores agrícolas, acostumbrados a tener su fuente de empleo en Estados Unidos, quedaron a la deriva. ¿A quién se podían encomendar ahora? A un santo que ya era popular en la ciudad y contaba con fama de conceder milagros: Juan Soldado. Además, la tumba del *santo de la gente* tiene la particularidad que desde ahí se ve la línea fronteriza, la tierra prometida. La devoción a Juan Soldado ya estaba bien establecida, simplemente se adaptó al nuevo contexto.

Al hablar de los atributos otorgados a una figura de devoción es importante siempre poner la mirada en sus orígenes y en los puntos de inflexión, en aquellos momentos en que se transforma. Juan Soldado tiene su primer momento cuando es el chivo expiatorio, cuando es una víctima del abuso de poder y padece de manera injusta su muerte. La población de Tijuana en ese contexto de 1938 se identificaba con esas condiciones, ya que ellos mismos se sentían víctimas del Gobierno, quien les había expropiado casinos y cantinas, dejándolos al desamparo y sin fuente de trabajo. En 1964

se reapropian de Juan Soldado para adaptarlo a las nuevas necesidades de la población: cruzar a Estados Unidos para tener trabajo, pero no solo un trabajo, sino una mejor calidad de vida y un empleo mejor remunerado de lo que se podía obtener en México.

Es importante señalar que no toda la población de Tijuana eran trabajadores buscando pasar a Estados Unidos. La ciudad tuvo un crecimiento acelerado y continuo. En su fundación en 1889, se estima que había unos 242 pobladores; para 1960 tenía 166 000 habitantes (Zenteno, 1995, pp. 105 y 114). Este incremento poblacional trajo consigo la necesidad de servicios y comercios, que fueron atendidos por personas que llegaban de otras partes del país. Gracias a que se habían mejorado las vías de comunicación, arribó más gente a la localidad, aprovechando de las oportunidades laborales que ofrecía el lugar. Estas personas posiblemente traían su propia religiosidad interiorizada desde sus lugares de origen, pero también podría ser que, al llegar, algún vecino les recomendara encomendar sus plegarias a Juan Soldado.

Juan Soldado, precursor de los patronos de los migrantes

Se puede rastrear con seguridad, gracias a los exvotos de la capilla en su tumba, que a Juan Soldado ya se le agradecía por su ayuda concedida en cuestiones relacionadas con la migración desde 1965. Yo no he podido encontrar evidencia previa a esta fecha, pero el cruce con el contexto de la ciudad me hace reafirmar, que, al menos el *boom* de peticiones en este sentido, se da en la década de los sesenta. Lo cual no descarta que desde antes se le hubieran podido hacer, dado que Tijuana desde la década de los cuarenta del siglo pasado, ha sido un punto fronterizo importante; pero no tengo elementos para hablar de ello. En cambio, me voy a detener en otras figuras de devoción a las cuales se les relaciona como patronos de los migrantes: San Toribio Romo, beato Juan Bautista

Scalabriniani y, muy recientemente, el papa Francisco ha vuelto a señalar a San José como el protector de los migrantes.

San Toribio Romo

San Toribio Romo fue canonizado por el papa Juan Pablo II dentro del marco del año del jubileo en el año 2000. Entró dentro del “paquete” de cristeros elevados a los altares, los cuales estaban encabezados por Cristóbal Magallanes. Su nombre ni siquiera se mencionó dentro de la homilía del santo padre en la misa que marcó la canonización de veinticinco mártires mexicanos. No obstante, junto con Juan Soldado, es muy nombrado en relación con los migrantes, quienes se encomiendan a él en su trayecto para cruzar la frontera.

En los atributos otorgados a estos santos cristeros está que: “Todos aceptaron libre y serenamente el martirio como testimonio de su fe, perdonando explícitamente a sus perseguidores. Fieles a Dios y a la fe católica tan arraigada en sus comunidades eclesiales a las cuales sirvieron promoviendo también su bienestar material, son hoy ejemplo para toda la Iglesia y para la sociedad mexicana en particular” (Juan Pablo II, 2000, p. 4). Hacia el final del espacio dedicado en la homilía a los cristeros, encomienda: “Que el luminoso ejemplo de Cristóbal Magallanes y compañeros mártires os ayude a un renovado empeño de fidelidad a Dios, capaz de seguir transformando la sociedad mexicana para que en ella reine la justicia, la fraternidad y la armonía entre todos” (Juan Pablo II, 2000, p. 4). En estas palabras no hay realmente un carisma otorgado a estos santos ni algún elemento con el cual un católico se pueda identificar. Si nos vamos a la hagiografía que presenta el Vaticano en su sitio de internet, no obtenemos mucho más que un parco párrafo de quince renglones que realmente lo que hace es resaltar su martirio (Toribio Romo González, www.vatican.va). Nunca, en

ninguna parte del discurso oficial desde el vaticano, se menciona a Toribio Romo como patrono de los migrantes.

Lo anterior me remota a los orígenes, a cuando fue simplemente un *santo de la gente*. El inicio de la devoción de Toribio Romo estuvo bajo el cobijo de su hermano, Román, también cura, y su familia. Fue este quien en 1948 exhumó su cuerpo sepultado en Tequila, Jalisco, para llevarlo a la capilla de Santa Ana, municipio de Jalostotitlán, lugar de su nacimiento, ubicado en Los Altos de Jalisco. Ahí promovió el culto al mártir cristero. Si bien desde un inicio tuvo adeptos, su tía, la madre Asunción, llevaba el registro de los favores y milagros concedidos, donde se puede ver que al principio no acudían a él con peticiones referentes a la migración. Asunción relata cómo le contaron que, desde los primeros minutos de su muerte, Toribio ya hacía milagros curando personas (De la Torre y Guzmán, 2010, p. 117). Fue después de su canonización en el año 2000 que tuvo su auge. Hay un relato, que nadie sabe de dónde o cuándo salió, que relata el testimonio de un migrante que llegó a Santa Ana buscando a Toribio para agradecerle por la ayuda que le brindó cuando estaba tratando de cruzar al otro lado.²⁵ Si la referencia es real o inventada, carece en sí de relevancia para el mito de que San Toribio es protector de los migrantes. Lo importante es que los devotos lo creen y lo han reapropiado para hacerlo patrono de los migrantes. De la Torre y Guzmán enuncian

²⁵ “Los relatos de esta transformación suelen contar que un hombre llamado José llegó al santuario buscando a alguien de nombre Toribio para pagar una deuda. José trató de cruzar la frontera tres veces, las mismas que lo regresaron, pero, aunque se quedó sin dinero y sin esperanzas, Dios no lo abandonó. En su último intento, se encontró con un hombre llamado Toribio que le ofreció ayudarlo a llegar al “otro lado” y encontrar empleo. Así fue como José logró entrar a Estados Unidos. Una vez que alcanzó su sueño, le preguntó a su benefactor quién era y cómo se lo podía agradecer, y este le respondió: “Soy Toribio, si me buscas, cualquiera que viva en Santa Ana de Guadalupe me conoce”. Dos años después, José fue a Santa Ana para darle las gracias. Cuando preguntó por él, los habitantes del pueblo respondieron que ahí no había ningún Toribio excepto por “el padre Toribio, que descansa en la capilla”. Al entrar, José vio la foto de Toribio, sus restos en el altar y algunas de sus ropas ensangrentadas en escaparates, y reconoció que era el mismo que le había ayudado (De la Torre y Levitt, 2017, p. 113).

que “santo Toribio Romo es santo, porque tanto él como los alteños viven su propio martirio. La migración se vive como un vía crucis, y el martirio de Toribio se engarza con el sufrimiento cotidiano de miles de mexicanos que viven de la migración a los Estados Unidos” (De la Torre y Guzmán, 2010, p. 24).

El contexto de San Toribio también es sintomático de la devoción. Santa Ana de Guadalupe está en Los Altos de Jalisco, región portadora de muchos migrantes a Estados Unidos. En el 2000, Jalisco era la cuarta entidad federativa con mayor población migrante hacia el país vecino del norte y se estima que la mitad de la población en edad laboral de Jalostotitlán vive “del otro lado” (De la Torre y Levit, 2017, p. 141). Dado este entorno, es que también algunos se encomiendan al padre Magallanes²⁶ como santo de los *polleros*. Así es como los *santos de la gente* emergen dentro de una comunidad, son devociones locales. Puede que se queden así, pero las que alcanzan una fama taumatúrgica amplia crecen a ser regionales, luego nacionales hasta llegar a ser transfronterizas. Este es el caso del cristero Toribio, que ya cuenta con su propio templo en Tijuana y otras ciudades de Estados Unidos.

Beato Juan Bautista Scalabrini

El italiano parecía ser quien se perfilaba para ser el santo-patrono oficial de los migrantes, ya que su hagiografía resalta que, en vida, tan pronto como la década de los ochenta del siglo XIX, ya se había percatado de la importancia del fenómeno migratorio. No conforme con solo hacer conciencia de ello, tomó acciones para ayudar. La hagiografía ubicada en el sitio de internet del Vaticano (más extensa que la de san Toribio), resalta su trabajo episcopal enfocado a los migrantes italianos:

²⁶ Para conocer más sobre la devoción al padre Magallanes, consultar los trabajos de Amílcar Carpio Pérez.

El 28 de noviembre de 1887, fundó la congregación de los Misioneros de San Carlos (Escalabrinianos), aprobada por León XIII, para proporcionar asistencia religiosa, moral, social y legal a los emigrantes. Impulsó a santa Francisca Javier Cabrini, la madre de los emigrantes, a partir rumbo a América del Norte en 1889 para encargarse de los niños, los huérfanos y los enfermos italianos. Él mismo fundó, el 25 de octubre de 1895, la congregación de Hermanas Misioneras de San Carlos Borromeo (Escalabrinianas), para ayudar a los niños, a los huérfanos y a los enfermos migrantes. De sus enseñanzas nacieron en 1961 las Misioneras Seglares Escalabrinianas. (Juan Bautista Scalabrini, www.vatican.va)

A pesar de que la figura del beato Juan Bautista no ha logrado posicionarse como patrono de los migrantes, los misioneros scalabrinianos están a cargo hoy en día de la Casa del Migrante Tijuana AC, así como del centro Scalabrini de Formación para Migrantes [CESFOM], además de que forman parte de la Coalición Pro Defensa del Migrante.

San José

San José es patrono de la Iglesia,²⁷ también de la familia, carpinteros, artesanos, trabajadores, niños, de la buena muerte, emigrantes y viajeros. Este último patronazgo no es muy difundido, tal vez porque queda matizado entre tantos otros con los que la figura de José tiene una relación directa, como la familia o los carpinteros. También hay quienes lo consideran patrono de las familias por adopción, al él ser padre por adopción.

Recientemente, con la carta apostólica *Patris Corde*, con motivo del 150 aniversario de la declaración de San José como patrono de la Iglesia Universal, el papa Francisco resalta en el documento la

²⁷ El 8 de diciembre de 1870, el papa beato Pío IX proclamó a San José como patrono de la Iglesia católica mediante el decreto *Quemadmodum Deus*.

cualidad de San José como patrono de los migrantes al haber sido su propia familia migrante.

El Evangelio no da ninguna información sobre el tiempo en que María, José y el Niño permanecieron en Egipto. Sin embargo, lo que es cierto es que habrán tenido necesidad de comer, de encontrar una casa, un trabajo. No hace falta mucha imaginación para llenar el silencio del Evangelio a este respecto. La Sagrada Familia tuvo que afrontar problemas concretos como todas las demás familias, como muchos de nuestros hermanos y hermanas migrantes que incluso hoy arriesgan sus vidas forzados por las adversidades y el hambre. A este respecto, creo que san José sea realmente un santo patrono especial para todos aquellos que tienen que dejar su tierra a causa de la guerra, el odio, la persecución y la miseria. (Francisco, 2020, p. 8)

Debo confesar que no me ha sido posible ubicar de la fecha en que se empezó a señalar a San José como patrono de los migrantes. A pesar de que fue establecido por Francisco el año de San José del 8 de diciembre de 2020 al 8 de diciembre de 2021, resaltando su importancia para la Iglesia, no hay información suficiente que lo profile como figura de devoción para los migrantes. Lo que me queda es interpretar el silencio de las fuentes y decir que San José no es en realidad identificado por los migrantes como su protector, carece de *olor de pueblo* para este carisma.

Ninguna de las tres figuras de devoción mencionadas en este apartado, tenían el culto con el que contaba Juan Soldado en la década de los sesenta del siglo XX, que es cuando se le reapropia como patrono de los migrantes. Todos tienen su auge posteriormente. Podríamos decir que, si bien el fenómeno de la migración no era nuevo para México en 1964, las condiciones de precariedad de la migración apenas empezaban su curso, así como el número de población mexicana que llegaría a Tijuana buscando infiltrarse por la línea fronteriza hacia Estados Unidos de manera ilegal. En esta década, el culto a Toribio Romo era muy regional y parecería que no predominaba un carácter migratorio, a pesar de que ahora

se le reconoce mucho como patrono de los migrantes. Habría que consultar el cuaderno de su tía, la madre Asunción, con el registro de los agradecimientos, para poder confirmar esta hipótesis.

Los santos emergen lejos de las parroquias y del episcopado, nacen entre *la gente* que busca ayuda, amparo, esperanza y encuentra en la figura de devoción, la promesa de que todo saldrá bien. Los milagros concedidos por los *santos de la gente* son la prueba de ello. Por lo general hay una identificación con la figura a la que le rezan (Weinstein y Bell, 1986). Este espejo entre santo y devoto refleja el sentir y la percepción de la sociedad en la que se encuentra inmerso el culto. Si la devoción ha de persistir en el tiempo, se debe adaptar a las nuevas condiciones de vida de los devotos, quienes se reapropian del *santo de la gente*, para seguir encomendado sus plegarias a él. En el caso de Juan Soldado, esto es lo que sucede: los migrantes se reapropian de él para hacerlo su protector, tal vez, porque también fue un migrante en Tijuana, ya que era de Oaxaca y ese pedazo de información es un dato que al menos algunos de ellos saben.

Apuntes finales

De acuerdo con el *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020* (ONU Migración, 2020), México ocupa el segundo lugar a nivel mundial de los países con mayor índice de migración y Estados Unidos es su principal destino, con un total de 10 853 105 personas que llegan a cruzar la frontera. Lo que faltaría calcular, y tal vez es más complejo de hacerlo, es la gente que intenta hacerlo y no lo logra. Con estas cifras no es de extrañar que se tenga más de un santo patrono de los migrantes... y polleros. Sin embargo, me aventuro a decir que el primero que obtuvo esta función fue Juan Soldado. Las condiciones de Tijuana como ciudad fronteriza, con mucha población flotante, y receptora de un gran número de deportados al término del acuerdo del Programa Bracero en 1964, la

hizo una tierra fértil para que Juan Soldado pasara de conseguir novios a conseguir papeles.

Hay un dato que también es sintomático y que no he mencionado hasta este momento, y es que en ese mismo año de 1964 el papa Paulo VI emite la bula *Pro Apostolico Munere* con la cual, Tijuana es erigida como diócesis. Esto nos indica que la ciudad ya era un centro importante para el catolicismo, ya no tenía la situación precaria que tenía en 1938 cuando se le empieza a rezar a Juan Soldado. Para que un territorio eclesiástico, sea designado como diócesis, se toma en cuenta que el número de católicos, sacerdotes, sitios religiosos (templos, capillas, escuelas, etcétera) sea lo suficientemente grande. Además, se evalúan los recursos económicos que tendría el obispo para realizar las obras necesarias.

Ahora, no está de más recordar que Juan Soldado es un *santo de la gente* no reconocido por la jerarquía eclesiástica y que nunca lo podrá ser debido a que carece de una vida ejemplar en los estándares de la Santa Sede. Sin embargo, y a pesar de que la Iglesia católica ya estaba bien establecida en Tijuana para la década de los sesenta del siglo XX, fue él quien inspiró los rezos en los habitantes más necesitados del momento. Los ritos en torno al culto de Juan Soldado no se modificaron, aún hoy se pueden ver las piedras que vienen y van en los altares de la tumba y la capillita del panteón municipal N.º 1. Su hagiografía de chivo expiatorio también se conserva, solo que ahora se le invoca con otro propósito y para cubrir otras necesidades. A pesar de que de que la Iglesia institución ya tenía una presencia sólida en la ciudad, no pudo cambiar esto, ni impedirlo. Tampoco tuvo la capacidad de introducir un santo sí canonizado que pudiera cumplir con las necesidades de un sector de la población.

La santidad canonizada se hace desde el Vaticano por medio de un largo y costoso proceso, pero la *santidad de la gente*, se hace de manera local y de forma inmediata, no se necesita más que fama taumatúrgica y un carisma con lo que se identifique el devoto. Inmersos en la *monolatría* de Nuttini, la realidad es que a los devotos

poco les importa si el santo al que le rezan está canonizado o no, lo que importa para ellos es que les haga milagros. Y en eso, Juan Soldado tiene una reputación que lo distingue, avalado por exvotos y testimonios de devotos durante décadas. No necesita más.

Bibliografía

Alarcón, Rafael, y Cárdenas Montaña, Macrina. (2013). Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, (41), 241-258.

Archivo de la Diócesis de Tijuana [ADT], Vicariato Apostólico (1933-1938), foja 10.

Archivo General de la Nación [AGN], Lázaro Cárdenas del Río, caja 0381, exp. 432/381, foja 194.

Archivo General de la Nación [AGN], Lázaro Cárdenas del Río, caja 009, exp. 133.2/45, foja 5.

Archivo General de la Nación [AGN], Lázaro Cárdenas del Río, Caja 0777. 541.1/104, foja 25.

Archivo General de la Nación [AGN], Lázaro Cárdenas del Río, caja 0777. 541.1/104, fojas 36-37.

Archivo General de la Nación [AGN], Lázaro Cárdenas del Río, caja 0777. 541.1/104, foja 9.

Arias, Patricia, y Durand, Jorge. (2009). Migración y devociones transfronterizas. *Migración y desarrollo*, primer semestre, 5-26.

Blancarte, Roberto. (1992). *Historia de la Iglesia católica en México*. México: El colegio mexiquense / FCE.

Bourdieu, Pierre. (2007). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bringas Rábago, Nora L., y Woo Morales, Ofelia. (1992). Población flotante: tipología de visitantes en Tijuana. *Estudios Fronterizos*, (27), 135-165.

Brown, Peter. (1981). *The cult of the saints*. United States: The University of Chicago Press.

Carpio Pérez, Amílcar. (2013). Mártir, santo y ¿pollero? Origen de una devoción. En *Simposio bianual de la CEHILA: Experiencia religiosa e identidades en América Latina, Cuernavaca, México, octubre 2008*. San José, Costa Rica: Editorial DEI.

Carvajal, Mario. (2006). *Juan Soldado. La verdad y el mito*. México: Carvajal editores.

Cunningham, Lawrence S. (2005). *A Brief History of Saints*. United States: Blackwell Publishing.

De Certeau, Michel. (1993). *La escritura de la Historia*. México: UIA / ITESO.

De la Torre, Renée, y Guzmán Mundo, Fernando. (2010). De mártir de Los Altos a santo de los emigrantes. *Estudios del Hombre. Serie Antropología. Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, (25), 107-127.

De la Torre Castellanos, Renée, y Levitt, Peggy. (2017). Religión y reescalamiento: ¿cómo santo Toribio colocó a Santa Ana en el mapa transnacional religioso? *Desacato*, (55), 128-151.

Días Castro, Olga Vicenta. (2000). La leyenda de Juan Soldado. *Fundadores*, 14, 12.

Durand, Jorge. (2007). El Programa Bracero (1942-1964). Un balance crítico. *Migración y desarrollo*, (9), 27-43.

González Pérez, Cándido, y Reynoso Rábago, Alfonso. (2011). Juan Soldado, protector sobrenatural de los migrantes. *Revista de FAEEBA*, (35), 217-228.

Griffith, James S. (2003). Juan Soldado. A Victim Who Won't Stay Down. En James S. Griffith, *Folk Saints of the borderlands*. United States: Rio Nuevo Publishers.

Herrera Robles, Luis Alfonso. (2010). Historias de braceros: olvido y abandono en el norte de México. *Guaraguao*, (34), 38-50.

Hocart, Arthur M. (1985). *Mito, ritual y costumbre. Ensayos heterodoxos*. España: Siglo Veintiuno Editores.

Joy, Lorenzo. (2004). *Las primeras iglesias de Tijuana*. México: s. e.

Joy, Lorenzo. (2010). *José Rosendo Núñez. Párroco de Tijuana. 1929-1935 tiempos posconflicto cristero*. México: Imprenta Cibrián.

Leatham, Miguel C. (1996). La religión "práctica" y el reclutamiento de campesinos a movimientos religiosos en Latinoamérica. *Iztapalapa*, 39, 93-108.

Licón Enríquez, Dora Elvia. (2008). La Iglesia católica en Baja California. Péndulo entre misión y diócesis. *Frontera Norte*, 039, 7-35.

Martínez, Juan Manuel. (1989). ¿Qué quieres ser? 11 de julio de 1989 centenario de Tijuana. México: El autor.

Molina Hernández, José Luis, y Hernández Hernández, Alberto. (2002). Evolución del campo religioso cristiano no católico en Baja California. En Catalina Velázquez Morales (coord.), *Baja*

California. Un presente con historia. [Tomo II]. México: Universidad Autónoma de Baja California.

Nutini, Hugo H. (1989). Sincretismo y aculturación en la mentalidad mágico-religiosa popular mexicana. *L'uomo società tradizione sviluppo, II* (1), 110.

Rengifo López, Julián David. (2021). Migración y religiosidad en Tijuana (México): El caso de Juan Soldado. *Sociedad y Religión*, (57), 1-27.

Rivera Delgado, José Gabriel, y Saldaña Rico, José. (2000). Religiosidad popular en Tijuana. El culto a Juan Soldado. *Calafia, X* (5), 14-24.

Rivera Espinosa, Ramón. (2017). Juan soldado. Mito religioso fronterizo. *Revista estudios*, (34), 1-18.

Rubial García, Antonio. (1990). *La santidad controvertida*. México: UNAM / FCE.

Ungerleider Kepler, David. (1999). La religiosidad popular en Tijuana: la devoción a Juan Soldado. *El Bordo*, (4), 89-95.

Vanderwwood, Paul. (2001), Field notes and reflections. *The journal of the Southwest*, (4), 717-727.

Vanderwood, Paul J. (2006). *Juan Soldado. Rapist, Murderer, Martyr, Saint*. United States: Duke University Press.

Vanderwood, Paul. (2010). *Satan's Playground*. United States: Duke University Press.

Velázquez Morales, Catalina. (2002). Sujeción administrativa de Baja California al proyecto nacional, 1915-1952. En Catalina Velázquez Morales (coord.), *Baja California. Un presente con historia.* [Tomo II]. México: Universidad Autónoma de Baja California.

Valenzuela Arce, José Manuel. (1992). Por los milagros recibimos. Religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado. En José Manuel Valenzuela Arce (comp.), *Entre la magia y la historia*. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Vauchez, André. (2005). *Sainthood in the later Middle Ages*. United Kingdom: Cambridge University Press.

Weinstein, Donald, y Bell Rudolph M. (1986). *Saints & Society*. United States: The University of Chicago Press.

Zenteno Quintero, René Martín. (1995). Del rancho de la Tía Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México. *Estudios demográficos y urbanos*, (28), 105-132.

Francisco. (8 de diciembre de 2020). *Patris Corde*. https://www.vatican.va/content/francesco/es/apost_letters/documents/papa-francesco-lettera-ap_20201208_patris-corde.html

Juan Bautistas Scalabrini (1839-1905). https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_19971109_scalabrini_sp.html

Juan Pablo II. (Domingo 21 de mayo de 2000). *Canonización de 27 santos mexicanos. Homilía del santo padre Juan Pablo II*. https://www.vatican.va/content/john-paul-ii/es/homilies/2000/documents/hf_jp-ii_hom_20000521_canonizations.html Toribio Romo González. https://www.vatican.va/news_services/liturgy/saints/ns_lit_doc_20000521_romo-gonzalez_sp.html

ONU Migración [OMI]. (2020). *Informe sobre las migraciones en el mundo 2020*. <https://worldmigrationreport.iom.int/wmr-2020-interactive/?lang=ES>

San Ysidro Border Press. (11 de noviembre de 1938). Abajo Frontera, "Across the Border". Primera plana.

Joe Pazen. (15 de febrero de 1938). 6 Shots as Mob Seeks Tijuana Slayer. *San Diego Evening Tribune*, primera plana.

San Diego Evening Tribune. (14 de febrero de 1938). Fiend Slays Tijuana Girl. Primera plana.

San Diego Evening Tribune. (16 de febrero de 1938). Tijuana Tense as Rioters Jailed. Primera plana.

Daily Calexico Chronicle. (15 de febrero de 1938). Tijuana Mob Burns City Hall. Primera plana.

Los Angeles Times. (16 de febrero de 1938). Troops Slay Three in Tijuana Riot; Guns Guard Girl Killer from Lynch Mob. Primera plana.

San Diego Evening Tribune. (16 de febrero de 1938). Tijuana Tense as 40 Jailed. *Daily Calexico Chronicle*. (16 de febrero de 1938). Armed Agrarians Reinforce Federal Troops at Tijuana. Primera plana.

Los Angeles Times. (17 de febrero de 1938). Thirty-two Held at Tijuana in Lynching Mob Roundup, p. 3 *Daily Calexico Chronicle*. (17 de febrero de 1938). Confessed Slayer of Small Girl at Tijuana Executed. Primera plana.

Los Angeles Times. (18 de febrero de 1938). Tijuana Girl Killer Executed, p. 6.

San Diego Evening Tribune. (17 de febrero de 1938). Troops Shoot Tijuana Slayer. Primera plana.

San Diego Evening Tribune. (16 de noviembre de 1938). Hundreds of Señoritas Pray for Soul of Soldier Executed for Fiend Murder. Primera plana.

Hospitalidad, dignidad y fe

La Iniciativa Kino para la Frontera

Yves Bernardo Roger Solis Nicot

Introducción

Desde hace varios años he reflexionado con otros colegas sobre las limitaciones de los estudios migratorios y concluimos que no pueden reducirse a nociones como pobreza, marginación, discriminación y exclusión, aspectos que los circunscriben a una definición fundamentalmente económica. Los estudios migratorios también deben tener en cuenta los problemas psicológicos, emocionales y los cambios que estos últimos producen en la vida cotidiana, en la fe, esperanza y religiosidad de las diferentes poblaciones.¹ En este artículo, como parte del esfuerzo de la Comisión de Estudios de la Historia de la Iglesia en América Latina y el Caribe [CEHILA], he decidido enfocar mi reflexión en el análisis de una de las Organizaciones Basadas en la Fe [OBF] que acompaña a los migrantes centroamericanos y mexicanos en su cruce hacia los Estados Unidos: la Iniciativa Kino para la Frontera / Kino Border

¹ En relación con lo anterior, el Dr. Amilcar Carpio y yo organizamos una serie de reuniones que permitieron la publicación de la obra *Religión y Migración* (Universidad Iberoamericana, 2018). Fue en este espacio que reforzamos la idea de abrir los estudios migratorios a aspectos de fe y religiosidad.

Initiative [IKF / KBI]. Esta es binacional, transprovincial, existe legalmente en dos países y se encuentra vinculada con el Servicio Jesuita a Migrantes [SJM] de México, organizado en la Red Jesuita con Migrantes Latinoamérica y el Caribe [RJM-LAC], también con el Jesuit Refugee Service de Estados Unidos [JRS / USA] y con el Servicio Jesuita a Refugiados [SJR]. La Iniciativa se ubica en la subregión Centroamérica y Norteamérica de la Red Jesuita con Migrantes [RJM CA&NA]. Se trata de una sola iniciativa compuesta por dos organizaciones gemelas, organizadas en ambos lados de la frontera la frontera.²

Asimismo, esta investigación ha sido planteada desde la netnografía, ya que por el contexto de la pandemia de coronavirus ha sido complicado ir a la frontera norte. No obstante, reconozco que para posteriores estudios de este fenómeno será necesaria una vivencia y experiencia de campo. Sin embargo, en este momento de la reflexión —y a nivel metodológico— el acercamiento se construye con lo que ha proyectado la IKF / KBI a través de sus redes. Es decir, no he recurrido en esta primera etapa a entrevistas y encuentros con migrantes ni con los diferentes directivos o administrativos de la IKF / KBI, sino que se trata de un acercamiento a la parte pública-digital de la Iniciativa. En este sentido, la etnografía digital trabaja el sitio Web de la IKF / KBI, los reportes anuales de la organización y las publicaciones de la cuenta de Instagram.

Con el fin de lograr este objetivo, el artículo tendrá tres momentos. En el primero plantearé el contexto, la importancia de la frontera y, en particular, el caso de Nogales (se explicará más adelante). En el segundo presentaré la netnografía, el análisis de la producción digital de la IKF / KBI. Finalmente, en el tercero, llevaré una reflexión en torno a las devociones promovidas por las personas morales, en este caso la figura de Eusebio Francisco Kino,

² Usaré las siglas IKF / KBI cuando haga referencia a la Iniciativa en su conjunto; IKF cuando hable de la Iniciativa Kino para la Frontera; y KBI cuando haga referencia a la Kino Border Initiative (del lado de Estados Unidos).

cuyas virtudes heroicas fueron reconocidas por el papa Francisco en 2020³ y quien dio su nombre a la iniciativa.

Fronteras: una reflexión desde lo estructural

El tema de las fronteras y las desigualdades económicas, sociales y políticas en territorios que históricamente han compartido un mismo bagaje cultural ha sido de gran interés en México, Corea, Alemania y otros países en los cuales las diferencias estructurales son visibles. A propósito de lo planteado me enfocaré en tres autores: Robert Wright, historiador, miembro de la CEHILA, quien desde su tesis doctoral ha reflexionado sobre el caso de Laredo y Nuevo Laredo. Su estudio se centra en el siglo XIX, y nos ofrece pistas para entender las dinámicas migratorias históricas y las devociones populares que siguen presentes en ambos lados de la frontera; Daron Acemoglu, economista, y James Robinson, economista y politólogo, entablan en su libro *Why Nations fail* (2013) una reflexión en torno a los orígenes del poder, de la prosperidad y de la pobreza. Además, retoman como un caso fundamental la frontera México-Estados Unidos y, en particular, el caso que aquí interesa: Nogales.

Más que un tema cultural es claro que hay un sesgo institucional enorme. El mal funcionamiento de las instituciones, sobre todo del lado mexicano, pero también del lado norteamericano, explica gran parte del sufrimiento de los migrantes. Las instituciones locales cuentan, por eso, iniciativas transfronterizas promovidas por las OBF son fundamentales, al ofrecer una alternativa institucional virtuosa a las deficientes instituciones del Estado mexicano y la violencia de las instituciones vinculadas con el control fronterizo en Estados Unidos.

³ El reconocimiento de las virtudes heroicas es el primer paso para iniciar un proceso de canonización.

En relación con lo anterior, un ejemplo notable es la IKF / KBI, fundada en 2009 sobre una base binacional de cada lado de la frontera en Nogales, Arizona, Estados Unidos y Nogales, Sonora, México (Iniciativa, 2009). Como ya había establecido, se trata de una sola iniciativa, pero dos organizaciones fueron creadas: una la KBI en Estados Unidos y la otra la IKF, en México. Cada una fue constituida legalmente de acuerdo a la legislación de su país y, por la tanto, es capaz de recibir donativos de su lado de la frontera. Por ello la IKF / KBI comparte una misión que se ha modificado a lo largo de los años. Inicialmente, como lo plantea en 2013, su misión era “ser una presencia humanizadora en la frontera entre los Estados Unidos y México y fomentar la solidaridad binacional respecto de la problemática de la migración” (Iniciativa, 2009). Ahora bien, en 2017, la iniciativa entró en una nueva autodefinición:

Promover políticas migratorias y en las fronteras de EE. UU. / México que respeten la dignidad de las personas y una cultura de solidaridad binacional mediante:

- La ayuda humanitaria directa y el acompañamiento a los y las migrantes.
- La educación social y pastoral en las comunidades de ambos lados de la frontera.
- La participación en redes de colaboración en la investigación e incidencia para la transformación de políticas migratorias locales, regionales, y nacionales. (Iniciativa, 2017, p. 3)

Teniendo esto en cuenta, el caso de Nogales es muy interesante para reflexionar sobre la idea de nación y de fronteras. En 2012, Daron Acemoglu y James Robinson inician su investigación sobre por qué fracasan las naciones con el caso Nogales: “Tan cerca y, sin embargo, tan diferente” (p. 7). La idea principal de Acemoglu y Robinson es mostrar cómo cultural, religiosa y geográficamente, así como a nivel climático, ambos Nogales son similares. Entonces, si esto es cierto, ¿por qué sus realidades económicas y políticas son

tan diferentes? ¿Qué puede explicar la tremenda diferencia entre Nogales, Sonora y Nogales, Arizona? Para ambos autores, la cuestión tiene que ver con la organización política, el papel que juegan los Gobiernos (incluso a nivel local), la fortaleza de una institución sólida, un sistema legal que brinda certidumbre a los empresarios y leyes que históricamente han sido aplicadas en el país. En sus palabras:

¿Cómo pueden ser tan diferentes las dos mitades de lo que es esencialmente la misma ciudad? No hay diferencia en la geografía, el clima o los tipos de enfermedades que prevalecen en el área, ya que los gérmenes no enfrentan restricciones para cruzar de ida y vuelta entre los Estados Unidos y México. Por supuesto, las condiciones de salud son muy diferentes, pero esto no tiene nada que ver con el entorno de la enfermedad; es porque la gente al sur de la frontera vive en condiciones sanitarias inferiores y carece de una atención sanitaria digna. (Acemoglu y Robinson, 2012, p. 7)

Sus cuestionamientos son fundamentales para mí. Por ejemplo: “¿Por qué las instituciones de los Estados Unidos permiten condiciones de éxito económico que las instituciones de México y del resto de América Latina no pueden propiciar?” (Acemoglu y Robinson, 2012, p. 9). Es por esto que considero que una gran transformación política tiene que ser promovida, al menos por los estados que asuman su base cristiana. En general, hay una explicación histórica de las grandes diferencias fundadas entre América Latina y la América anglosajona: radica en la forma en que se formaron las diferentes sociedades durante el período colonial temprano. Entonces se produjo una divergencia institucional, con implicaciones que perduran hasta el día de hoy” (Acemoglu y Robinson, 2012, p. 9). Por tanto, la idea aquí no es quedarse en un plano histórico. Me surgen dos preguntas: ¿Cómo las OBF llevan consigo una idea de organización política cristiana? y ¿La promoción de las virtudes cristianas podría provocar un cambio de las realidades hacia el 2030 o 2040?

Por todo lo anterior, el estudio de las ciudades gemelas que están en ambos lados de la frontera entre Estados Unidos y México ofrece un terreno fértil para la presente reflexión. Además, el caso de los dos Nogales no es el único y revela un patrón que permite entender las diferencias estructurales que parecen fomentar situaciones de desigualdades y violencia que solo iniciativas binacionales podrían remediar. En efecto, en 2002 el historiador y teólogo Robert Wright ofrecía una reflexión que mostraba lo complejo del entramado entre Texas, Coahuila, Nuevo León y Nuevo Santander / Tamaulipas. Una de las principales aportaciones del Dr. Wright es mostrar que las dinámicas católicas en lo que era en este entonces la parte septentrional de Nueva España y luego de México no se pueden limitar al actuar misionario de los franciscanos. Es importante tomar en cuenta las iniciativas diocesanas que se fueron dando simultáneamente. Existía también una presencia católica, minoritaria en las trece colonias inglesas. Para finales del siglo XVIII el número total de católicos en esas colonias era de aproximadamente veintiún mil quinientos, a los cuales habría que agregar tres mil esclavos de Maryland, quienes se asumían también como católicos (Wright, 2002, p. 15).

En comparación, en todo el norte novohispano que devendría el suroeste de los Estados Unidos y así su territorio fronterizo con México, la población católica era similar y contaba con aproximadamente veintitrés mil personas (Wright, 2002, p. 16). En esas tierras se fueron creando estructuras eclesiales locales además de las misiones, que no se pueden olvidar al estudiar los procesos contemporáneos migratorios. Por lo mismo, el análisis de Wright es muy importante para entender que el modelo religioso establecido ha sido y sigue siendo un modelo mixto, un modelo de frontera, de periferia.

En un período de poco más de un siglo, tres distritos fuertes de asentamiento católico hispano extendido con múltiples instituciones de la Iglesia (misiones, parroquias, capellanes militares) se habían

desarrollado dentro del territorio del Texas contemporáneo: el distrito de El Paso en el extremo oeste de Texas, el distrito de San Antonio en el centro sur de Texas y el distrito del Bajo Río Grande en el sur profundo de Texas. (Wright, 2002, p. 21)

Entonces, el modelo misionero católico no ha sido único, misiones y lógicas diocesanas han convivido. Sin embargo, no quiero aquí retomar el análisis histórico, sino hacer visible que las zonas fronterizas católicas han tenido siempre una tensión permanente para la atención espiritual de los hispanos. Durante mucho tiempo, eran sacerdotes de la diócesis de Guadalajara y luego de Linares (Nuevo León) quienes, con la ayuda de los misioneros franciscanos, atendían las necesidades espirituales de los católicos texanos, quienes pertenecían a la misma diócesis. Para fines del siglo XIX, el número de sacerdotes locales fue aumentando y varios se formaron fueron en el seminario de Monterrey. Volviendo a Wright:

Esta realidad histórica marca un fuerte contraste con la imagen estándar centrada en las misiones de una Iglesia que estaría en vía de desaparición en el suroeste de los Estados Unidos. No solo había un número cada vez mayor de asentamientos hispanos, ya sea que se desarrollaron de las misiones secularizadas ya existentes o que fueran creaciones independientes, [y sin importar el modelo] cada asentamiento tenía al menos un sacerdote [hispano]. (Wright, 2002, p. 23)

Durante el siglo XIX, la situación política de México vino a romper este vínculo entre el clero hispano en Texas y los seminarios mexicanos. Los primeros años del México independiente, en los territorios de las actuales Texas y Arizona marcaron una transformación radical de contexto:

Las tensiones políticas y económicas en el México independiente debilitaron por un tiempo el liderazgo de la Iglesia católica en la parte norte de las diócesis de Nuevo León y Durango, aunado a los ataques de los nativos americanos y los desastres naturales; se dio un impacto negativo a las finanzas de la Iglesia católica en el actual territorio

de Texas. Una marea creciente de inmigrantes extranjeros, en su mayoría anglosajones, quienes no eran católicos (a pesar de que legalmente era un requisito en Texas, asumirse como católico para poder vivir allá) fluyó hacia el Departamento de Texas y pronto se convirtió en el grupo dominante al este del río Guadalupe. Por estas razones y más, la Iglesia católica hispana en la frontera cambió de tener un patrón de crecimiento constante a sufrir por una difícil autopreservación. (Wright, 2002, p. 25)

Entonces, algo interesante es darse cuenta de que esa historia, esta diversidad del mundo religioso, es una muestra de la fe religiosa que sostuvo tanto a los fieles como a los clérigos. “Esa fe fue expresada y alimentada por celebraciones públicas y privadas en las iglesias, capillas, hogares, negocios, e imágenes religiosas y memoriales presentes en los caminos” (Wright, 2002, p. 27). También para Robert Wright la diversidad de creencias en las comunidades hispánicas ha sufrido de la misma miopía académica que la historia de la Iglesia católica hispana durante el periodo novohispano o mexicano temprano. En demasiadas ocasiones se asume que la imagen de la Virgen de Guadalupe y la confraternidad de los Penitentes son lo que dominan en las devociones del norte de la frontera. Sin embargo, para Wright la realidad es mucho más rica y es una clara muestra de la diversidad que se ha mantenido en la realidad de la frontera suroeste de los Estados Unidos y noroeste de México. De hecho, a pesar de que a partir de 1840 los representantes de la Iglesia católica en los Estados Unidos empezaron a controlar la vida de la Iglesia católica en la parte oriental de Texas: “A lo largo del Río Grande, ahora reclamado por la República de Texas, pero todavía firmemente controlado por México, la Iglesia mexicana severamente atada de alguna manera continuó brindando un ministerio casi continuo a la mayoría de los asentamientos” (Wright, 2002, p. 31). Por lo cual reitero que es fundamental para esta reflexión entender lo complejo que es este tejido sociocultural. En este sentido, el caso de Texas es muy similar con el de Arizona u otras zonas de la frontera norte, un

complejo entramado de espacios que han compartido historia, cultura, pero que a raíz de su pertenencia en un Estado u en otro han tenido un desarrollo tan divergente. Los casos de Nuevo Laredo / Laredo, las dos Nogales, Tijuana / San Diego son una muestra de la compleja realidad de las ciudades gemelas. Es en este marco que nace la IKF / KBI, en cada una de las ciudades gemelas de Nogales, en ambos lados de la frontera.

La Iniciativa Kino para la Frontera: un acercamiento desde la netnografía

La IKF / KBI es una respuesta binacional que nace de una iniciativa religiosa. En otro artículo reflexioné sobre el carácter universal de la Iglesia católica y sobre las posibilidades que eso ofrece a las OBF para rebasar las limitaciones de los estados y trascender los límites nacionales. Es por ello que veo en esta iniciativa una muestra de la posibilidad cristiana de involucrarse en la esfera política. Así mismo, considero que se abre un camino especial para los cristianos católicos, desde la identidad global de la institución católica, en tanto que actor político, una posibilidad de actuar sobre una base universal, de manera transnacional y transreligiosa para promover la paz universal.

Para la Iglesia, en particular con Francisco,⁴ la propuesta supera las lógicas nacionales, va más allá de las fronteras. La Iglesia católica tiene la posibilidad de promover trabajos que trascienden las organizaciones provinciales de los Institutos de Vida Consagrada y las Sociedades de Vida Apostólica y plantea una solución regional, primero, y después global. Ya lo había expresado el

⁴ La preocupación por los migrantes a nivel institucional nació antes de la Primera Guerra Mundial, pero se formalizó durante el periodo de entreguerras. Durante sus pontificados Juan Pablo II y Benedicto XV incluyeron las transformaciones del fenómeno. Francisco realizó las últimas modificaciones para atenderlo con nuevas facetas, multiculturales y transreligiosas.

pontificio consejo para la pastoral de los emigrantes e itinerantes durante el pontificado de Juan Pablo II:

Ante un fenómeno migratorio tan generalizado, y con aspectos profundamente distintos respecto al pasado, de poco servirían políticas limitadas únicamente al ámbito nacional. Ningún país puede pensar hoy en solucionar por sí solo los problemas migratorios. Más ineficaces aún resultarían las políticas meramente restrictivas que, a su vez, producirían efectos todavía más negativos, con el peligro de aumentar las entradas ilegales e incluso de favorecer la actividad de organizaciones criminales. (Erga, 2004, p. 7)

Algunas de las iniciativas más exitosas ya funcionaban así desde los años ochenta, como el SJR, que evolucionó a la par de la transformación del propio proceso migratorio y, en los años noventa, sin olvidar a los “refugiados tradicionales”, se convirtió en la RJM-LAC. (Sistema Universitario Jesuita, 2022). La IKF / KBI es justamente parte de este esfuerzo. Por eso hay que entender también el contexto propio del actuar jesuita. En el caso de las organizaciones jesuitas, una fecha clave fue la 35.^a Congregación General, en 2008, “que puso énfasis en los nuevos desafíos globales los cuales exigen a la Compañía de Jesús ‘actuar como un cuerpo universal con una misión universal’” (Justice in Mining, 2022). La misión universal va más allá de la Institución y muchas OBF buscan crear redes que no se limiten a atender uno u otro grupo, ofrezcan una alternativa real a las lógicas nacionales y empujen los límites de las fronteras.

Por consiguiente, las respuestas de los grupos religiosos a la migración han sido amplias, tanto en el mundo católico como en el protestante. Hay varias OBF no gubernamentales y religiosas que brindan servicios a los migrantes en América Central, México y en las fronteras de los Estados Unidos. Algunas con fondos propios, algunas con fondos gubernamentales y varias con fondos mixtos. Esto es para algunos un trabajo de más de treinta años. Scalabrianos, Franciscanos y Jesuitas participan activamente en programas de incidencia y en la organización de centros de investigación

enfocados en la problemática de la movilidad humana. Algunos sacerdotes católicos diocesanos, bautistas y evangélicos en los Estados Unidos han sido también muy activos tanto para apoyar a los migrantes como para preparar a la población de las ciudades fronterizas a recibirlos. Es común encontrar congregaciones religiosas o iglesias locales que brindan apoyo a grupos de inmigrantes que van desde ofrecer comida hasta impartir clases de idiomas o brindar asistencia legal, psicológica y espiritual. A pesar de estas acciones, el fenómeno no ha sido estudiado de manera sistemática y más bien las OBF son las que han generado estudios en torno al fenómeno, pero son pocos los que han retomado la cuestión de las OBF. Estas han trabajado a nivel mundial durante siglos y se han preocupado por las personas más vulnerables del mundo. Sin embargo, solo hace pocos años que los académicos han estudiado sus características, seguramente, debido a la ilusión de la secularización de la sociedad que dominó las ciencias sociales en los años sesenta y setenta del siglo pasado. Bielefeld y Cleveland citan el estudio de McGrew y Cnaan cuando afirman que “la investigación en Ciencias Sociales ha despreciado por casi cien años el mundo de lo religioso y los servicios basados en lo religioso” (McGrew y Cnaan, 2006, p. 21). Por ello es que me parece tan importante entender y comprender cómo funciona la Iniciativa Fronteriza Kino como un modelo binacional, biprovincial y poder caracterizar el apoyo brindado a los migrantes centroamericanos y mexicanos.

Hay muchas formas de evaluar la expresión de la religión relacionada con la prestación de servicios sociales entre las organizaciones. Dos estrategias comunes son comparar la orientación religiosa en todas las organizaciones o centrarse solo en organizaciones que se basan explícitamente en la fe. En ambos casos, diversas tipologías caracterizan el espectro de la expresión religiosa. Los investigadores definen y redefinen el espectro de énfasis religioso entre las OBF para comprender y explicar el papel de la religión como componente de las OBF y los servicios prestados. Las diversas tipologías comparten muchos puntos en común con tres categorías principales de

evaluación: control organizacional, expresión de la religión e implementación del programa. El control organizacional se puede analizar a través de los recursos financieros, el poder ejercido dentro de la organización y los procesos de toma de decisiones. La expresión de la religión se observa a través de la identidad propia de la organización, la religiosidad de los participantes y la definición de medidas de resultado. La implementación del programa se evidencia a través de la selección de los servicios prestados, la integración de elementos religiosos en la prestación del servicio y la participación voluntaria u obligatoria en actividades religiosas específicas. (Bielefeld y Cleveland, 2013, pp. 446-447)

Es decir, para Bielefeld y Cleveland se debe incluir en la comparación entre las organizaciones religiosas y seculares los elementos de control organizacional, la expresión de la religiosidad y la manera en la cual cada una implementa los programas que propone (2013, p. 447).

La IIKF / KBI es parte de una red mayor creada a finales de los años noventa, institucionalizada en 2004 en el Servicio Jesuita Migrante [SJM] que tiene un triple rol de análisis, intervención y transformación de las estructuras existentes y de las lógicas políticas, políticas culturales y espirituales que afecten a los migrantes. La Iniciativa Fronteriza Kino nació en 2006. Son esos dieciséis años de acción los que pretendo analizar y entender aquí.

En el año 2006, motivados por la profunda crisis que rodeaba la problemática de la migración, la Provincia de California de la Compañía de Jesús y el Servicio Jesuita a Refugiados de los Estados Unidos, analizaron la posibilidad de iniciar un ministerio fronterizo a lo largo de la frontera Estados Unidos y México. En colaboración con la diócesis de Tucson, la arquidiócesis de Hermosillo, la Provincia Mexicana de la Compañía de Jesús, y con las Hermanas Misioneras de la Eucaristía, quienes ya trabajaban en Nogales, Sonora, discernimos con mucho cuidado los llamados del Espíritu de Dios. ¿Cómo quería Dios que respondiéramos a las enormes necesidades de los migrantes hombres, mujeres y niños a lo largo de la frontera? (Iniciativa, 2006, p. 1)

Fue entonces cuando los jesuitas apoyados en seglares decidieron inaugurar la IKF / KBI en Nogales, Arizona y Nogales, Sonora, México. Para los fundadores de la iniciativa formar dos organizaciones, una de cada lado de la frontera era una respuesta “a la necesidad de realizar un trabajo binacional para brindar ayuda integral ante la problemática de la migración” (Iniciativa, 2006, p. 1). Es interesante notar que asumen su carácter confesional y que “Dios [les] hablaba a través de las personas a quienes entrevistaba[n]” (Iniciativa, 2006, p. 1). En sus palabras indicaban que “confiamos en que Dios nos guiaba en nuestros primeros pasos para representar el lado humano de la migración y fomentar la solidaridad mediante ayuda humanitaria, educación, investigación e incidencia” (Iniciativa, 2006, p. 1).

En 2009, la Iniciativa Kino inició con tres áreas de acción: ayuda humanitaria, educación, investigación e incidencia. Su tarea principal sigue siendo la de dar de comer a los migrantes y ofrecerles primeros auxilios. Aunado a esta acción, la IKF, la organización presente en el lado mexicano de la frontera, contaba con una casa hogar, la Casa Nazareth, para mujeres migrantes y sus hijos. Para poder asegurar la ayuda humanitaria la IKF aparte de la casa Nazareth contaba también con dos espacios más. El primero era un comedor, el Centro de Atención al Migrante [CAM] que ofrecía dos comidas al día a las migrantes hombres, mujeres, niñas y niños en tránsito o deportadas a Nogales, Sonora, México. El segundo eran los módulos de primeros auxilios, instalados en el comedor (Iniciativa, 2022a). Es relevante puntualizar que desde 2020 ya no cuentan con Casa Nazareth. La Iniciativa Kino inauguró nuevas instalaciones al otro lado de la calle en la cual se encontraba la casa hogar y pudieron combinar en un mismo espacio el albergue para migrantes y el resto de sus servicios: alimentos, asistencia médica, acompañamiento psicológico, trabajo social, asistencia legal en México y EUA y acompañamiento espiritual. (Pedro de Velasco, director de educación e Incidencia, IKF / KBI, comunicación personal, 26 de marzo de 2024).

“La Iniciativa Kino para la Frontera [IKF] es la entidad fiduciaria y legal en México responsable de recibir y gastar los fondos para nuestra labor en México” (Iniciativa, 2022e). Es decir que la mayoría de las acciones concretas se realizan en territorio mexicano. La oficina de Arizona, sin embargo, es fundamental. Sirve para tener una presencia legal en ambos lados de la frontera, hace toda la gestión de los fondos y recibe la mayoría de las donaciones. Organiza reuniones, mítines y manifestaciones y ha desarrollado en los últimos la iniciativa Kino Teens que promueve la creación de clubes Kino en diferentes escuelas preparatorias de los Estados Unidos⁵ (Iniciativa, 2022c). También ha permitido la promoción de acciones de cabildeo para poder presionar para la supresión del Título 42. Han trabajado muy activamente con otras organizaciones como el Proyecto de Derechos de Inmigrantes y Refugiados de Florence, que ofrece desde 2017 asesoría legales en el albergue de Nogales, Sonora (Iniciativa, 2022b). Si bien la eliminación del Título 42 fue una de las principales acciones de incidencia política en los Estados Unidos de 2020 a 2023, esta política pública terminó el 11 de mayo de 2023, con el fin de la declaración nacional de emergencia de salud pública en este país. Para sustituirla, llegó la regla de prohibición al asilo, mediante la cual una persona puede ser descalificada del asilo en los Estados Unidos si no buscó antes refugio en México u otro país por el cual transitó en su ruta de la migración o si no obtuvo una cita para presentarse en un puerto de entrada determinado, mediante la aplicación electrónica para teléfonos inteligentes CBP One™. (Pedro de Velasco, director de educación e Incidencia, IKF / KBI, comunicación personal, 26 de marzo de 2024).

La iniciativa ha logrado mantener a lo largo de los años esas tres grandes áreas. A principios del 2013, el investigador de la American University, Michael Danielson presentó un análisis

⁵ En 2022 la red de Clubes Kino sumaba doce escuelas preparatorias involucradas en los Estados Unidos.

sistemático de las experiencias de mujeres, hombres y niños migrantes repatriados desde los Estados Unidos a las ciudades de la frontera norte de México, con especial énfasis en el área las dos Nogales. El informe aborda cinco problemas comunes que experimentan los migrantes mexicanos y centroamericanos antes y durante la migración, así como luego de la aprehensión, detención y deportación por parte de las autoridades migratorias de EE. UU. (2013, p. 1). También en su reporte insiste en cinco puntos clave: la separación de las familias migrantes en tránsito cuando un miembro es aprehendido por las autoridades, las consecuencias socio legales de la separación de las familias, la experiencia de violencia en México, en la frontera y tras ser deportado, los abusos cometidos por las autoridades de Estados Unidos y, finalmente, los abusos infligidos por la policía en México.

En el reporte no se toca ningún aspecto espiritual ni cuestiones devocionales, aunque sería interesante saber si el material es consultable y si se podría realizar un análisis de las expresiones propias de las mujeres migrantes para conocer si en las entrevistas externan su fe y devoción.⁶ Posteriormente, un año más tarde, Ruth Ann Belknap publicó su estudio producto de una estancia en la Casa Nazaret donde tuvo la oportunidad de entrevistar a varias madres migrantes (Belknap, 2014). En su artículo, la investigadora plantea la historia de tres mujeres deportadas de Estados Unidos y que encontraron refugio en la casa hogar de la IKF. La hospitalidad es una muestra clara de la caridad cristiana desarrollada por la organización basada en la fe.

Danielson realizó un nuevo estudio dos años después de su primera investigación, *Our Values on the Line: Migrant Abuse and Family Separation at the Border* (2015). Nuevamente, su enfoque fue el análisis de los aspectos políticos del fenómeno. Por ejemplo,

⁶ Contacté al investigador Danielson sobre este punto y me indicó que quien me podía compartir los datos era la organización directamente. No he recibido respuesta a mi petición tras contactar a la dirección de investigación.

insistía en las acciones que se deberían promover para evitar los abusos en ambos lados de la frontera. Sin embargo, en el reporte no hay mención alguna a las necesidades espirituales de los migrantes. Algo similar ocurre con la autodefinición de la organización y la presentación de sus valores. Si la dignidad humana es el primer valor que presenta la organización, asumen de manera clara que su base es la fe. Aunque primero de manera tímida en el reporte anual de 2013:

Cuando iniciamos la Iniciativa Kino para la Frontera, no teníamos ni idea a donde nuestros esfuerzos nos iban a llevar. Vimos la situación insostenible en la frontera, sentimos la angustia de las familias divididas, comprendimos la necesidad de avanzar una política de inmigración más compasiva y práctica. Así que hicimos lo que nuestra fe nos llamó a hacer, fuimos hacia donde la necesidad era más grande, en Ambos Nogales [sic], trabajando en ambos lados de la frontera por la justicia y por el cambio. (Iniciativa, 2014, p. 2)

En el reporte de 2014 sigue la misma narrativa:

Su continuo apoyo: donaciones de fondos, alimentos, ropa y material; horas dedicadas al voluntariado; sus oraciones y su buena voluntad nos ha sostenido y nos permiten continuar sirviendo, guiados por la fe y el amor. Como el papa Francisco nos escribió, tenemos la capacidad de “mostrar al mundo una Iglesia sin fronteras, como madre de todos”. En la IKF nos sentimos humildes por la urgencia y la magnitud de esta tarea y agradecidos por la oportunidad de ayudar a nuestros hermanos y hermanas migrantes. Gracias a ustedes por prestar sus manos y corazones a esta vital misión. (Iniciativa, 2015, p. 3)

Sin embargo, el año 2016 marca para mí un giro interesante en torno a esta autoidentificación religiosa. En efecto, fue hasta el reporte anual de este año que la organización hizo explícitos sus valores con base en la fe:

- Afirmamos que Cristo está presente en cada persona: migrantes, ayudantes, vecinos/as y el Gobierno.

- Afirmamos que la doctrina social de la Iglesia católica apoya el derecho de una persona a migrar para crear una vida mejor.
- Afirmamos que la preservación de la vida y la atención a la gente fundamenta a nuestra fe.
- Afirmamos que nuestra misión fluye de nuestra fe católica, pero es inclusive [sic] y no cae en proselitismo.
- Afirmamos que hay una dimensión espiritual [sic] respecto de la crisis de deportación y tenemos mucha capacidad para dirigirnos a esa crisis. (Iniciativa, 2017, p. 3)

Este autorreconocimiento coincide también con el mensaje del papa Francisco en el día mundial de Migrantes y Refugiados en el marco del año de la misericordia. El viaje del papa a México y a la frontera con Estados Unidos podría explicar el reconocimiento que hizo la Extensión Católica a la IKF / KBI “como uno de los siete finalistas para el Premio Lumen Christi otorgado por reconocer el poder de la fe y de la Luz de Cristo para transformar la vida de aquellos que son marginalizados y están en necesidad” (Iniciativa, 2017, p. 11).

En 2018 la IKF / KBI junto con el Centro para el Estudio de las Migraciones de Nueva York y la oficina de Justicia y Ecología de la Conferencia Jesuita de Canadá y Estados Unidos promovió un nuevo estudio para seguir reflexionando sobre los deportados y el impacto de la deportación en el fenómeno migratorio, *Comunidades en Crisis: Remociones Interiores y sus Consecuencias Humanas*.⁷ En este se dio un enfoque especial a la experiencia parroquial y espiritual de los migrantes. Para la ocasión, la IKF / KBI realizó una nueva encuesta de deportados en su Centro de Atención para Migrantes ubicado en la Nogales mexicana. “La encuesta contenía

⁷ Los autores del reporte publicaron en la revista *Journal on Migration and Human Security* (2018b) un artículo en el cual plantean los principales hallazgos de su reflexión.

ochenta y cinco preguntas sobre la demografía de los encuestados; historia de la migración; compromiso social, religioso, y político; historia de aprehensión, detención, y deportación; impacto de la deportación en los familiares; y planes y necesidades después de la deportación” (Kervin, Alulema, Nicholson, 2018a, p. 2). Una segunda parte del estudio consistió en una entrevista a profundidad, realizado en parroquias tanto a familiares de deportados como a líderes religiosos. Tanto en el reporte como en el artículo, la recomendación para los líderes religiosos y las comunidades de fe es contundente:

A las comunidades de fe:

- Atender las prioridades urgentes de los inmigrantes que incluyen la necesidad de espacios seguros y acogedores, planificación de deportaciones, transporte, acceso a representación legal, seguridad pública, acceso a la policía y el acompañamiento a lugares donde ellos podrían ser vulnerables a la detención.
- Priorizar el servicio pastoral a los inmigrantes y sus familias; incorporarlos completamente en todas las instituciones, ministerios y programas religiosos; y educar a los miembros no inmigrantes y al público en general sobre los desafíos inmensos que enfrentan los inmigrantes.
- Identificar, recopilar, difundir e implementar las mejores prácticas pastorales para acompañar y apoyar a los deportados y sus familias en todas las etapas del proceso de remoción.
- Abogar por la generosa práctica de la discreción fiscal; por las políticas de aplicación humanitaria que priorizan la unidad familiar y las comunidades cohesionadas; por la incrementación de medios legales para facilitar la regularización del estatus legal; y por fuertes políticas de ciudadanía. (Kervin, Alulema, Nicholson, 2018a, p. 32; 2018b, p. 229)

Los puntos dos y tres atienden directamente las necesidades espirituales de los migrantes y los deportados.⁸ A continuación, deseo reflexionar sobre la parte más devocional de la iniciativa Kino. Una parte no estudiada en los análisis a los migrantes, dígame, la devoción promovida en ambos lados de la frontera, la figura de Eusebio Kino, patrono de la iniciativa.

En 2022 la iniciativa Kino actualizó su misión y su visión. La visión simplificada busca favorecer la “movilidad con dignidad”, mientras que la nueva misión persigue lo siguiente:

Promover que la movilidad sea humana, justa y viable a través de:

- asistencia humanitaria directa y un acompañamiento integral a las personas migrantes;
- sensibilización y encuentros entre personas en movilidad y otras con el fin de transformar vidas y comunidades hacia la solidaridad con las personas migrantes;
- incidencia política en México y Estados Unidos. (Iniciativa, 2022f)

El plan 2022-2026 está enfocado en el acompañamiento integral, la integración de migrantes, la hospitalidad local, al mismo tiempo que promover cambios de políticas y la búsqueda de equidad y bienestar (Iniciativa, 2022d).

La devoción de una OBF

Me quiero enfocar aquí en una devoción, que no es desde la perspectiva del pueblo creyente, sino la promoción devocional desde la

⁸ No abundaré más en estos resultados, pues el lector interesado podrá encontrar el resumen ejecutivo en español o en inglés en los vínculos a cada documento que se encuentran en la lista de referencia.

institución, desde las OBF: la figura del jesuita austriaco italiano Eusebio Francisco Kino. Me parece que esta promoción devocional a través de una organización social es un ejemplo del modo de proceder de los jesuitas. Encuentro algo similar en la Iniciativa Transfronteriza o el Centro de Defensa de los Derechos Humanos Miguel Agustín Pro Juárez, mejor conocido como Centro ProDh. Sin dudas, se trata de una nueva dinámica de promoción de figuras devocionales, impulsadas desde las personas morales. No de las iglesias, ni de las parroquias, sino desde la organización en sí, como si se tratase de una devoción de fieles.

Asimismo, existe para mí una agenda de la IKF / KBI que muestra la lógica institucional, pero demuestra también que atrás de las OBF hay personas de carne y hueso. Es una manera más sutil de promover una agenda que busca desarrollar la promoción de la santidad de una figura que por el momento no se encuentra en la fase romana de su proceso, sino que se mantiene en la fase episcopal. Podría ser un modo de reconciliar las lógicas secularizantes de las sociedades modernas occidentales a la vez que se mantiene la posibilidad de ofrecer al mundo laicizado figuras ejemplares, capaces de ofrecer al mundo secularizado un ejemplo de vida y acción y, al mismo tiempo, ofrecerle al pueblo creyente una figura devocional capaz de obrar tanto en el plano espiritual como en el plano material.

A diferencia de la figura del padre Pro,⁹ la de Eusebio Kino no es la de un mártir, sino la de un evangelizador, un acompañante, quien compartió junto a los indígenas que quería evangelizar las penas y las alegrías. Los jesuitas escogen muy bien las figuras devocionales que quieren promover. El padre Pro fue un jesuita quien sin juicio previo fue asesinado por el Estado revolucionario mexicano por su supuesta participación en un asesinato fallido contra un candidato presidencial. Esta figura es el patrono de una

⁹ La figura de Miguel Agustín Pro Juárez ha sido ya bastante explorada en los estudios de la Dra. Marisol López Menéndez (2006).

iniciativa de derechos humanos que buscar defender a personas cuyos derechos han sido pisoteados por el Estado. Mientras que Kino fue un misionero, reconocido en su tiempo por las comunidades indígenas a las cuales quería presentar la buena nueva y quien hoy en día es escogido para acompañar a los migrantes quienes quieren obtener un mejor futuro en los Estados Unidos.

Dicho esto, el caso de Eusebio Kino es importante por la dualidad tan peculiar de la promoción de la Fe. Su nombre es una parte fundamental de la iniciativa. Es omnipresente al momento de hacer un análisis de la producción en redes o en la página internet, en los medios, el blog, el grupo de jóvenes. Y al mismo tiempo la figura del santo, la presencia de Eusebio Kino es nula. Entre sus producciones para los jóvenes, la IKF en asociación con el Instituto Fronterizo Esperanza realizó un comic, *Migrants: Stories of Hope and Resilience* (Korgen y Pyle, 2017). No quiero aquí analizar la narrativa del comic, que podría ser en sí mismo un objeto de estudio, sino enfocarme en la contraportada. En esta aparece la sagrada familia junto al papa. María embarazada está sentada sobre un burro. A su lado izquierdo se encuentra José, expectante para poder cruzar el muro fronterizo desde México y así entrar a los Estados Unidos. A la derecha de María, el papa Francisco está caminando y guiando a todos los migrantes. Junto a ellos, niñas, niños y madres migrantes, atrás de ellos, migrantes, familiares de migrantes, madres, padres están también retratados. Ahora bien, la figura que quiero destacar es la del papa Francisco, promotor de un nuevo acompañamiento de la Iglesia católica hacia los migrantes: está dibujado en movimiento, caminando, junto a la familia de Nazareth.¹⁰ Dicha representación hagiográfica muestra el aprecio que se tiene hacia la sensibilidad del papa Francisco de cara al

¹⁰ Esta figura de la familia de Nazareth ha sido muy importante para Francisco. En 2019, dos años después de la publicación del comic, el papa inauguró en la plaza San Pedro la escultura *Angels Unawares*, iniciativa de la sección de migrantes y refugiados que representa a la virgen María y a José rodeados de migrantes de diferentes orígenes y tiempos.

fenómeno migratorio. Y aquí nuevamente, no aparece ninguna mención, ni dibujo que haga referencia a Eusebio Kino. Este aspecto es fundamental para cuestionar la identidad y militancia religiosa de OBF y en particular la IKF / KBI.

Mantener la identidad religiosa frente a las poderosas fuerzas secularizadoras no es una preocupación nueva y debe ser manejada por las OBF. En muchas OBF, la misión ayuda a mantener la identidad religiosa de la organización desde su fundación y sigue siendo un llamado importante para atraer y motivar a empleados y voluntarios. La creación de redes entre correligionarios, especialmente aquellos con las mismas creencias que realizan un trabajo similar en diferentes lugares, ayuda a las organizaciones a reforzar la identidad religiosa a través del contacto regular y el intercambio de personas e ideas. Los empleados y voluntarios expresan su religión a través de las actividades diarias y la cultura que crean puede, a su vez, influir profundamente en la organización religiosa patrocinadora. La flexibilidad y la adaptación son muy importantes para la supervivencia organizacional y funcionan bien con organizaciones que poseen una fuerte identidad religiosa, aunque algunas circunstancias hacen que las organizaciones se retiren de su identidad religiosa. (Bielefeld y Cleveland, 2013, p. 49)

Es en este marco se debe entender la omnipresencia de Kino en los documentos y la ausencia o casi ausencia de la figura del padre Kino en el sitio web y en las redes sociales. Un ejemplo claro de ello es la casi ausencia del padre Kino en el Instagram de la IKF / KBI donde solamente existe una publicación que hace referencia explícita a la figura del posible beato.¹¹

¹¹ El trato a los santos es poco frecuente. Por ejemplo, San Ignacio de Loyola, el fundador de la Compañía de Jesús, solamente aparece una vez. Lo mismo sucede con la figura de San Oscar Romero tras la canonización realizada por Francisco, en octubre de 2018. Las escenas religiosas que más abundan son las de la Sagrada Familia; la Madre de Dios, patrona de los oprimidos; los Reyes Magos; la Última Cena con migrantes y el papa Francisco.

Sin embargo, el 22 de marzo de 2022 la IKF / KBI se sumó a una iniciativa de la Diócesis de Tucson para promover la vida y obra del Padre Eusebio Francisco Kino.

Durante su vida, el P. Eusebio Francisco Kino tocó a todos los miembros de su comunidad a través de simples actos de aceptación y consideración. Mismo [sic], trescientos once años después de su muerte, el padre Kino continúa inspirándonos todos los días con su inquebrantable fe y sincera devoción a personas de todo tipo, en todas condiciones, y de todos lugares. Su respeto genuino por las personas que conoció y sus culturas es un sentimiento que esperamos emular en todo lo que hacemos. Él siempre dio la bienvenida con dignidad y sigue guiándonos siempre en el camino de la cruz. Para aprender más sobre la historia del P. Kino, mira el fascinante video hecho por la diócesis de Tucson.¹² (Kino Border Initiative, 2022)

No analizaré este video, mucho más tradicional en torno a la promoción de la devoción, sino que quiero insistir en el modo de proceder institucional que promueve de manera omnipresentemente, sutil, la figura de un venerable jesuita, cuyas virtudes heroicas han sido reconocidas en 2020. Veo aquí una tendencia, un patrón en la difusión y promoción de figuras que van camino a los altares. Es decir, encuentro en la promoción de la figura de Miguel Agustín Pro (ya reconocido como beato y quien solo necesita de un milagro para alcanzar los altares) y en la de Eusebio Kino, un modo de proceder común. Por consiguiente, asumo que el proceso de canonización de Kino será similar al del Franciscano Misionero Junípero Serra y que la fama de santidad de Kino podría ser tal que no se necesite de ningún milagro reconocido. Mientras que la figura de San Junípero Serra ha sido muy criticada en espacios secularizados, la figura de Kino y la devoción sutil hacia su persona está vinculada con la labor de la IKF / KBI. El nombre de Kino está a la vanguardia

¹² En el mismo post comparten la liga al video (www.youtube.com/watch?v=xMuP1-4fL4w) y agregan los tradicionales hashtags de la iniciativa: #WelcomeWithDignity #KinoBorderInitiative #KBI #SaveAsylum #SalvaELAsilo.

de las defensas de los Derechos Humanos, de la dignidad humana y todo ello gracias a la acción real de las OBF. Esa devoción ha rebasado los límites institucionales de la IKF / KBI y el Estado de Arizona ha mantenido en la galería nacional de las Estatuas del Congreso de los Estados Unidos su figura, siendo una de las dos figuras que Arizona expone en el capitolio de Washington D. C.¹³

Reflexiones finales

Las OBF ofrecen una alternativa desde la sociedad civil para poder contrarrestar las políticas públicas de violencia, alienación y clara amenaza a los derechos humanos que sufren las mujeres, hombres, niñas y niños migrantes. Los fenómenos vinculados a la deportación de algún miembro de la familia y las consecuencias de ellos han sido un tema prioritario de la IKF / KBI. Las posibilidades que ofrece la Iglesia católica al albergar esas iniciativas sociales basadas en la fe son similares a la que cualquier organización transnacional podría construir. De hecho, me atrevería a decir que son mayores. En la IKF / KBI se conjuntan esfuerzos desde el norte y el sur. Se trata de una iniciativa virtuosa que permite atender tanto las necesidades humanitarias como la persona en su integridad. Enfocada principalmente en las consecuencias de la deportación y la ruptura familiar, la iniciativa ha optado desde 2018 por un enfoque más amplio, que incluye a las necesidades espirituales de los migrantes y logra explicitar los vínculos y redes de apoyo que se van construyendo a nivel parroquial y el rol que las comunidades de fe tienen que jugar en este acompañamiento.

La figura escogida por la IKF / KBI es la de un jesuita misionero, que apenas está iniciando su camino hacia los altares. He encontrado a la vez una omnipresencia de su nombre, vinculado de manera continua a la iniciativa y una ausencia total de la promoción

¹³ La otra es la del senador republicano Barry Goldwater.

de la figura en la vida digital de la asociación. Pues, como dije anteriormente, en el sitio web no aparece ningún pasaje, nota hagiográfica, hacia este misionero jesuita del siglo XVII. De hecho, en todas las publicaciones de Instagram, solamente hay un post y hace un llamado a la iniciativa de la diócesis de Tucson para difundir su figura. El Estado de Arizona por su parte ha sido promotor de la figura, como lo muestra la presencia de una estatua del misionero en el capitolio, en Washington D. C. Esta presencia / ausencia definitivamente consiste en una manera de entender el modo de proceder de las obras de la compañía de Jesús, quienes promueven de modo más sutil y real el acompañamiento a los migrantes. Como lo decía el apóstol Juan en su carta: “No amemos de palabra ni de lengua, sino de hecho y en verdad” (1 Juan, 3:18).

Bibliografía

Acemoglu, Daaron, y Robinson, James A. (2013). *Why Nations fail*. London: Profile Books.

Belknap, Ruth Ann. (2014). Hospitality on the Border. *Peace review: A journal of social justice*, 26, 225-231. <https://doi.org/10.1080/10402659.2014.906890>

Bielefeld, Wolfgang y Suhs Cleveland, William. (2013). Defining Faith-Based Organizations and Understanding Them Through Research. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 42 (3), 442-467. <https://journals.sagepub.com/doi/10.1177/0899764013484090>

Danielson, Michael Stephen. (2013). *Documented Failures: The Consequences of Immigration Policy on the U. S. Mexico Border. Nogales*. Jesuit Relief Services and the Kino Border Initiative.

<https://studylib.net/doc/13212518/documented-failures---the-consequences-of-immigration-pol...>

Danielson, Michael Stephen. (2015). *Our Values on the Line: Migrant Abuse and Family Separation at the Border*. Jesuit conference of Canada and the United States. https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2017/11/REPORT_2015_Our_Values_on_the_Line.pdf

Iniciativa Kino para la Frontera. (2013). *Reporte anual 2012. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. <https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2013/09/Kino-Border-annual-report-9-9-13.pdf>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2014). *Reporte anual 2013. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. <https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2015/01/KBI-2013-Annual-Report.pdf>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2015). *Reporte anual 2014. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2013/09/KBI_AnnualReport_2014_FINAL_forweb.pdf

Iniciativa Kino para la Frontera. (2017). *Reporte anual 2016. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2017/09/KBI_AnnualReport_2016-FINAL_web.pdf

Iniciativa Kino para la Frontera. (2019). *Reporte anual 2018. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2019/08/190806_KBI_2018-Annual-Report_Final-Web-Pages.pdf

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022a). *Ayuda humanitaria*. <https://www.kinoborderinitiative.org/es/ayuda-humanitaria/>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022b). *El equipo de acción fronteriza del Proyecto Florence*. <https://www.kinoborderinitiative.org/es/el-equipo-de-accion-fronteriza-del-proyecto-florence/8>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022c). *Kino Teens*. <https://www.kinoborderinitiative.org/kino-teens/>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022d). *Nuestras prioridades. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. <https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2022/08/KBI-Insert-Eng-Span-V2.pdf>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022e). *Reporte anual 2021. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. <https://www.kinoborderinitiative.org/wp-content/uploads/2022/09/KBI-2021-Annual-Report-web.pdf>

Iniciativa Kino para la Frontera. (2022f). *Visión y misión. Kino Border Initiative, Iniciativa Kino para la Frontera*. <https://www.kinoborderinitiative.org/es/vision-y-mision/>

Kerwin, Donald, Alulema, Daniela y Nicholson, Mike. (2018a). *Communities in Crisis: Interior Removals and Their Human Consequences*. Nogales, AZ, New York, NY, and Washington, D. C.: Kino Border Initiative [KBI] / Center for Migration Studies [CMS] / Office of Justice and Ecology [OJE]. <https://doi.org/10.14240/rpt1118>. [Versión en español: *Communities-in-Crisis-Spanish-full.pdf* (cmsny.org)]

Kerwin, Donald, Alulema, Daniela, y Nicholson, Mike. (2018b). *Communities in Crisis: Interior Removals and Their Human Consequences*. *Journal on Migration and Human Security*, 6 (4), 226-242. <https://doi.org/10.1177/2331502418820066>

Kino Border Initiative [@kinoborderinitiative]. (20 de marzo de 2022). If we could give Father Kino a contemporary title it

would be Saint of the Borderlands-the Saint who built bridges between cultures and people. [Photograph]. Instagram. <https://www.instagram.com/p/CbazHpGBBsn/>

Korgen, Jeffry Odell y Pyle, Kevin C. (2017) *Migrants: Stories of Hope and Resilience*. Hope Border Institute and Kino Border Initiative. <https://issuu.com/migrantstories/docs/migrant.eng.fin.lr>

López Menéndez, Marisol. (2016). *Miguel Pro: Martyrdom, Politics, and Society in Twentieth-Century Mexico*. Lanham: Lexington Books.

McGrew, Charleen C. y Cnaan, Ram A. (2006). Finding congregations: Developing conceptual clarity in the study of faith-based social services. En Stephanie C. Boddie y Ram A. Cnaan (coords.), *Faith-based social services: Measures, assessments, and effectiveness* (pp. 19-38). New York: The Hawthorn Pastoral Press.

Sider, Ronald J., y Unruh, Heidi Roland. (2004). Typology of religious characteristics of social service and educational organizations and programs. *Nonprofit and Voluntary Sector Quarterly*, 33, 109-134.

Wright, Robert E. (1992). *Popular and Official Religiosity: A Theoretical Analysis and a Case Study of Laredo-Nuevo Laredo, 1755-1857*. [Ph.D. diss.], Graduate Theological Union, Berkeley.

Wright, Robert E. (2002). The Hispanic church in Texas under Spain and Mexico. *U. S. catholic historian*, 20 (4), 15-33.

Evangélicos mexicanos en Estados Unidos

Construcción de lazos afectivos en escenarios de migración en la primera mitad del siglo XX

Carlos Enrique Torres Monroy

Introducción

Hacer una historia del cristianismo evangélico en México, a partir de la historia de las emociones y la historia de la migración parece un reto mayúsculo; más cuando se pretende enmarcar al fenómeno migratorio como parte de la historia global. La dimensión emocional de los evangélicos mexicanos supone tener a la mano fuentes que den cuenta de ello, algo no tan sencillo de hallar dentro de un corpus documental en el que prevalece la voz de las instituciones religiosas a través de su cuerpo de dirigentes. La excepción a este patrón es un periódico evangélico llamado *El Pastor Rural*, impreso en la Ciudad de México desde 1945 hasta 1962, año en que murió su editor, Eduardo Carrero. Una de las características de esta publicación mensual fue su disposición a editar e imprimir las cartas de sus suscriptores, las cuales llegaban a Carrero para solicitar números atrasados o más ejemplares para distribuirlos entre sus familiares y conocidos. Se desconocen los nombres de los lectores, ya que para ahorrar espacio las cartas fueron impresas en tamaño pequeño y solo colocaron las iniciales de los autores. Por fortuna,

se mantuvo el lugar desde donde escribían y, gracias a ello, se sabe que *El Pastor Rural* circuló en México, en países latinoamericanos, en España y los Estados Unidos. Las cartas que provenían de este último país resultan interesantes debido al sentir expresado por sus autores al contar con un material impreso en idioma español o con un medio que sirviera para restablecer ciertos lazos con el país de origen. Dicha publicación comenzó como un órgano de difusión de la Iglesia metodista de México, pero con el tiempo se constituyó como un periódico independiente y sostenido por los suscriptores de otras denominaciones evangélicas.

Esta última característica explica que el editor tuviera a disposición de publicar los mensajes que enviaban estos suscriptores. En las siguientes líneas se abordará el papel de las cartas provenientes de Estados Unidos en la conformación de una cultura evangélica mexicana caracterizada por un sentido de pertenencia que va más allá de su adscripción a algunas de las agrupaciones protestantes o evangélicas. El contenido de estos documentos sugiere un problema de mayor complejidad al momento de caracterizar a los individuos que escribieron las cartas. En primer lugar, porque en ellas aparecen tanto líderes, comúnmente llamados pastores, como feligreses, lo que dificulta tratar este asunto desde la relación entre una religiosidad popular enfrentada a una religiosidad institucional, que en varias ocasiones trata de regular las maneras en las que los sujetos manifiestan sus creencias. En segundo lugar, algunos autores de estas cartas dieron a entender que *El Pastor Rural* era el único medio para acceder a contenido de la religión evangélica o que su lectura se llevaba a cabo en hogares sin conexión con alguna iglesia, por lo que de ser cierta esta apreciación se estaría frente a formas de religiosidad vívida independientes de cualquier aparato institucional. Por último, las cartas también referían a personas que ya eran evangélicas y que utilizaban *El Pastor Rural* como un complemento de lectura o para distribuirlo a otros, lo que genera interrogantes respecto a los vínculos de migración y cambio religioso, o sobre la función de los impresos evangélicos

en idioma español como un factor que ayudó a afianzar la identidad evangélica en Estados Unidos. Como cuarto lugar está presente la cuestión respecto a los autores de las cartas que ya eran evangélicos al momento de ingresar a territorio estadounidense, sobre aquellos que se convirtieron a la religión evangélica una vez dentro y en qué medida *El Pastor Rural* se convirtió en un factor influyó en la toma de esta decisión. Por último, queda el asunto de la nacionalidad de los autores, pese a que la temporalidad de la publicación indicaría que la mayoría de ellos provinieran de México o tuvieran ascendencia mexicana.

Ahora bien, frente a la imposibilidad de conocer algunos de los cinco puntos ya señalados, debido a la ausencia de información precisa, se procederá a un análisis que la mayoría de estas cartas comparten, una vinculación afectiva de los lectores con el editor Eduardo Carrero y entre sí mismos. Este aspecto, que parecería superficial, refiere a experiencias individuales y colectivas de personas insertas en comunidades evangélicas. Indagar en estas fuentes es contribuir en los estudios sobre cómo los distintos sujetos han tratado de reconstruir las disrupciones ocasionadas por la migración, como el alejamiento familiar y los desafíos que implica adaptarse en los espacios de destino. La historiadora Maria Bjerg (2019) ha tratado estos asuntos a través de la correspondencia familiar y procesos judiciales en los que se observaron distintas emociones vinculadas con la fractura matrimonial, en la cual se entrecruzaron los anhelos, las angustias, las frustraciones, los resentimientos y los enojos. Para esta autora, dichos documentos “revelan el persistente resabio de las conductas, prácticas culturales, estilos emocionales y disputas enraizadas en las sociedades de origen” (2019, p. 16).

A partir de la perspectiva anterior, las cartas de *El Pastor Rural*, provenientes desde los Estados Unidos, pueden dar luz sobre las prácticas culturales de la comunidad evangélica, mismas que se reprodujeron tanto en los lugares de origen como en los de destino. En este caso particular, la correspondencia se vincula a la lectura

de la Biblia y otros impresos de contenido religioso, así como a la difusión de testimonios, en los cuales las personas narran situaciones límite que son resueltas gracias a la intervención divina; lo que las lleva a incorporarse a una iglesia evangélica, o a renovar su fervor si ya pertenecen a una. Como se expondrá más adelante, en las páginas de esta publicación periódica se encuentran relatos en los que se pueden ver dichas manifestaciones, con sus respectivos matices en función de las preocupaciones de sus autores. Para muestra, la siguiente carta escrita por una mujer mexicana radicada en California:

Por más de un año he estado recibiendo *El Pastor Rural* y estoy muy agradecida, pues su lectura nos ha traído gozo. Digo “nos”, porque una paciente mexicana y cristiana como yo, que somos enfermas en el pabellón de Tuberculosis, del Hospital General de esta ciudad, siempre que me llega el periódico lo lee ella también. *El Pastor Rural* ha sido una bendición para nosotras. Va un girito de un dólar, y que el señor lo bendiga a Ud. M. A., Fresno. (*El Pastor Rural*, 30 de abril de 1950, p. 8)¹

Desde una lectura superflua, se puede apreciar una situación de vulnerabilidad en la que una persona ocupa un impreso para encontrar un alivio mental. Desde una apreciación detallada se observa una cultura protestante que gira en torno a la lectura de textos religiosos y a los efectos anímicos que produce. Además, este breve escrito es una muestra de la complejidad del fenómeno migratorio durante aquella época, dado que no es posible determinar si esta mujer era migrante, ciudadana estadounidense de ascendencia mexicana, si entró al país como indocumentada o de manera legal, si se hizo evangélica en Estados Unidos o si ya lo era cuando residía en México. Estas cuestiones son relevantes si se considera que en 1950 estaba en operación el llamado Programa

¹ N. del Editor: En el presente artículo se reproducen como citas las cartas que los lectores enviaban a los diferentes periódicos. Hemos mantenido las mayúsculas de relevancia tal cual aparecen en los textos originales.

Bracero, acuerdo entre ambas naciones para contratar a campesinos mexicanos en campos agrícolas en territorio estadounidense. De igual modo, el periodo en cuestión antecede a otro en el que, desde el último cuarto del siglo XIX, se había desarrollado una importante labor misionera dirigida hacia la población hispanoparlante que habitaba en Estados Unidos; tanto la que permaneció ahí luego de la anexión de territorio mexicano debido a la guerra de 1846 a 1848 entre ambas naciones, como por el constante flujo de migrantes que comenzó a llegar, principalmente de México, a lo largo del siglo XX. Prestar atención a este contexto es necesario para no perder de vista la diversidad de la comunidad evangélica hispanoamericana y darle sentido a los afectos que expresan y comparten los migrantes o sus descendientes.

Es así que el propósito de este escrito es explicar cómo se construyeron los lazos afectivos entre los mexicanos en territorio estadounidense a partir de las cartas publicadas en *El Pastor Rural*. Con esta información se espera aproximarse a los problemas sociales que reflejaron estos creyentes y así dar cuenta de otras facetas presentes en el fenómeno migratorio. Para ello, se establece una estructura compuesta por cuatro apartados. El primero plantea un debate para abordar, desde la disciplina histórica, el fenómeno religioso y la vida afectiva. El segundo aterriza la reflexión anterior en el caso de la religiosidad evangélica a partir de la práctica de la lectura. El tercero aporta un balance contextual de las comunidades evangélicas mexicanas en Estados Unidos a finales del siglo XIX y principios del XX. Y el cuarto expone algunas cartas representativas publicadas en *El Pastor Rural* que ayudan a señalar las preocupaciones cotidianas de sus autores.

Vida afectiva, un tema para la historia

En años recientes el llamado *giro afectivo* ha impulsado múltiples reflexiones sobre la dimensión emocional de las acciones

humanas. La cada vez mayor oferta de bienes y servicios que buscan atender las diversas necesidades afectivas acaparan el interés de los profesionales de las ciencias sociales y las humanidades. Respecto al ámbito de la religión, destaca la reflexión de Nicolás Viotti acerca del componente afectivo de las religiones que, dentro de la investigación etnográfica, observó en sistemas religiosos que ponen el acento en prácticas que despliegan expresiones emocionales como el llanto. El trabajo etnográfico y una reflexión que entrecruza la sociología y la antropología, le permitieron señalar el carácter subjetivo de las creencias, donde los individuos pueden modificar sus condiciones de vida, lo que genera “modos de personificación que reconfiguran las experiencias de secularización previas en un nuevo orden ontológico, en el que la interioridad y la experiencia del yo se sacralizan y extienden” (Viotti, 2017, p. 302).

Esta discusión que atañe a los entramados de la subjetividad y la afectividad forma parte de la obra colectiva coordinada por Ana Abramowski y Santiago Cenevaro, para quienes los afectos deben ser pensados desde la óptica de “los sujetos con sus ambivalencias, contradicciones, paradojas y conflictos” (Abramowski y Cenevaro, 2017, p. 15). En una postura abierta al diálogo interdisciplinar, ambos autores reconocieron la relevancia de historiadores como Lucien Febvre para el estudio de las emociones en un artículo titulado “¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad y la historia”. Publicado en 1941 en la revista *Annales d'histoire sociale*, incorporado en la edición francesa y portuguesa del libro *Combats pour l'histoire* y recién traducido al español (2021), el texto del historiador francés propuso un acercamiento a las emociones desde la sensibilidad. Dicho concepto lo acuñó gracias a los planteamientos del psicólogo Charles Blondel, quién concibió a las emociones más allá de los impulsos neuronales de cada individuo y le imprimieron un carácter colectivo. Gracias a este enfoque, Febvre pudo colocar a las emociones dentro de un “sistema de incitaciones interindividuales que se diversificaron según las situaciones y circunstancias, que al mismo tiempo diversifican las

reacciones y la sensibilidad de cada uno” (Febvre, 2021, p. 202). En dicha lógica, cada incitación individual solo puede funcionar dentro de un mecanismo que genere estados de afectividad colectiva, mismos que permitan que las emociones se propaguen; las condiciones y la intensidad de su transmisión, en un espacio y un tiempo determinados, son objetos de estudio de las disciplinas sociales, en particular de la psicología colectiva.

Con este último término, Blondel tituló su obra concerniente al estudio de los actos humanos en clave psicológica y que se concentra en tres ámbitos: el de la percepción, el de la memoria colectiva y el de la vida afectiva. Para efectos de este trabajo, el tercero adquiere un lugar de primer orden debido a que pone de relieve la importancia de las condiciones donde las emociones se desarrollan, se ocultan o se controlan. Se trata de condicionantes que, de acuerdo con sus palabras, producen “estados afectivos” que “necesitan un medio social que se les adapte y que estén hechos no solamente de lo que significan para nosotros, sino también de lo que son para otros y la acogida que reciben” (Blondel, 1966, p. 170). Dicho de otro modo, en los múltiples colectivos de una sociedad se manifiestan diversas formas de vida afectiva que reproducen sensaciones de temor, alegría, malestar, alivio, indignación, entre otras, que son susceptibles de intensificarse de acuerdo con diversos condicionantes. La percepción y la memoria pueden actuar como tales en la medida que son impuestas, alentadas, controladas o reprimidas dentro de una colectividad que les otorga ciertos significados. De esta manera se explicaría, por ejemplo, que ciertas sociedades toleren la flagelación del cuerpo humano, pese a las inevitables reacciones del sistema nervioso que lo alertarían de aquella sensación. Es así como, y de acuerdo con la perspectiva durkheimiana, las percepciones se generan a partir “de lo que las representaciones colectivas les imponen” (Blondel, 1966, p. 132) y no solo de los impulsos neuronales.

La representación como otra condicionante en el proceso de construcción de la vida afectiva es algo que también planteó

Febvre, aunque no sin pasar por alto la tendencia de su época que consideraba un problema entrecruzar las categorías de emoción y representación. En esta lógica, el acto de representar supone una actividad intelectual y social que tiene como objetivo reprimir ciertas emociones; mientras que estas, por su parte, contribuyen a la “interrupción de la actividad” (Febvre, 2021, p. 203). No obstante, gracias a la contribución de Johan Huizinga, autor de *El otoño en la Edad Media*, Febvre pudo considerar las preocupaciones que se producían en determinadas épocas y las necesidades emocionales que buscaban suplirse. El estudio de sentimientos como la piedad y la crueldad, le permitieron comprender cómo es que “todo sentimiento humano es, al mismo tiempo, él mismo y su contrario” dentro de un esquema de “polos opuestos de nuestros estados afectivos” (Febvre, 2021, p. 205). Esto explicaría el por qué, de acuerdo con lo presentado como ejemplo, un rey es capaz de representar tanto la misericordia como la tiranía a través de diversas manifestaciones culturales a lo largo del tiempo. El factor temporal, por lo tanto, permite comprender la relación entre las representaciones colectivas y las inquietudes sentimentales de cada época; mismas que, en última instancia, son las que condicionan la vida afectiva.

Sin dudas, hablar de las preocupaciones colectivas conlleva a revisar el papel que juegan las experiencias en la conformación de los afectos. En su texto, Febvre mencionó que las expresiones emocionales o afectivas son el “resultado de una serie de vivencias de la vida común, de reacciones similares suscitadas por el choche de situaciones idénticas” (Febvre, 2021, p. 202). Lo que un grupo de personas experimentan a lo largo de su existencia, tanto en el ámbito privado como en el público, se ordena en sucesos que son capaces de alterar un estado afectivo y sustituirlo por otro opuesto. Dichos actos no podrían comprenderse sin las prácticas culturales que se construyen y transforman conforme a las necesidades de sus productores y receptores. Ya en 1930, Huizinga planteó el entrecruce de sentimientos opuestos al analizar a los predicadores ambulantes, cuyos sermones atraían a multitudes impresionadas con

la “descripción de los tormentos del infierno, el tonante amenazar con el castigo de los pecados, todas las efusiones líricas sobre la Pasión y el Amor divino” (Huizinga, 1984, p. 271). Esta oposición afectiva, de la que quizá los individuos no tuvieron conciencia, supone para los historiadores construir un modelo explicativo en el que, de acuerdo con el historiador neerlandés, se observen distintas maneras de vivir, sentir y pensar

Esta propuesta, que podría concebirse como una psicología histórica cultural, conduce a un modelo que pone el foco de atención en lo que Febvre llamó “las condiciones de existencia”, que cada comunidad, y en determinado tiempo, “ponen su marca sobre las ideas, del mismo modo que sobre las instituciones” (2021, p. 207). Lo que puede suponer como un llamado a la superación del anacronismo, para distinguir los cambios en el pensamiento colectivo, también guarda relación con los diversos actores que participan en la generación de ideas y agrupaciones. Dentro de los debates de la historiografía neerlandesa alrededor de la obra de Huizinga, Herman Roodenburg (2012) señaló la importancia de reconocer los límites del concepto cultura y la pertinencia de añadirle otros, como símbolo o sentimiento, para analizar la cuestión de los portadores culturales. Aunque no abordó este concepto de manera directa, el autor de *El otoño en la Edad Media* sí trató la cuestión de individuos que habían cumplido con una función de portador cultural, en concreto con la figura del teólogo, filósofo y humanista Erasmo de Róterdam, al quien Huizinga, en un libro biográfico (1986) le atribuyó el papel de transmisor del sentimiento de orgullo de la identidad neerlandesa, pese a las diferencias regionales y frente a las amenazas del extranjero. A través de su producción intelectual, Erasmo adjudicó cualidades a los neerlandeses relacionadas con “la amabilidad, la sinceridad y la sencillez y la pureza” (Huizinga, 1986, p. 97) y se quejó de aquellos que se asimilaron a la cultura de otros pueblos, con lo que en sus textos podían converger los afectos.

Mientras que, para Febvre, quién escribió un prefacio a esta obra, resultaba desconcertante leer acerca de las “efusiones sentimentales” que Erasmo dedicaba a sus compañeros de claustro, cargados de “excesos de ternura; abundantes citas clásicas; continuas imprecaciones contra malos espíritus que era preciso exorcizar” (Huizinga, 1986, p. 23). Esta mentalidad para los lectores de este libro en el siglo XX tuvo sentido para la época a la que hace referencia y se produjo dentro de condiciones de existencia que afectaron la vida de individuos y colectivos. Sería imposible pensar en el sentimiento del orgullo neerlandés, o en los escritos sentimentales del teólogo de Róterdam, sin el proceso político y religioso que detonó la llamada Reforma Protestante. La producción cultural, materializada en este caso en la vasta obra erasmista, condujo a modos de vida afectiva que los historiadores observan en la actuación inconsciente o automática de las personas.

A partir de esta reflexión es posible considerar a *El Pastor Rural* como un producto cultural en la medida en que sus lectores atribuyeron distintos significados con los que, a su vez, proyectaron sentimientos como la tristeza, el miedo, la alegría, la esperanza, entre otros. El acto de leer textos de índole religiosa no solo se circunscribe a una práctica estática, sino que también ordena y otorga sentido a los sucesos que repercuten en los estados afectivos de los creyentes. Mediante estas operaciones mentales también es posible observar cómo se desencadenan acciones que caracterizan a una cultura religiosa; en este caso, la protestante o evangélica dentro de un colectivo hispanoparlante en condición minoritaria frente a un entorno hegemónico anglosajón. Es así como los lectores de impresos protestantes pueden observarse desde un doble papel de receptores y emisores de mensajes que proyectan modos de ver la doctrina y las prácticas del protestantismo en general, y de sus múltiples denominaciones, en particular, como los metodistas, los presbiterianos, los bautistas, los pentecostales, entre otros. Al considerar a Eduardo Carrero desde su papel de receptor-lector y de emisor-editor de *El Pastor Rural*, se observa una cultura de la

lectura de textos que buscaban conmover a sus lectores, misma que se construyó tras décadas de presencia evangélica entre hispanoparlantes de origen católico.

Afectos y cultura evangélica a partir de la lectura

Aunque la mayor parte de la vida de Carrero es desconocida, en buena medida su historia transcurrió en paralelo con la del protestantismo en México y con los mexicanos protestantes en Estados Unidos. Su padre, también llamado Eduardo Carrero, fue un predicador de la iglesia presbiteriana desde 1874 en Ciudad Victoria, Tamaulipas. Aunque era originario de la Ciudad de México, su área de trabajo abarcó el noreste del país y la franja fronteriza con el estado norteamericano de Texas. Cuando podía regresaba a la capital del país para visitar a sus familiares y amigos miembros de otras iglesias protestantes. En agosto de 1881, luego de ser invitado a dirigir sermones en la Iglesia metodista, Carrero bautizó a uno de sus hijos que tenía ocho meses de edad (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, septiembre de 1881, p. 46). Aunque no se dice el nombre del niño, es probable que se tratara de Eduardo debido a una foto publicada en *El Pastor Rural*, de junio de 1958 (p. 8), en la que se observa a un hombre de edad avanzada, de unos setenta y siete años, si se toma el año de 1881 como su fecha de nacimiento. Para ese momento, los presbiterianos y los metodistas apenas llevaban una década en México, por lo que los bienes y servicios sacros que ofrecían debían representar una alternativa legítima frente al catolicismo.

Entre aquellos elementos destacan los rituales sacramentales como el bautismo a los infantes. Aunque el protestantismo pone el acento en la decisión individual, el acto de bautizar a recién nacidos simboliza su incorporación en una iglesia. Algunas de estas agrupaciones, como la Iglesia Metodista Episcopal del Sur, publicaron normas institucionales para llevarlos a cabo. En sus doctrinas estipulaban que un ministro debía ser quien bautizara a los

niños en presencia de sus padres y los demás miembros de la Iglesia, en su calidad de testigos. De acuerdo con este documento, el predicador debía pronunciar las siguientes palabras:

Omnipotente y Eterno Dios, nosotros te suplicamos por tus infinitas misericordias que mires a *este niño*: lávale, santifícale con el Espíritu Santo, para que siendo librado de tu ira, sea recibido en el arca de la Iglesia de Cristo; y estando muy firme en la fe, gozoso en la esperanza y arraigado en el amor, pase las olas de este mundo turbulento, y finalmente llegue a la región de la vida eterna y reine contigo eternamente, por la mediación de Jesucristo nuestro Señor. *Amen.* (*Doctrinas y Disciplina*, 1883, p. 117)

Lo que en apariencia supone una sustitución del bautismo católico por el bautismo protestante, representa la continuidad de la importancia que se otorgaba a la permanencia a una iglesia desde temprana edad. Para los padres esta forma de bautismo debía representar un alivio frente a la muerte inesperada de sus hijos, aunque aún no podían elegir sobre la religión que seguirían el resto de sus vidas. Con estas frases, también se esperaba que los padres asumieran la responsabilidad de instruir a los menores en la doctrina de la Iglesia. La medida de llevar a cabo el ritual delante de un público implicaba canalizar a los asistentes dentro de un estado afectivo de sentimientos agradables, expresados en términos de “gozo” y “esperanza”, para después hacer que asumieran la responsabilidad de velar por los infantes bautizados; con lo que se procuraba enraizar el sentido de pertenencia grupal. Respecto al bautismo de adultos, o de quien estuviese consiente de la decisión que tomaría, los metodistas pusieron énfasis en el carácter colectivo del ritual, en el que los testigos estarían atentos al compromiso que adquirirían los creyentes, tal como se observa en el siguiente escrito que debía pronunciar el predicador:

Muy amados, que habéis venido aquí deseosos de recibir el santo bautismo, ya habéis oído las súplicas de la Congregación para que nuestro Señor Jesucristo se digne recibirlos, bendeciros librarlos de

vuestros pecados y concederos el reino del cielo y la vida eterna. Y nuestro Señor Jesucristo en su santa palabra nos ha prometido conceder todas estas cosas que le hemos pedido; cuya promesa, por su parte, El seguramente guardará y cumplirá. Por tanto, después de esta promesa hecha por Cristo, es necesario que vosotros también prometáis, fielmente, por vuestra parte, en presencia de esta Congregación, renunciar al demonio y a todas sus obras, creer constantemente la santa palabra de Dios, y guardar obedientemente todos sus mandamientos. (*Doctrinas y Disciplina*, 1883, p. 121)

Al margen de comprobar si en la práctica se cumplían, estas normas ceremoniales revelan un modelo de creyente evangélico que adopta nuevas actitudes y comportamientos para guiar su vida cotidiana. Renunciar al catolicismo para unirse a una Iglesia protestante remite a un proceso en el que los individuos transforman las maneras de concebir y actuar dentro de su entorno, que iban desde abandonar el calendario ritual de fiestas patronales, dejar de consumir bebidas alcohólicas, acostumbrarse al hábito de leer la Biblia, también conocida como la “santa palabra de Dios”, hasta realizar labores de evangelismo entre sus conocidos, para lo cual se requería de una constante instrucción dentro de estas Iglesias.

Los pocos relatos directos de personas que decidieron hacerse protestantes y realizar el ritual del bautismo refieren a episodios que se vivieron en compañía, lo que contribuyó al tejido de lazos afectivos. Esto ocurrió con Juan Sáenz Garza, quien se bautizó en 1885 por un reverendo de apellido Boyce que apenas podía hablar español. Al año siguiente, ambos hombres emprendieron un viaje misionero por diversos poblados del estado de Nuevo León, en donde a Juan le llegaron “ardientes deseos de estudiar la Biblia para hablar al pecador de Cristo” (*El Faro*, 4 de noviembre de 1910, p. 707). Para ello recurrió a la memorización de textos bíblicos que escuchaba durante la celebración de cultos, ya que apenas sabía leer. Esto último es relevante porque muestra que para los protestantes la práctica de la lectura bíblica no iba acompañada de trabajos de alfabetización, debido a que lo importante era persuadir al

lector para que reconociera su condición de pecador y aceptara la religión evangélica. Esta postura se refleja también en un sermón dedicado a cómo debía leerse la Biblia:

Léase, pues, concienzudamente para el bien del alma. Es rica en historia, en filosofía y poesía; pero todo esto es cosa secundaria y subordinada a su propósito de convertir y santificar al hombre. Su primer objeto es ayudar a aborrecer y a evitar el pecado, a amar a Dios, a aceptar la redención ofrecida por Cristo, y a dejarnos guiar por el Espíritu Santo; suponer que algún otro propósito por ella cumplido, sea principal a este, es equivocar lamentablemente los hechos de manera que apenas es necesario advertir que debe ser leída con atención y oración, para que el corazón sea capacitado por el Espíritu Santo a apropiarse esas riquezas. (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, 1 de marzo de 1894, p. 39).

La prensa evangélica, como medio de comunicación, sirvió para canalizar los estados afectivos de esta colectividad, ya fuese en forma de testimonio directo o informe de un viaje misionero plasmado en una carta, en un artículo o en la editorial de algún número. Esta información permite aproximarse al estado emocional de los escritores y a los sentimientos que esperaban que otros adoptasen. Por ejemplo, el reverendo Tomas Treviño escribió una carta para el periódico de la Iglesia bautista *La Luz*, en la que distinguió a los evangélicos de los católicos por su felicidad. De acuerdo con su percepción, beber, bailar o apostar eran prácticas inmorales, propias de la comunidad católica y que conducirían a la infelicidad. Por el contrario, afirmó que los evangélicos deberían sentirse “felices, porque en nuestro humilde hogar además de leer las Sagradas Escrituras y hacer la oración, podemos entonar con júbilo himnos de alabanzas a nuestro Dios” (*La Luz*, 15 de mayo de 1902, p. 78). Como pocos, este documento explica las implicaciones de la conversión al protestantismo en la vida cotidiana, en los nuevos comportamientos a asumir, como la lectura de la Biblia, y a sus efectos sobre las emociones.

Otro momento en el que se entrecruzó la lectura y los afectos fue durante la muerte. Si bien en las Iglesias protestantes no instauraron un sacramento parecido al de la unción de los enfermos del catolicismo, sí reprodujeron prácticas litúrgicas para acompañar a los individuos en sus últimos momentos de vida. Así pasó con la señora Teodora Torres, quien contó con la compañía de un predicador y de un número desconocido de miembros de su Iglesia en Veracruz. Aunque su familia católica se opuso la presencia de los evangélicos, estos oraron con ella, le leyeron la Biblia y entonaron himnos, acciones que llevaron a la mujer a expresar un “consuelo que recibía con la palabra divina”, pero también una tristeza por no hacer que sus familiares se convirtieran, al grado de afirmar que se iba “con el sentimiento de que estos ingratos nunca han creído en mi Dios ni lo han adorado como yo” (*El Faro*, 15 de noviembre de 1894, p. 175). Teodora dejó la vida como una evangélica, pero su familia la sepultó como si fuera católica. Este choque de sentimientos puede comprenderse si se observa también la preocupación de los familiares por el alma de su allegada. Al margen de la religión a la que adscribieron, todos los actores de esta historia compartieron el mismo temor por la muerte, al que debían apaciguar de distintos modos: oraciones, lecturas de textos sagrados o prácticas funerarias.

La necesidad de individuos y colectivos por tranquilizarse frente a lo incontrolable, y apoyándose en lo religioso, ha sido abordado por Jean Delumeau, historiador francés que trabajó las formas en que las Iglesias católicas y protestantes del siglo XVI, se “esforzaron por orientar, cada vez más, los rezos y las súplicas de los fieles hacia la preocupación por la salvación eterna” (1997, p. 25). Frente a las ideas emanadas de conflictos políticos y sociales, este trabajo apunta a los sentimientos comunes que compartieron los colectivos por encima de las instituciones, por lo que estas entidades solo son comprendidas si se analiza su función mediadora, los actores e instrumentos que emplean, así como las condiciones y los modos en que intervienen. En el caso de los protestantes mexicanos,

fueron sus ministros los actores que mediaron entre la persona y la preocupación. En 1893 el predicador Cruz Martínez acompañó en sus últimos momentos de vida al señor Alejo Guevara, de Izúcar de Matamoros, Puebla. Además de orar junto a él, le preguntó si sentía que sus pecados habían sido perdonados y aunque Guevara contestó que sí exclamó frases como: “Jesús, ayúdame, Cristo, Corredor de Dios, que quitas los pecados del mundo, ten piedad de mí. Señor ya está: llévame a descansar” (*El Evangelista Mexicano*, 1 de noviembre de 1893, p. 166). Si a esto se suma el señalamiento que Martínez hizo acerca del sacerdote del lugar, quien supuestamente afirmó que los protestantes regresaban a la Iglesia católica antes de morir, queda más claro el papel mediador de ambos líderes religiosos para guiar el estado afectivo de los moribundos.

El sentimiento de seguridad sobre el devenir después de la muerte, sin embargo, no siempre evitaba que las personas cayeran en un estado de depresión por causa del deceso de un ser querido. Esto ocurrió con el predicador Eduardo Carrero, quién perdió a su esposa dos años antes de que él falleciera el 8 de febrero de 1918. De acuerdo con la crónica publicada en el periódico, el que antes había sido una persona de “buen humor”, luego de décadas como ministro de culto, “se afligió sobre manera, y así siguió, dando muestras de decadencia rápida, hasta la fecha de su fallecimiento” (*El Abogado Cristiano*, 28 de febrero de 1918). Aunque es posible que en sus últimas horas Carrero estuviera acompañado de sus allegados y se realizaran las prácticas mencionadas en casos anteriores, esto no se menciona en el escrito.

Los breves detalles mostrados sobre la vida de este personaje adquieren importancia más allá de observarlo como el padre del posterior editor de *El Pastor Rural*, ya que muestran las maneras en que los primeros protestantes mexicanos buscaron apaciguar sus preocupaciones supraterrrenales por medio de la lectura, individual o colectiva, de textos religiosos. Sus historias dejan entrever la generación de conductas que impactan sobre la cotidianidad de los creyentes. En consonancia con la perspectiva de Roger

Chartier, lo importante al analizar los modos de leer de los evangélicos es poder reconocer “los códigos y convenciones que rigen las prácticas de una comunidad de pertenencia” (1992, p. 26). Con sus distintos matices, que encontrarán su explicación mediante el estudio acerca de una cultura escrita que incluya las condiciones de producción, edición, impresión y distribución de publicaciones evangélicas, se puede señalar la existencia de una cultura lectora que incidió para que los individuos expresaran sus afectos y que se transmitió a través de las generaciones de evangélicos, ya fuesen conversos o nacidos al interior de aquellas comunidades. Un segundo nivel de reflexión corresponde a los espacios donde se reprodujeron dichas prácticas y donde tuvieron sentido tales expresiones. Para Eduardo Carrero, padre, y para otros mexicanos este lugar fue la frontera de México con Estados Unidos, donde se desarrollaron procesos de adaptación cultural y migración.

Afectos en la cultura evangélica mexicana en Estados Unidos

La conformación de una frontera a partir de la guerra entre México y Estados Unidos, de 1846 a 1848, en la que esta última nación anexionó más de la mitad del territorio mexicano, trajo consecuencias a nivel demográfico debido a la considerable cantidad de población mexicana que permaneció en el lado estadounidense de la línea. Si bien se les concedió la ciudadanía estadounidense, el posterior trato recibido tanto por autoridades como por civiles fue deplorable. Al despojo de tierras, la explotación laboral y a la desigualdad racial, se sumaron los prejuicios por motivos de su religión católica. No obstante, las relaciones comerciales, la necesidad de mano de obra y de personas para hacerle frente a los indígenas nómadas, configuró un territorio que, en los hechos, desdibujó la línea fronteriza. Esto fue más visible en la zona que comprendía el sur del estado norteamericano de Texas, los estados mexicanos de Tamaulipas y de Nuevo León. En un estudio sobre la repatriación

de mexicanos desde la unión americana, Lawrence Taylor (1997) observó la formación de asentamientos en los márgenes del río Bravo, como el de La Sauteña, en Tamaulipas. Los lazos económicos y sociales que por décadas se habían tejido fueron un factor crucial para influir en la decisión de permanecer cerca del país vecino.

La presencia mexicana en Texas fue lo bastante numerosa como para llamar la atención de los misioneros protestantes, quienes desde la década de 1870 comenzaron a realizar un trabajo más propio de misiones en el extranjero, pero dentro de su propio país. Uno de ellos, Graybill, inició su labor misionera en el área que convergen las ciudades de Brownsville y Matamoros. En esta ciudad conoció a Eduardo Carrero, quién radicaba ahí desde 1874 para prepararse como ministro. La falta de conocimiento del idioma y cultura mexicana facilitó que los predicadores hispanoparlantes tuvieran cargos de liderazgo. El propio Carrero fue nombrado secretario del presbiterio de Tamaulipas, un órgano colegiado que agrupaba a los presbiterianos mexicanos y mexicanoamericanos de ambos lados de la frontera. Desde esta posición, Carrero debía estar al pendiente de los progresos de la obra misionera en términos del número de personas que se adherían a la religión protestante. En 1891 reportó que el presbiterio estaba compuesto por ocho templos y cuarenta y cinco inmuebles, que podían ser casas particulares, en donde se atendían a poco más de dos mil personas. A esto añadió a 189 “suscriptores de *El Faro* y otros periódicos religiosos” (*El Faro*, 1 de junio de 1891, p. 86).

Como fuente para la investigación histórica, la prensa evangélica aporta valiosa información para observar las experiencias de los misioneros mexicanos en Estados Unidos, plasmadas a través de cartas dirigidas a los editores de cada periódico. En una de ellas, fechada en junio de 1904, el predicador de apellido Fernández relató que su labor consistía en hacer visitas a hogares, orar con las familias y leerles la Biblia, además de dirigir cultos en un templo establecido en el poblado de González, Texas (*El Faro*, 1 de junio

de 1904, p. 83). Aquí se puede apreciar la importancia otorgada al texto bíblico y a su lectura colectiva. Dentro de este escenario, la dificultad para leer la Biblia de forma individual iba más allá del analfabetismo, ya que era muy difícil encontrar uno de estos libros en idioma español. Según el especialista Juan Francisco Martínez (2017) para aquellos creyentes poseer una Biblia en su lengua significó contar con un artefacto con el que podían arraigar su identidad protestante y mexicana, algo útil frente a la posible hostilidad y marginación que muchos de ellos recibieron por parte de sus familias católicas.

En esta prensa también es posible ver la forma en que los protestantes se observaban a sí mismos, observaban a su otredad, es decir a los católicos, y cómo buscaban reproducir reacciones sentimentales. Para ello se tomará como ejemplo otro episodio de la vida del predicador Eduardo Carrero. En 1893, mientras se trasladaba en un carruaje con su familia desde Brownsville hacia Montemorelos, Nuevo León, Carrero se encontró con un contingente de jinetes armados que le cerraron el paso. Estaban ahí para escoltar y abrir el paso a la procesión que se realizaba en honor a la Virgen de Dolores y que iba acompañada de un grupo de danzantes conocido como “los matachines”. Pese a su enfado y a las quejas que manifestó, tuvo que esperar hasta que la multitud se retirara. Lo que pudo ser una simple anécdota de mal gusto, Carrero la aprovechó para expresar su sentir frente a lo que consideró como una “violación inaudita que han hecho a las sacras Leyes de Reforma” y para referirse a aquellos devotos como “un residuo de las tribus bárbaras” (*El Faro*, 15 de junio de 1893, p. 94). En este sentido, al observar este episodio desde la óptica del historiador Roger Chartier, quien analiza cómo las sociedades organizan las lógicas que le dan sentido a su entorno a partir de “esquemas de percepción” (2005, p. 40), se entiende el por qué este personaje buscó hacer pública su apreciación individual que sería leída por una comunidad con la que compartía las mismas creencias y percepciones respecto a los católicos.

Mientras que en México la forma en que los protestantes percibían su entorno se caracterizaba por sus reacciones enardecidas en contra del catolicismo, en Estados Unidos construyeron sus percepciones a partir del contacto con el modo de vida estadounidense. Los relatos de los misioneros mexicanos, publicados en la prensa evangélica, dan cuenta de estas interacciones y constituyen una ventana de acercamiento a los vaivenes cotidianos de los conversos, a quienes en raras ocasiones se les daba la oportunidad para plasmar sus ideas en las páginas de estos impresos. Entre aquellos predicadores se encontraba Antonio Carrero, otro de los hijos de Eduardo, quien desarrolló una labor evangelizadora entre los presos mexicanos arrestados en la ciudad de Dallas, Texas, por el delito de embriaguez. Debido a que a ciertos policías solo les pagaban por cada persona que detenían, se arrestaba a cada hombre que tuviera leves indicios de haber consumido alcohol. Esta situación entristecía al predicador Antonio tanto por el espacio tan pequeño en el que los recluían como por el hecho de que los encerraban junto con los presos afroamericanos. Si bien afirmó “simpatizar con la desgracia y debilidad” de aquellos hombres, evitó mostrar algún sentimiento de indignación. En sus propias palabras mencionó que, aunque “quisiera uno a veces protestar y reclamar otro lugar para nuestra raza, no hay tanto derecho de hacerlo porque este lugar se lo han buscado ellos mismos; pues estando libres buscan la compañía de los negros para emborracharse y participar de sus malas costumbres” (*El Faro*, 27 de junio de 1913, p. 391).

En menor medida, otro de los documentos publicados en esta prensa eran los sermones de los predicadores. En 1912 Antonio Carrero publicó en *El Faro* un sermón que versaba sobre las dimensiones de la religión cristiana, en donde asoció al cristianismo protestante con la obtención de sentimientos como el gozo, el ánimo, la abnegación y el amor. Respecto a este último, comentó que también se refería al amor que Cristo tenía por las personas de todas las naciones, incluyendo a los chinos que, pese a no poder ser

ciudadanos estadounidenses, aseguró que “en el cielo no se niega la ciudadanía a nadie” (*El Faro*, 27 de septiembre de 1912, p. 608). La representación de la pertenencia al protestantismo a través de la figura del ciudadano celestial es una muestra de cómo se modifican las formas de concebir lo religioso en escenarios migratorios. Es difícil imaginar que lo mencionado en este sermón hubiera tenido algún sentido en una congregación evangélica dentro de México. Tanto para los mexicanos como para los mexicoamericanos, la cuestión de la ciudadanía norteamericana no solo era un asunto si contar con ella o no, sino que también debía garantizar los derechos que esta les debía otorgar; pero en la práctica esto no siempre se cumplía y muchos de ellos fueron tratados como ciudadanos de segunda categoría. La referencia a los chinos también debió tener sentido para los feligreses que escucharon aquella prédica, puesto que en 1882 las autoridades restringieron la inmigración asiática. De esto habla Jorge Durand (2017) al mencionar que esta medida impactó en la disponibilidad de mano de obra, la cual comenzó a llegar desde México gracias a la finalización del ferrocarril que conectaba a ambos países.

Además de los trabajadores del sector agrícola, minero, ferrocarrilero e industrial, al flujo migratorio se incorporaron los profesionales del ámbito intelectual. A este sector pueden insertarse los misioneros mexicanos en la medida en que su proselitismo religioso estuvo acompañado de actividades relacionadas con la cultura escrita, como la producción y distribución de impresos, así como con la labor docente. Este fue el caso del predicador Neftalí Ávila, quien habilitó un inmueble para dar clases nocturnas semanales en el poblado de Helena, Texas. La oferta educativa también incluía la invitación para asistir a los cultos dominicales que se realizaban en el mismo establecimiento. Los resultados de su trabajo se vieron reflejados cuando reportó que durante el segundo culto que dirigió se habían congregado más de setenta personas, varias de ellas le pidieron que fuera a sus casas para que les explicara la Biblia. Esta labor fue bien recibida por los “hermanos

angloamericanos” de Helena que apoyaron a Ávila con donativos y con el coro de señoritas de su iglesia para que cantaran himnos en sus cultos. El entusiasmo fue tal que en varias ocasiones los mexicanos visitaron la congregación estadounidense (*El Faro*, 26 de enero de 1912, p. 57). Las acciones de este ministro lo colocaron en una posición de intermediario que facilitó cierta interacción de la comunidad mexicana con la población autóctona angloparlante, lo que demuestra que en determinadas circunstancias el cambio religioso propició un contacto intercultural. Aunque el predicador no lo dijo de manera directa, es posible que sus clases nocturnas hayan sido de inglés, lo que podría explicar la asistencia de las mujeres americanas del coro en la Iglesia mexicana, así como la invitación de mexicanos a la Iglesia de los anglos, para así familiarizarse con el idioma.

Otro misionero que estableció un centro para impartir clases en inglés fue Urbina, un estudiante de la Universidad Baylor de Waco, Texas, que al mismo tiempo realizaba labores de ministro, como dirigir reuniones de oración, cultos dominicales e instruir en la doctrina presbiteriana. Con la ayuda de una sociedad de señoras protestantes anglosajonas pudo fundar un jardín de niños en donde acogieron a más de ochenta niños mexicanos y ofrecieron clases de inglés para las personas adultas. Además, quiso establecer una biblioteca con la que se pudiera “nutrir el espíritu de los centenares de mexicanos y de diferentes edades con la lectura de buenas obras durante las horas de descanso, alejándolos de esta manera de las mil tentaciones que los rodean” (*El Faro*, 13 de septiembre de 1912, p. 580). Respecto a esto último, Urbina no mencionó a lo que se refería por tentaciones, pero recaló que la comunidad mexicana de Waco estaba a merced de lo que llamó “maldad” y “degradación”, pese a que la ciudad también atravesaba por un crecimiento económico. A este personaje no le interesó dar detalles sobre aquello que consideraba perjudicial para la comunidad, sino que buscó apelar a la “bondad” y al “altruismo” de los lectores de *El Faro* desde un sentimiento de tristeza que expresó

en favor de los mexicanos que caían en esa condición. Su preocupación ya no se limitó a la búsqueda de la salvación de los individuos, también pensó en las repercusiones que acarrearía aquello para los mexicanos en Estados Unidos e incluso para México, su “patria amada”.

Frente a la ausencia de información detallada respecto a lo que quisieron decir los ministros evangélicos, se puede inferir que buscaron generar una imagen positiva de los mexicanos y su cultura frente a la sociedad anglosajona estadounidense. Esta cuestión fue uno de los principales factores que afectaron a los migrantes. Pese a la demanda de mano de obra, la tensión causada por diferencias étnicas y culturales generó percepciones negativas y actitudes de hostilidad hacia los mexicanos. Miguel Tinker Salas (2010) observó dichas tensiones en la frontera de Sonora y Arizona debido a que los trabajadores mexicanos interrumpían sus actividades para participar en las festividades católicas que se celebraban en templos de ambos países. El retorno a México o la suspensión de actividades para ir al templo local y acudir a la celebración religiosa fueron mal vistas por los empleadores, lo que los llevó a construirse una imagen de los mexicanos asociada con la holgazanería. Esto no quiere decir, sin embargo, que los mexicanos no hayan encontrado modos de integrarse con la población angloparlante más allá del ámbito religioso, como lo hicieron los protestantes. En sus investigaciones sobre la disidencia mexicana en territorio estadounidense a principios del siglo XX, William Dirk Raat (1988) encontró que los migrantes mexicanos de Arizona tenían buenas relaciones con los miembros de la Western Federation of Miners. Estas vinculaciones no se habrían consolidado sin la participación de individuos que actuaron como mediadores entre ambas culturas que, además de ayudar a franquear la barrera lingüística, contribuyeron a mejorar la percepción hacia los mexicanos que se convertían al protestantismo.

De este modo, forma en que se representó a los migrantes evangélicos podía influir en la manera en que eran tratados e integrados

en la sociedad norteamericana. En el poblado de San Benito, Texas, se organizó una congregación presbiteriana para mexicanos con la ayuda de la empresa agrícola San Benito Land and Water Company, que les donó un terreno para la construcción del templo. Si bien la congregación estaba dirigida por un predicador llamado Leandro Garza, su labor contó con el apoyo de las misioneras Anne Dysart y Daría López, quienes amenizaban los cultos con música, ayudaban en la escuela dominical y visitaban a las familias. Gracias a ello, Dysart notó que los migrantes provenían de diversas partes de México, en particular de Tamaulipas, San Luis Potosí y Oaxaca. Desde su perspectiva esta compañía otorgó a los trabajadores un modo de mejorar su condición material, ahora su tarea consistiría en “enseñarles las cosas espirituales” (*El Faro*, 22 de diciembre de 1912, p. 815). La relación que se aprecia entre la compañía y los mexicanos convertidos al protestantismo, mediada a su vez por los misioneros, da cuenta de una forma de negociación que benefició a todas las partes. Al ceder terreno para construir una iglesia, la empresa aseguró una mano de obra que no interrumpiría su trabajo por ir a participar en festividades católicas. Los creyentes, por su parte, mantuvieron un trabajo estable gracias a su incorporación a nueva religión que los alejaba de los prejuicios que recaían sobre el grueso de los mexicanos, en particular los relacionados con el consumo de alcohol y la holgazanería. Los misioneros, en especial los de origen mexicano, pudieron legitimarse como promotores de creencias y conductas consideradas propicias para incorporarse en la sociedad estadounidense, además de que mediaron entre ambas culturas gracias a su conocimiento del idioma inglés y a la manera en que reconfiguraron el mensaje evangélico para que tuviera sentido a los migrantes. Llegadas las celebraciones decembrinas, Dysart señaló que los mexicanos estaban “muy animados” en una festividad de noche buena que “muy pocos han visto”. En este caso, es probable que se tratase de la versión protestante de la navidad y que tuvieran que adecuarla para hacerla comprensible ante un público otrora católico.

La integración de mexicanos al modo de vida estadounidense, a través de la religión evangélica, no evitó que padecieran los efectos de las dinámicas económicas. El pánico financiero de 1907 provocó que varias actividades productivas se detuvieran y que miles de trabajadores fueran despedidos. La comunidad mexicana se vio afectada debido a su posesión minoritaria frente a otros grupos de migrantes, tal como sucedió en la ciudad de Chicago, Illinois, donde no pudieron competir con los europeos que llegaban desde el sur y este del continente (Alatríste Guzmán, 2019). A la incertidumbre provocada por el desempleo y la necesidad de regresar al país, se añadieron dificultades que agravaron la situación de los repatriados. En sus pesquisas sobre la Revolución mexicana en el Estado de Chihuahua, Friedrich Katz (2005) descubrió que aquellos que volvieron de los Estados Unidos tenían dificultades para conseguir un empleo, un préstamo bancario y además tenían que soportar un aumento de impuestos. Frente a este problema, los protestantes en México reconocieron las ventajas para sus Iglesias y para el país de acoger a los retornados.

En una nota publicada por *El Faro* se enumeró los atributos de estas personas: “traen un oficio o profesión aprendida en la nación vecina, ya han aprendido otras costumbres, porque hablan inglés y porque vienen posesionados de la excelencia de su fe evangélica que extenderán por donde vayan” (*El Faro*, 15 de abril de 1908, p. 59). Pese a que también se mencionó que los evangélicos que regresaban se contaban por miles y de que algunos ya visitaban iglesias, nunca se consolidó un proyecto de evangelización en el que ellos tuvieran un papel central. En parte esto se debió a que, una vez superada la crisis financiera, en Estados Unidos aumentó la necesidad de mano de obra y muchos repatriados volvieron al país del norte, incluidos los protestantes. Algunas Iglesias protestantes presenciaron de manera directa este fenómeno, como la de Hermosillo, Sonora, en la que varios de sus miembros habían partido hacia Arizona. Al mismo tiempo fueron testigos de la migración de

“chinos, japoneses y mandchúes” hacia México (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, 3 de febrero de 1910, p. 72).

Siendo las cosas así, la presencia constante de evangélicos hispanoparlantes en territorio estadounidense motivó la producción de periódicos en idioma español y editados por predicadores o personas que ayudaban en las actividades de sus Iglesias. En julio de 1908 *El Faro* compartió la noticia de que se acababa de publicar el primer número del periódico *La Fe Cristiana* editado tanto en español como en inglés. Ese mismo año también circulaban los periódicos *La Aurora*, publicado en Nuevo México y *El Observador Cristiano*, de Texas. La aparición de este no supuso una competencia para los editores de la publicación presbiteriana y por el contrario lo vieron como “su hermano y compañero en la obra de evangelización” (*El Faro*, 1 de julio de 1908, p. 99). Otro impreso que destacó fue *El Evangelista Mexicano Ilustrado*, editado en Nashville, Tennessee, y que se distribuía en idioma español en ambos países. Entre sus páginas había espacio para que los lectores enviaran sus cartas y contaran sus experiencias. Uno de ellos fue el predicador Santos Romo, que atendía a una pequeña comunidad de mexicanos en Luisiana. Lo que resaltó en su carta fueron las penalidades que padeció tras la muerte de su padre y de su hija, aunque no se arrepintió de sus acciones puesto que esperaba “ver muchas almas convertidas a Cristo” (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de julio de 1905, p. 100). En otra carta el ministro Verduzco, quien afirmó haber estado por más de treinta y cinco años en Estados Unidos, expresó su preocupación por la educación que recibían los niños mexicanos en Texas. Si bien en las escuelas públicas no se impuso una segregación racial entre anglosajones y mexicanos, Verduzco afirmó que estos últimos experimentaban una “injustificada aversión” por parte de los maestros americanos, lo que hacía que sus padres rehusaran enviarlos a los colegios (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de noviembre de 1906, p. 183). Esta inquietud no era un caso aislado, Kelly Lytle Hernández (2004) entrevistó a anglosajones que, en su infancia, durante la década de 1920, golpeaban

a niños mexicanos mientras estaban en la escuela. Por lo tanto, las preocupaciones individuales de estos personajes, que decidieron hacerlas públicas en la prensa, reflejan tres puntos centrales de la migración mexicana en ese periodo. Un flujo migrante compuesto por familias, una incapacidad de las Iglesias evangélicas para atender las necesidades educativas de los hijos de los mexicanos y una necesidad de contar con materiales impresos para que los padres, con o sin ayuda de las Iglesias, intentaran alfabetizar a sus hijos en uno o ambos idiomas.

En 1913 la niña Ofelia Treviño, residente de San Marcos, Texas, escribió una carta que fue publicada en *El Faro*. Había contestado unas preguntas que venían en el periódico sobre los animales que se mencionaban en la Biblia y gracias a que las contestó le dieron oportunidad para que expresara las siguientes palabras:

A mí me gusta leer *El Faro* todo el tiempo; lo leo casi todo y quisiera que fuera más grande para que los niños escribieran cartitas como en el *Christian Observer*. Papá estuvo recibiendo ese periódico por algún tiempo y yo ya leí todas las cartitas. *El Faro* me gusta mucho por las historias tan bonitas que trae. Yo las leo y se las leo a mis hermanos menores. A ellos les gusta mucho su periódico. (*El Faro*, 7 de febrero de 1913, p. 91)

En el fragmento se aprecia cómo las familias de evangélicos mexicanos podían servirse de periódicos para familiarizarse con el inglés y comunicarse con el exterior; y el español para que recibieran una alfabetización básica. La instrucción única en lengua inglesa, sin embargo, preocupó a individuos que consideraron que se podía caer en un abandono del idioma español. Así lo expresó Antonio Carrero cuando relató que en el Instituto Industrial Mexicano-Texano, ubicado en Kingsville, solo se impartían clases en inglés. Si bien reconoció la importancia de la enseñanza en esta lengua para que los estudiantes tuvieran un buen nivel de comprensión, también lamentó que no recibieran alguna clase en “su lengua

patria” con la que podrían contribuir a la “edificación moral y religiosa” de México (*El Faro*, 14 de noviembre de 1913, p. 713).

Esta preocupación no fue exclusiva de Carrero y la carencia de estos materiales incentivó la producción y distribución de nuevos impresos. Así lo hicieron los alumnos del colegio teológico presbiteriano de Ciudad Juárez, Chihuahua, al repartir folletos en ambos lados de la frontera, labor que se complementaba con visitas a domicilios y predicaciones en la ciudad texana de El Paso. Como parte de su jornada de trabajo misionero, los participantes se comprometieron a levantar una oración al medio día en favor de sus compañeros. (*El Faro*, 15 de agosto de 1891, p. 128). Por desgracia, no se han encontrado ejemplares que puedan ser examinados para acercarse al método de evangelización protestante en esta región y formular preguntas relacionadas a su contenido y el espacio donde circulaban: qué tanto énfasis discursivo había respecto a la salvación del alma, si se ofrecía en un solo idioma o ambos, si sus ceremonias se llevaban en territorio mexicano o estadounidense, entre otras. La dificultad para resolverlas, no obstante, conduce a una reflexión sobre las preocupaciones de sujetos como Carrero y los alumnos del colegio teológico, así como las acciones que emprendieron para atender las necesidades de los creyentes, tanto en el plano espiritual como en el terrenal, dentro de un entorno que ponía en cuestionamiento una identidad mexicana separada del catolicismo.

Es en este contexto de inquietudes dentro de la colectividad evangélica en Estados Unidos en el que aparece en acción Eduardo Carrero, hijo. En 1905 publicó junto con su hermano un periódico titulado *México Evangélico*. La noticia fue bien acogida por los editores de la prensa protestante: el periódico *El Faro* resaltó el enfoque del periódico, que consistía en “*Trabajar* por la difusión del Evangelio de Cristo en nuestra patria (*El Faro*, 1 de diciembre de 1905, p. 170); en tanto que en *El Abogado Cristiano* se reconoció el esfuerzo de esta publicación por hacer a un lado “personalidades y

otros asuntos que a nadie interesan” (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, 7 de diciembre de 1905, p. 396).

La poca información que se conoce de este periódico proviene de otras publicaciones que lo mencionaban. Entre los comentarios, destacaron aquellos que señalaron que los hermanos Carrero se habían adherido a la Iglesia evangélica mexicana. De acuerdo con estas críticas, *México Evangélico* se había constituido como una voz contraria a las misiones extranjeras en México y alentaba a los protestantes del país a conformar una “Iglesia nacional”, cuya base se sustentaría en un “mal entendido patriotismo” (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 15 de abril de 1908, p. 61). Otros señalaron directamente a Eduardo de ser quien más escribía respecto al tema de la independencia de las Iglesias mexicanas, pero no dieron más detalles al respecto. A fin de mostrar una posición más conciliadora, el ministro metodista Pedro Flores Valderrama aseguró que los dichos de Carrero no estaban “inspirados en un sentimiento antiextranjero” (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, no. 15, 11 de abril de 1907, p. 119). Por el contrario, otras voces afirmaron que tanto el equipo editorial de *México Evangélico*, como los miembros de la Iglesia Evangélica Mexicana, manifestaban actitudes “patrioterías” que eran injustificadas y contrarias al cristianismo. En un artículo firmado de manera anónima por un tal “Erasmus” se mencionó que la idea de una Iglesia protestante nacional, independiente de las misiones anglosajonas, respondía más a una pretensión de asociarse con los poderes civiles que a la necesidad de mejorar la obra evangélica, además apeló al “amor fraternal” que los cristianos mexicanos debían tener con los “americanos, franceses, italianos y de cualquier otra raza” (*El Evangelista Mexicano Ilustrado*, 1 de mayo de 1908, p. 69).

El mensaje anterior podía tener sentido para los protestantes en México que convivían de manera armónica con un conjunto de misioneros extranjeros, a los que podían reconocer como visitantes temporales y que no tenían motivos para mostrar hacia ellos alguna actitud xenofóbica. Sin embargo, para los protestantes

mexicanos que residían en Estados Unidos, y que experimentaron discriminación u hostilidad por parte de la sociedad americana, la idea de una Iglesia mexicana podía ser atractiva para los potenciales dirigentes que estaban más familiarizados con la realidad de la comunidad migrante y la mexicoamericana que los predicadores anglosajones. Es así como se comprende que la Iglesia Evangélica Mexicana estuviera operando en Texas y reclutando a predicadores para su causa. Uno de ellos fue el ministro presbiteriano Fermín Gallegos, que servía en el poblado de San Marcos. Luego de arrepentirse de esta dedición, pedir disculpas y ser aceptado de nuevo en la Iglesia presbiteriana, contó las razones de su incorporación. Dijo ser una víctima de la pretensión de los independentes que lo convencieron para “trabajar por una causa tan digna como lo es la Autonomía” de las Iglesias, pero también mencionó que sus métodos de trabajo eran pésimos, repugnantes y decían “mucho en contra de la razón, de la prudencia y de un espíritu puramente cristiano” (*El Abogado Cristiano Ilustrado*, 31 de octubre de 1907, p. 358). Esta declaración requiere observarse desde la perspectiva del predicador Gallegos, que se convenció a sí mismo de abandonar a los presbiterianos, unirse a una nueva agrupación religiosa, abandonarla y regresar con sus antiguos cofrades; para luego ser persuadido o convencerse de que tenía que escribir una carta para desprestigiar al grupo independentista. Su breve historia es el reflejo de tensiones entre liderazgos protestantes que, pese a compartir intereses comunes, no siempre podían alcanzar acuerdos que los llevasen a mejorar su labor evangelizadora entre la comunidad hispana.

El interés de los ministros mexicanos por trabajar de manera autónoma las misiones estadounidenses no solo provino de los líderes de la Iglesia Evangélica Mexicana. En 1908 un grupo de predicadores presbiterianos conformaron el presbiterio “México-Texano”, un órgano colegiado, separado del ya organizado para el occidente de Texas, que atendía a anglosajones e hispanos por igual. Las razones de esta separación, en palabras del predicador

Fernández, se debía a la problemática causada por el bajo nivel de inglés que había entre la mayoría de los ministros y sus ayudantes, lo que entorpecía la comunicación con los dirigentes anglosajones. Lejos de mostrar algún indicio de sentimiento nacionalista o secesionista, en su argumentación apeló al mejoramiento de la obra para defender la noción de una Iglesia de mexicanos para mexicanos, en la que sus dirigentes tuvieran “la oportunidad de conocer mejor sus derechos, imponerse de sus deberes y entrar de lleno en todas las diversas manifestaciones de la Obra, de un modo más activo, más concienzudo y práctico” (*El Faro*, 15 de octubre de 1908, p. 163). En este caso, la barrera lingüística se convirtió en un elemento que posibilitó un proceso de autonomía negociada, donde los mexicanos pudieron conservar el respaldo de los presbiteranos anglos y al mismo tiempo obtuvieron libertad de acción para evangelizar a sus connacionales que atravesaban la frontera. Cabe preguntarse si este acuerdo se hubiera llevado a cabo sin la participación numerosa de mexicanos que estaban escalando posiciones en la estructura eclesial presbiteriana y sin que ellos estuvieran interesados en asumir mayores responsabilidades.

Desde la óptica de los afectos, las acciones de estos dirigentes religiosos, sin importar la agrupación evangélica a la que pertenecieron, puede entenderse desde el orgullo, entendido como una emoción manifestada entre los profesionales de diversos oficios durante su vivencia migratoria. Este planteamiento ha sido abordado por la socióloga Marina Ariza, para comprender cómo los migrantes realizan ejercicios autorreflexivos desde su condición de desarraigo y crisis de identidad. Visto de esta manera y dentro del plano individual, el orgullo se vuelve “un medio para transmutar los sentimientos de vergüenza y humillación en una perspectiva favorable y proactiva”, mientras que en el ámbito de lo colectivo el orgullo “es un factor de cohesión y vinculación social” (2017, p. 84). Hasta cierto punto, la documentación analizada en líneas anteriores da cuenta de la aparición de sentimientos de orgullo patrio y profesional que se compartieron al interior del colectivo de

predicadores evangélicos mexicanos. En el caso de los que buscaron distanciarse de las Iglesias americanas, el orgullo se manifestó en situaciones de tensión que encontraron su resolución cuando una de las partes se sometía a la voluntad de la otra. Al caso de Fermín Gallegos se sumó el de Antonio Carrero, quien en 1912 abandonó la Iglesia Evangélica Mexicana para unirse a los presbiterianos de Texas, donde le otorgaron la dirigencia de la Iglesia en la ciudad de Dallas. En una carta publicada en el periódico metodista *El Abogado Cristiano*, Carrero reconoció que sus acciones habían llevado a la escisión de varias Iglesias evangélicas:

Dios me ha puesto en contacto con muchos cristianos de este país y me he podido convencer de la sinceridad y el desinterés con que se esfuerzan por el bien de México y los Mexicanos. [...] Yo fui independiente de buena fe, pero amo a Dios, y me dejo guiar por él. Confieso que he errado muchas veces, pero Dios nunca me ha dejado perecer. Siento gozo al declarar, por la experiencia de varios años, que se han cumplido en mí exactamente las palabras de Romanos 8:28. “Todas las cosas ayudan al bien de los que aman a Dios: a los que conforme a su propósito son llamados”. [...] Confieso también, aunque muy a mi pesar, que como independientes hacemos muy a menudo más mal que bien a las personas que sacamos de otras congregaciones. [...] Muchas veces se ha estremecido mi corazón de dolor [...] cuando veo entre nosotros hombres que no saben cesar de pecar, que dicen mal de las cosas que no entienden, y que van a destruir la quietud de un creyente, de una familia o de una Iglesia, “prometiéndoles libertad, siendo ellos mismos siervos de corrupción”. 2 de Ped. 2:9 19. (*El Abogado Cristiano*, 11 de julio de 1912, p. 440)

Lo que parecería una declaración pesimista que se formuló bajo influencia de la institución presbiteriana para desprestigiar al movimiento evangélico independiente, deja entrever cómo el orgullo reconfiguró la relación que Carrero tuvo consigo mismo y con los demás. El sentimiento de vergüenza que experimentó al reconocer que sus actos fueron erróneos, dio paso a un estado de satisfacción que consiguió luego de leer la Biblia y reinterpretarla

para darle sentido a su situación. Asimismo, el acto de compartir su sentir ante un público encuentra su explicación en el hecho de que su reafirmación personal requería de una aprobación colectiva. Dentro del contexto migratorio, el orgullo como una emoción bajo distintos matices adquiere sentido como parte del proceso de adaptación de los migrantes en la sociedad receptora. El actuar de los misioneros mexicanos en Estados Unidos representa una ventana a la construcción de lazos afectivos al interior de un gremio que, a su vez, se vio impactado por el sentir del resto de migrantes en su lucha por relacionarse con una cultura ajena.

Por último, respecto a Eduardo Carrero, no se sabe si él también abandonó la Iglesia Evangélica Mexicana y por ende la dirección del periódico *México Evangélico*. En la información consultada vuelve aparecer hasta en la década de 1950, momento en que los metodistas habían conformado una Iglesia nacional conformada por líderes mexicanos, pero que mantenía sus relaciones cordiales con los metodistas estadounidenses. Entre los efectos de esta autonomía destaca la falta de recursos para el sostenimiento económico de los predicadores que había en el país, en especial para los que trabajaban en zonas rurales. Por esta razón se organizaron sociedades cooperativas con el fin de recabar fondos para sus sueldos y otros proyectos como el “Instituto Fronterizo de Nuevo Laredo y la Clínica Médico Quirúrgica de Puebla” (Rivera, 1980, p. 52). Entre los participantes de esta obra se encontraba Eduardo Carrero que contribuyó con la edición de *El Pastor Rural*, cuya estrategia consistía en recabar dinero de los propios lectores a través de suscripciones y donativos. Su experiencia como editor de *México Evangélico* y los contactos transnacionales que construyó en compañía de su familia explicarían que este periódico, impreso en la Ciudad de México, circuló en Estados Unidos.

Construir afectos a través de cartas

El 30 de marzo de 1947 en *El Pastor Rural* se publicó la fotografía de un hombre de apellido Barrera que radicaba en Muskegon, Michigan. La imagen dista de ser algo fuera de lo cotidiano: posicionado detrás de su casa, recargado en un árbol y vestido con saco, corbata y sombrero. Junto a ella se anexó una breve carta en la que Barrera comentó parte de su rutina, la cual consistía en salir de su trabajo a las dos de la mañana, leer la Biblia hasta las siete de la mañana y acostarse “pensando en lo bueno que había leído” (*El Pastor Rural*, 30 de marzo de 1947, p. 8). De su trabajo no aporta más detalles, ni tampoco menciona que esté acompañado por su familia, por lo que puede suponerse que estaba solo. Algo similar ocurre con un hombre que escribió desde Chicago y que se encargaba de un “campo rural”, labor que llevaría a cabo en idioma español (*El Pastor Rural*, 30 de junio de 1947, p. 4). Aunque ninguno de ellos lo menciona, es viable suponer que estos hombres hayan pertenecido a los braceros, aquella fuerza de mano de obra compuesta por cientos de miles de mexicanos que fueron a ocupar los lugares que los estadounidenses habían dejado durante la Segunda Guerra Mundial. Una vez terminado el conflicto, la necesidad de Estados Unidos por sostener a países europeos y asiáticos en su proceso de reconstrucción hizo de los braceros una fuerza laboral indispensable para el buen desempeño de su cadena productiva. Atrás quedaron las décadas donde los migrantes mexicanos eran objeto de despidos y deportaciones masivas como consecuencia de la crisis económica de 1929. De acuerdo con Jorge Duran (2017), durante la guerra global los braceros habían contribuido a tres sectores: el agrícola, el minero y el ferrocarrilero. Luego de que se haya impuesto la paz solo el primer sector prevalecería para el trabajo bracero, lo que significó la promoción de una migración especializada y temporal que evitó el arraigo de familias completas en territorio estadounidense.

Este tipo de migración agrícola, en la que habría que añadir a los mexicanos que ya vivían en Estados Unidos antes de la guerra, a los mexicoamericanos y a los hispanoparlantes de otras nacionalidades, muestra un componente humano de preocupaciones e inquietudes que, en opinión de algunos de ellos, solo podían resolverse mediante la intervención divina y el acompañamiento mediante la oración de Eduardo Carrero. Esto se observa en las siguientes cartas:

El verano pasado fui al norte a trabajar, como lo hago cada año, y me picó la yedra. El alivio ha sido lento, pero voy mejor. Ore por mi salud, hno. Carrero. Como casi no he trabajado no había yo podido enviarle mi ayudita, pero ahora le envío esta ofrendita para EPR [El Pastor Rural] que siempre nos ha traído bendiciones y consuelo con sus artículos inspirados por el Espíritu Santo. L. E. Indio, E. U. (*El Pastor Rural*, 15 de junio de 1958, p. 7)

En verdad hermano Carrero, en estos tiempos están cambiando tanto las cosas que si no estuviéramos confiados en el Señor estaríamos turbados. Este año ha llovido tanto en California que no va a haber fruta. Ore por mí; tengo sesenta y seis años de edad y soy la persona feliz. Yo oraré por Ud. Va una ofrendita. V. C., San José, E. U. (*El Pastor Rural*, 15 de julio de 1958, p. 8)

Frente a lo que se esperó encontrar durante el análisis de la documentación, el tema agrícola apenas figura en las cartas enviadas al periódico evangélico. Con las cartas anteriores tampoco se puede determinar con precisión si aquellos sujetos eran braceros o si ya residían en el país antes del lanzamiento del programa en 1942. Para tratar de comprender sus inquietudes es necesario explicar que el lugar desde donde escribieron, California, era el más atractivo para los braceros. José Lázaro Salinas mencionó que esto se debía al “clima más benigno, mejores salarios, mayor comprensión por parte de los patrones y trabajo menos agotantes, sobre todo para quienes les toca trabajar en la recolección de la fruta y la verdura” (2007, p. 304). Ante la migración gestionada por Estados

Unidos y México, los migrantes de otros países y los residentes mexicoamericanos que laboraban en el campo, se observa un exceso de mano de obra que, en determinadas temporadas, o por causa del clima, podía dejar sin empleo a cientos de personas o reducir su salario.

Ahora bien, respecto a la obra evangélica hacia los migrantes del Programa Bracero, Juan Francisco Martínez hace una breve clasificación del modo en que trabajaron las agrupaciones protestantes: mientras unas se limitaron a brindarles servicios religiosos, otras ayudaron a organizar a los trabajadores en defensa de sus derechos. Desde su perspectiva, estas últimas “podían apelar a la fe religiosa como base para su compromiso, pero no tendían a invitar a las personas a un compromiso de fe” (2017, p. 100). Al ofrecer un modo de concebir la vida desde el protestantismo, se esperaba que aquellos que lo aceptaban compartiesen su nueva creencia en sus lugares de origen. Si bien Martínez aborda esta cuestión, es Daniel Ramírez (2015) quien profundiza en el papel de ciertos braceros en la conformación de nuevas agrupaciones evangélicas e incluso de centros de población ejidal. En esta dinámica, el quehacer de Eduardo Carrero con *El Pastor Rural* estaría más inclinado hacia la labor de los primeros evangélicos, pero dirigido tanto para los migrantes temporales como para los residentes permanentes en Estados Unidos. Este enfoque responde más a la iniciativa de los lectores que compartieron aspectos de su vida cotidiana y las repercusiones afectivas de sus acciones, que por una agenda editorial de Carrero que privilegie contenidos relacionados con el quehacer de los evangélicos hispanoparlantes en Estados Unidos.

Sobre la migración de retorno y el trabajo misionero realizado por los creyentes que volvían a su lugar de origen, en el periódico se encuentran algunos ejemplos de cómo los individuos interiorizaban su nueva religión y justificaban sus intenciones a partir de textos bíblicos que aprendieron en su proceso de conversión:

Voy a ir a mi país en diciembre. Mi madre y mi familia me dicen que no vaya a dar testimonio de mi fe, porque se burlarían de mí o me matarían. Yo les he contestado ¡gloria a Dios! que, aunque me cuelguen de un palo yo diré que el Señor me salvó, y salvará también a ellos, si creen en Él. Si el Señor quiere que muera por Él, está bien: ¡Él murió primero por mí! Una luz no se pone debajo de la cama, sino en lo alto para que alumbre a todos. Les he dicho que tengo que hablarles de Cristo, nuestro Salvador, para que no caiga sobre mí la sangre de ellos. Porque no me avergüenzo del Evangelio, porque es poder de Dios para la salvación a todo aquel que cree. Dios me dio la vida para alcanzar la vida eterna por la fe. No creo que nada más en las legumbres que me como, sino en cada enseñanza escrita por el Santo Libro que es pan para el Espíritu. L. K. Alabama. (*El Pastor Rural*, no. 12, 30 de noviembre de 1949, p. 8)

Aunque no se encontró otra carta en la que esta persona mencionara si llevó a cabo o no una labor evangelizadora en su tierra natal, y cuál fue su resultado, la información presentada en este fragmento es valiosa en la medida en que deja entrever cómo lo religioso fue un factor de vinculación afectiva del migrante con su comunidad de origen. Si bien detrás de esto existió una motivación económica que lo llevó a viajar al extranjero en primer lugar, esta ya no fue lo primordial al momento de regresar. Su prioridad fue la de compartir entre sus allegados su nuevo modo de relacionarse con lo divino, pese a la oposición que encontraría. La interpretación bíblica que realizó acerca de la importancia de evangelizar, aún si esto le costaba su vida, encuentra su sentido en el temor que pudo sentir al reflexionar sobre las consecuencias de emprender dichas acciones. Este caso ejemplifica cómo las personas pueden atravesar por emociones opuestas como resultado de vivencias religiosas adquiridas durante su trayecto migratorio: el anhelo y la alegría por retornar, frente a la incertidumbre y miedo ante una posible hostilidad.

Por su parte, la migración de braceros y el trabajo agrícola no es lo único que aparece en la correspondencia de *El Pastor Rural* que

llegaba desde Estados Unidos. En sus páginas también se observan rubros vinculados con el sector de servicios y en el que participaban las mujeres.

En mis humildes oraciones ruego a Dios por los hermanos que escriben en EPR. Todos somos hermanos en Cristo-Jesús. Para mí no hay Denominaciones, si bien mi esposo y yo somos metodistas, miembros de la misión “El Mesías”, gracias a mi Señor, mi fe es que todos los cristianos verdaderos caminamos hacia el Cielo, para vivir eternamente con nuestro Salvador. Porque los que en El creemos hemos pasado de muerte a vida. Tengo setenta y cinco años, y catorce de servir en la casa de los Sres. Pinkham. Amo mi trabajo de cocina, que no es pesado; como Ud. ama el suyo, hno. Carrero, escribiendo y trabajando por medio de EPR como fiel siervo del Señor. Va mi ofrenda. C. E. Beverly Hills. (*El Pastor Rural*, 15 de julio de 1956, p. 8)

Al observar este testimonio desde la óptica de la historia del Programa Bracero, se aprecia que la señora comenzó a trabajar en aquella casa el mismo año en que inició el programa, por lo que se podría suponer que su historia de una u otra manera está vinculada a este acuerdo de migración gestionada. Sin embargo, desde la perspectiva de los afectos se lee a una mujer metodista que tejió lazos con evangélicos desconocidos de otras denominaciones y de lugares gracias al acto de leer. A diferencia de los agricultores que estaban preocupados por la falta de trabajo, ella no se percibió dentro de una condición de incertidumbre o vulnerabilidad, pese a verse en la necesidad de trabajar a una edad avanzada, por el contrario, manifestó un estado de alegría al tener un empleo. Desde la perspectiva del orgullo como una emoción, la carta refleja la satisfacción personal de su autora, quien pudo permitirse enviar un donativo u “ofrenda” para *El Pastor Rural*. Su ejercicio autorreflexivo tiene además un carácter colectivo, puesto que sabía que su carta se publicaría en el periódico y que sería leído por más personas. Es por esta razón que escribió que dedicaba sus oraciones a Eduardo Carrero y a otros lectores que manifestaban alguna necesidad.

Las peticiones y menciones de oración, sin importar el lugar de procedencia, son otra constante en las páginas de esta publicación periódica. Su presencia indica un rasgo característico de la cultura protestante que poco se ha atendido, la oralidad. Ya sea que se practique en la privacidad del hogar o al interior de un templo, las oraciones no pueden ser explicadas sin los procesos de adoctrinamiento y sociabilidad que adentran a los creyentes en la comprensión de palabras clave, la frecuencia y el tiempo de enunciación a lo largo del día, así como por los motivos por los cuales debe realizarse. Asimismo, la oración no solo es un acto que corresponda a los líderes religiosos, sino también al conjunto de creyentes que asumen la responsabilidad de orar por otros y el sentirse acompañados en caso de que ellos también atravesasen por dificultades. Véase el siguiente ejemplo:

Le mando diez dólares para ayudar a la publicación de *El Pastor Rural*. Dios bendiga a usted ricamente y le dé los medios para seguir publicando el periódico por largo tiempo. Ojalá que pudiera yo ayudarle con más. Oren por mí para que el Señor me de la victoria sobre todos los males que me afligen. Oro por usted. E. M. C. Los Ángeles. (Oremos por el hno. Cobos). (*El Pastor Rural*, 15 de enero de 1954, p. 8)

La persona en cuestión no solo pidió a Eduardo que orara por él, sino también solicitó las oraciones de los lectores del periódico. A manera de retribución, el hombre ofreció levantar una oración en favor de la continuidad de *El Pastor Rural* y dar un donativo para esta causa. La búsqueda de un sentimiento de acompañamiento en momentos difíciles se podría entender como una consecuencia de la dinámica cotidiana a la que tenían que enfrentar los individuos como el señor Cobos, caracterizada por un distanciamiento de la familia y la comunidad de origen. Frente a estas ausencias, los individuos tienden a construir nuevos vínculos afectivos dentro de otros colectivos, ya sean seculares o religiosos. No obstante, la poca información que proporciona este hombre no permite saber si el periódico era su único lazo con una comunidad de creyentes.

En otras cartas, por el contrario, sus autores exhiben un núcleo familiar más detallado, indicio que sugiere una migración no asociada con los trabajadores temporales. Ya sea que fueran ciudadanos estadounidenses de origen hispano o que fueran migrantes que llegaron al país en un determinado momento, lo cierto es que ambos grupos tejieron y consolidaron redes de apoyo. Esto se observa en el siguiente caso acontecido en Texas:

Oro por todos los hermanos que piden oraciones en la “Correspondencia” de EPR. Aunque no le mande mi ofrenda algunas veces, siempre oro por Ud., como oro por mis hijos. Mándele un periódico al Sr. G. Su esposa está gravemente enferma. Mis hijos y yo fuimos a orar por ella, y a hablarle de la misericordia de Dios. Pido oraciones de los hermanos que leen EPR por este hogar. Va mi ofrenda. M. E. F. A. San Antonio, Tex. (*El Pastor Rural*, 15 de agosto de 1954, p. 8)

Esta carta refiere a dos modalidades de oración colectiva: una en la que sus participantes se reúnen alrededor de la persona en necesidad y la otra a partir de la lectura de las peticiones de oración que se publicaban en la sección de correspondencia de *El Pastor Rural*. Aunque esta persona haya orado de manera individual, ya que no menciona que estuviera en compañía de sus hijos, su actuar fue colectivo en la medida en que sabía que otros lectores también estarían orando. La confianza en que desconocidos empatizarían con las dificultades de otros, y que apartarían un momento de sus días para pensar en estos mediante el acto de orar, hacía que su solución se atribuyera a una intervención divina:

Recibí con gozo EPR de Mayo. Lo esperaba con ansia para leerlo, y para distribuirlo en bien del Evangelio. Dios le permita por años más seguirlo publicando. Sé que Ud. y mis hermanos oran por mí, y Dios no me desampará. Tuve una prueba con la enfermedad de mi esposa, pero ya pasó. Está en plena convalecencia. ¡Gracias a nuestro Salvador y Sanador Jesús! Va mi ofrendita, que el Señor multiplicará en sus manos. C. L. Brooklyn. (*El Pastor Rural*, septiembre-octubre de 1958, p. 12)

La eficacia otorgada a la oración generó una red de lectores que contribuyó a la distribución del periódico y permitió entrelazar las prácticas orales y escritas de la cultura evangélica hispanoparlante, tal como se observa en el siguiente ejemplo

Le envió un pequeño donativo de tres dólares. Tengo un año ocho meses, de estar enfermo... solo Dios puede darme la salud. Los doctores en la tierra nada pueden hacer. Los periódicos que recibo los distribuyo bien. Pedimos las oraciones de nuestros hermanos, mi esposa, mi cuñado y yo. "Dice Jesús: Yo soy la resurrección y la vida; el que cree en mí, aunque esté muerto, vivirá" (Jn. 11:25). F. R. P., Kansas City. (Oremos por nuestro hermano Pantoja). (*El Pastor Rural*, 15 de abril de 1955, p. 8)

Respecto a las formas de distribución de este impreso, las cartas brindan un abanico de opciones que pueden clasificarse en tres tipos. La primera tiene que ver con la circulación en el interior de los núcleos familiares, como se observa en los siguientes ejemplos:

Mi tía es quien recibe EPR, y lo busca con ansia para leerlo, y luego lo pasa a mi mamá y a sus amigas. Yo soy metodista, y me gusta leer de su trabajo en México. Dios lo bendiga ricamente en su labor cristiana. T. M. de P. El Paso. (*El Pastor Rural*, 15 de enero de 1955, p. 8)

Tanto mi familia como yo hemos saboreado la lectura interesante de su periódico evangélico. No cansa su lectura, aunque se repita varias veces. Cuando se comienza a leer *El Pastor Rural* no quiera uno interrumpir su lectura. Ningún artículo se deja sin leer. Ojalá que tuviera doble número de páginas, y creo que Dios lo va a ayudar aún más de lo que le ha ayudado hasta ahora, para que aumente su tiro un ciento por ciento. Pronto le llegará un giro internacional por tres dólares y ruegue a Dios nos ayude también a nosotros para cooperar a esa obra evangelizadora. D. L. F McAllen. (*El Pastor Rural*, 15 de enero de 1955, p. 8)

La segunda forma de distribución responde a las redes de amistad y colaboración que los creyentes creaban en torno a su cotidianidad.

Por esta razón, muchos creyentes repartían el periódico entre sus allegados que también podían ser evangélicos:

Por medio de la hna. P. Ch. he conocido EPR. He quedado encantada con el estilo tan sencillo y a la par tan eficaz para presentar las verdades de nuestra religión. Al leer algunos de sus artículos he derramado lágrimas. Mándeme algunos ejemplares para repartir en mi iglesia. Me parece que hay indiferencia y frialdad, y espero que, así como a mí me ha gustado EPR, mis hermanos también gocen leyéndolo. Quisiera unos cincuenta para dar uno a cada familia. La sencillez de su estilo y los testimonios lo hacen muy adecuado para las necesidades espirituales de nuestra congregación. Le envío algunas direcciones de conocidos míos en la ciudad de México, para que les mande a Ud. EPR. S. R.V., Chicago. (*El Pastor Rural*, mayo-junio de 1959, p. 7)

En algunos casos, como el siguiente, los líderes de las Iglesias utilizaban el periódico como un material complementario para su quehacer ministerial

Quiero notificarle que mi iglesita está usando para su trabajo EL PASTOR RURAL. Esperemos que siga adelante con su obra. Le mando 5 dólares de ofrenda misionera. Aquí adoramos unidos mexicanos, puertorriqueños y de otras nacionalidades. Somos un solo pueblo del Señor. Deseamos a usted muy ricas bendiciones. Ch., San Pedro, Calif. (*El Pastor Rural*, 15 de marzo de 1953, p. 8)

Esta red de lectores y distribuidores, además, posibilitó reestablecer conexiones pasadas en la vida de Carrero cuando dirigía el periódico *México Evangélico*:

He estado leyendo EPR por algún tiempo, y me gozo mucho en ello; y más porque también me trae recuerdos de “México Evangélico”, que publicaba Ud. allá por 1905. “México Evangélico” fue el primer periódico evangélico que leí después de mi conversión. Gracias a Dios que le ha prolongado la vida, y lo ha conservado fiel para Cristo y a la obra gloriosa del Evangelio, sin hacer acepción de Denominaciones. Le envío mi granito de arena para sumarse con los muchos que

tienen la bendición de cooperar para la publicación del excelente EPR. U. L. O., Calexico. (*El Pastor Rural*, 15 de junio de 1954, p. 8)

La tercera forma de distribución se orientaba hacia las personas que no eran evangélicas y consideraban a este periódico como una forma de evangelización, en particular para los familiares que estaban en México:

Cada vez que me llega EPR dejo todo lo que estoy haciendo para saciarme en su lectura. Siento mucho placer al leer la “Correspondencia” y ver a cuántos lugares visita el periódico, sin barreras de ninguna clase, llevando la luz del Evangelio a hogares, hospitales, cárceles y congregaciones de hermanos. Tengo una hija en México, en el Estado de Hidalgo, que es profesora. Ruego que oren mis hermanos por su salud. H. C., Pomona, Calif. (*El Pastor Rural*, 15 de octubre de 1956, p. 10)

En ocasiones, la evangelización implicó tratar de convencer a los evangélicos que habían abandonado su fe. Esto sucedía principalmente entre aquellos que habían nacido dentro de comunidades protestantes, pero que al crecer optaban por romper todo lazo que los unía a esta religión. Para sus familiares esto era motivo de preocupación:

Estamos muy contentos mi esposa y yo por EPR cuya lectura ha sido una bendición para nosotros. Cada número nos ayuda en nuestra vida espiritual; nos enseña a confiar más en el Señor. Oren por nuestros hijos que andan lejos de Dios. Son tres hombres. De pequeños asistían a la Iglesia; pero ahora no. Esto nos hace sentirnos tristes; pero confiamos en las promesas del Señor: “Cree en el Señor Jesucristo, y serás salvo tú y toda tu casa” (Hech. 16:31). Oren por nosotros. Va mi ofrendita de amor para el sostén de EPR. Dios siga ayudando a Ud. en el trabajo que está Ud. haciendo para la gloria del Señor Jesucristo. A. L., El Paso, Tex., E. U. (*El Pastor Rural*, 15 de diciembre de 1958, p. 8)

Dejar de asistir a la Iglesia, como se menciona en esta carta, no necesariamente significa abandonar una creencia, sino más bien adoptar ciertas conductas y actitudes que no corresponden con las conductas aceptadas por las agrupaciones evangélicas. Dentro del contexto migratorio, algunos de estos comportamientos estaban asociados a los prejuicios concebidos sobre la cultura mexicana. Para algunos mexicanos, o estadounidenses de origen mexicano, esto provocaba un conflicto de identidad, alteraba sus relaciones sociales y repercutía en sus estados emocionales:

He estado recibiendo *El Pastor Rural*, diseminador de las Benditas Nuevas de salvación, que Dios en su misericordia nos ha dado a nosotros. Dios me sacó del romanismo, y ahora no tomo, ni fumo, ni ando en bailes y teatros, como antes. Recuerdo que en 1947 fui al teatro, a los festejos del 16 de septiembre. Salí disgustado y prometí no volver. Una vez mi hijo me pidió que le cantara una canción popular mexicana. Lo hice más por complacerlo que por gusto. Y me pasó lo mismo: estuve disgustado conmigo mismo; hasta que fui a la Iglesia a pedir al Señor me diera paz; y la paz vino a mí de nuevo. La habilidad de tocar la guitarra me hacía cosa fácil el hacerme de compañeros, para andar en vicios y en todo lo malo. Todo esto no volveré a hacerlo más mientras viva. F. Z. R. Denver. (*El Pastor Rural*, 30 de marzo de 1950, p. 8)

Las historias anteriores refieren a experiencias migratorias que distan de ser similares a las de los braceros y su estancia temporal en Estados Unidos. Se trata de las primeras generaciones de migrantes nacidos como ciudadanos de un país distinto al de sus padres, lo que les otorgaba ciertos derechos, pero también obligaciones con las que debían integrarse en la sociedad americana. Esto podía provocar tensiones generacionales, como la que se observa en el fragmento anterior. Es posible que el hijo de este hombre haya nacido en Estados Unidos, pero que al mismo tiempo se sintiera atraído por música mexicana a la que no podía concebir en términos negativos como sí lo hizo su padre. Otra de

las obligaciones de los hijos de los migrantes era la de enrolarse en las fuerzas armadas. Varios de ellos fueron enviados a Corea para participar en la guerra que abarcó de 1950 hasta 1953. En la correspondencia de *El Pastor Rural* solo aparece el testimonio de un excombatiente:

Apreciado hno. Carrero: Siento que el Espíritu Santo me inspira a escribir este breve Testimonio para el bien de las almas que no conocen al Señor Jesús como su personal Salvador y Sanador. Soy cristiano pentecostal desde hace trece años, por la gracia de Dios. Nací en el fuego Pentecostal en Mayagüez, Puerto Rico. Aunque creía yo en el Espíritu Santo, no lo buscaba. Pero el año pasado, acostado en mi cama y sin poder dormir, oí la voz de Dios [...] me decía: “Acuérdate de la promesa que me hiciste cuando estabas en el frente de batalla en Korea” [sic]. Efectivamente, allí había prometido al Señor que si Él me guardaba, iría estudiar Su Palabra. Esa misma noche que comencé a estudiar la Palabra de Dios fui bautizado en el Espíritu Santo. [...] Es maravilloso, hermanos y amigos, ser lleno del Espíritu Santo. Solo el que vive esta experiencia puede saber que el corazón siente. [...] Espero con la ayuda de Dios ser un misionero en tierras extrañas. Siento gran inclinación espiritual por Panamá y vuestro querido México. Pido las oraciones de todos los amables lectores de *EPR* para que Dios me use poderosamente, para su honra y su gloria. Amen. Brooklyn. (*El Pastor Rural*, 15 de noviembre de 1956, p. 4)

Es viable suponer que hubo otros combatientes hispanos de religión evangélica, incluyendo mexicanos, que se encomendaron a Dios para salir ilesos del conflicto, pero el caso de este hombre fue particular debido a que resignificó su experiencia como un llamado a servir como ministro. La petición de oración a los lectores del periódico para que pueda cumplir con la promesa que hizo en Corea, se puede entender a partir de la búsqueda de reconocimiento público para legitimarse como un potencial ministro en países de América Latina. Es así como su historia puede asimilarse a la de otros hispanoamericanos que utilizaron sus vivencias como ciudadanos o residentes en Estados Unidos para conformar una

cultura evangélica en función de un idioma común y no desde un sentimiento nacional.

Conclusión

La reflexión emprendida en estas líneas para aproximarse a los fenómenos migratorio y religioso en México, desde la óptica de los afectos, arrojó algunos puntos que merecen la atención. Abordar un tema desde la propuesta historiográfica que enfatiza las formas de vida afectiva representativas de una determinada época significó una oportunidad para reconocer sus aportes y pertinencia para intentar aplicarla en otros contextos espaciales y temporales. El balance realizado en el apartado correspondiente estuvo lejos de agotar toda la reflexión respecto a este enfoque, pero proporcionó las coordenadas necesarias para intentar plantear la problemática de los afectos en contextos de migración y entre la comunidad protestante o evangélica mexicana durante la primera mitad del siglo XX.

Mediante esta perspectiva, el contenido de las fuentes hemerográficas fue leído para observar cómo los distintos actores expresaron sus sentimientos, emociones y trataron de crear lazos afectivos con sus semejantes. Como resultado de este análisis se observó que alrededor de estos fenómenos confluyen tres elementos que permiten comprender la cultura evangélica mexicana dentro del proceso migratorio. El primero corresponde a las representaciones, al modo en que tanto los estadounidenses como los evangélicos mexicanos se construyeron respecto a una cultura mexicana católica, a la que le adjudicaron ciertos comportamientos, como el consumo de alcohol, las fiestas religiosas y la holgazanería. El segundo es la práctica de la lectura de textos religiosos y la manera en que se integraron a otras prácticas, como el acompañamiento a los moribundos o para complementar las oraciones. El último elemento tiene que ver con el carácter colectivo de dicha

práctica que permite la construcción de espacios de sociabilidad, como el templo, la escuela de enseñanza religiosa, o la conformación de comunidades de lectores. Los tres permiten ver cómo se ordenan sucesos que son capaces de alterar los estados afectivos de los individuos y sustituirlos por otros opuestos. Gracias a ello se puede entender como un sentimiento de compasión es sustituido por uno de indignación; uno de miedo por uno de alegría; uno de incertidumbre por uno de orgullo, uno de dolor por otro de esperanza, entre otros.

Analizar la migración de mexicanos hacia Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XX, y considerando las fuentes empleadas, conduce a un complejo entramado de interacciones sociales entre los mexicanos y sus descendientes que permanecieron en Estados Unidos luego de la anexión de territorio perteneciente a México, con los mexicanos que cruzaron la frontera atraídos por la demanda de mano de obra. Asimismo, el contenido de los periódicos refleja la conformación de un espacio marcado por la organización territorial de las Iglesias protestantes y donde la línea fronteriza solo existía en los mapas. En este escenario, que comprendía el sur de Texas y el norte de Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila y parte de Chihuahua, se desarrollaron personajes como la familia Carrero que, en su papel de predicadores o editores de periódicos, se constituyeron como portadores de una cultura evangélica mexicana en formación, de cara a una cultura evangélica anglosajona y hegemónica. Sin que se hayan constituido como los protagonistas de esta historia, la revisión de su trayectoria sirvió para comprender los encuentros y desencuentros entre ambas culturas. Las condiciones de producción del periódico *México Evangélico*, así como las que permitieron la circulación de *El Pastor Rural*, no pudieron entenderse sin la periodización que propuso Jorge Durand para clasificar los periodos de la migración mexicana en la unión americana: el de enganche y el de los braceros. Mientras que el primero propició la llegada de misioneros que, en su rol de trabajadores intelectuales, podían atender al resto de

migrantes, y que en algunos casos conformaban familias enteras; en el segundo la migración controlada y temporal llevó a que fueran los propios creyentes los que asumieran un rol más proactivo al momento de compartir su fe, por lo que requerían de impresos para facilitar su labor. En medio de ambos se encuentra un periodo de deportaciones y retornos que falta aún por explorar en las distintas fuentes disponibles, pero que también permite entender la complejidad de la población hispanoparlante que escribió sus cartas para *El Pastor Rural*.

La sección de correspondencia de esta publicación periódica como fuente para la historia, permitió comprender un flujo migratorio que coincidió con algunos de los centros de trabajo destinados para los braceros, como California, Michigan o Texas. A reserva de un mapa que visualice la presencia de los lectores de *El Pastor Rural* radicados en los Estados Unidos, la complejidad mostrada por los autores de las cartas lleva al planteamiento de inferencias cuyo sustento radica en la información contextual. De esta manera, por ejemplo, se puede suponer que alguien que mencione a su familia forme parte la población residente compuesta por mexicoamericanos o mexicanos que se establecieron en el territorio estadounidense al margen del Programa Bracero. Otras cartas permiten suponer la presencia de grupos de hispanoparlantes no mexicanos, como es el caso de los puertorriqueños asentados en Nueva York. En menor medida otros espacios, que no se incluyeron en el texto, como la Florida, indicarían la presencia de cubanos y más si se toma en cuenta la migración que iniciaron debido a la revolución de 1959. Otro aspecto que no siempre se observa en la correspondencia es la afiliación denominacional de sus autores. Es verdad que había algunos que por cuenta propia mencionaron a qué agrupación evangélica pertenecían, pero la mayoría nunca proporcionó dicha información. Eduardo Carrero tampoco la solicitó como parte de su agenda editorial, por lo que se puede sostener que dentro de esta comunidad se trató de forjar una identidad evangélica al margen de las instituciones religiosas.

Frente a la dificultad para trazar un perfil más preciso de los lectores de *El Pastor Rural* en territorio estadounidense, en esta fuente se mostró cómo se pueden crear lazos afectivos entre personas que no se conocieron entre sí. Lo que a simple vista se observa como peticiones y agradecimientos de oración, oculta las preocupaciones, los miedos y las esperanzas de una comunidad que atravesó por distintas fases del proceso migratorio. En conjunto, esta documentación refiere a la búsqueda colectiva de un sentimiento de acompañamiento para brindar un alivio en momentos adversos. Alcanzarlos conducía a formas de agradecimiento que llevaron a los creyentes a realizar acciones como orar o distribuir dicho periódico. De esta manera, los creyentes mostraron su papel como agentes que decidieron involucrarse en esta causa sin considerar que fuera un proyecto ajeno de las Iglesias a las que pertenecían.

Esto último constituye una muestra de cómo estos creyentes podían pensar y actuar al margen de lo indicado por sus instituciones religiosas. Las actitudes de estos individuos dan cuenta de una forma de laicidad dentro de agrupaciones evangélicas que se potencializó gracias a la migración. Las dinámicas de tránsito, retorno y movilidad en función de la disponibilidad de empleo incidieron en la autonomía de las personas para decidir de qué manera iban a ejercer su fe, ya sea a través del arraigo en una sola Iglesia o mediante la interacción con impresos y personas de diversas denominaciones, o incluso a grupos religiosos ajenos al cristianismo evangélico.

Por último, esta fuente también puede dar luces acerca de la conformación de una identidad evangélica latinoamericana producto de la migración hacia Estados Unidos. Frente a las actitudes que vinculan la identidad nacional con la cultura religiosa, como el catolicismo de los mexicanos, la experiencia migratoria de los evangélicos de esta época les demostró que era posible una coexistencia entre distintas expresiones de fe. El contacto de individuos de diversos países hispanoparlantes, pero con el mismo sistema de creencias, reforzó una identidad supranacional que comenzó a

demandar, producir y consumir impresos evangélicos en español; tema que sería objeto de una investigación posterior.

Bibliografía

Alatríste Guzmán, Oscar. (2019). Origen y trayectoria de la migración mexicana a Chicago, 1890-1930. *Cuadernos Americanos*, 2 (168), 137-157.

Ariza, Marina. (2017). Migración y emociones: cómo entender el orgullo desde una mirada sociológica. En Ana Abramowski y Santiago Canevaro (comps.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp.75-95). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

Bjerg, María. (2019). *Lazos rotos. La inmigración, el matrimonio y las emociones en la Argentina entre los siglos XIX y XX*. Argentina: Universidad Nacional del Quilmes.

Blondel, Charles. (1966). *Introducción a la psicología colectiva*. Buenos Aires: Troquel.

Chartier, Roger. (1994). *El orden de los libros. Lectores, autores, bibliotecas en Europa entre los siglos XIV y XVIII*. Barcelona: Gedisa.

Doctrinas y Disciplina. (1883). S. d.

Doctrinas y Disciplina. (1883). S. d.

Durand, Jorge. (2017). *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*. Ciudad de México: El Colegio de México.

El Abogado Cristiano Ilustrado. (1 de marzo de 1894). (5), 39.

El Abogado Cristiano Ilustrado. (11 de abril de 1907). (15), 119.

El Abogado Cristiano Ilustrado. (31 de octubre de 1907). (44), 358.

El Abogado Cristiano Ilustrado. (3 de febrero de 1910). (5), 72.

El Abogado Cristiano. (11 de julio de 1912). (28), 440.

El Abogado Cristiano. (28 de febrero de 1918). (9).

El Evangelista Mexicano Ilustrado. (1 de julio de 1905). (13), 100.

El Evangelista Mexicano Ilustrado. (15 de noviembre de 1906). (22), 183.

El Evangelista Mexicano Ilustrado. (1 de mayo de 1908). (9), 69.

El Evangelista Mexicano Ilustrado. (15 de abril de 1908). (8), 61.

El Faro. (1 de junio de 1891). (11), 86.

El Faro. (15 de agosto de 1891). (16), 128.

El Faro. (15 de junio de 1893). (12), 94.

El Faro. (15 de noviembre de 1894). (22), 175.

El Faro. (1 de junio de 1904). (11), 83.

El Faro. (1 de diciembre de 1905). (23), 170.

El Faro. (15 de abril de 1908). (8), 59.

El Faro. (1 de julio de 1908). (13), 99.

El Faro. (15 de octubre de 1908). (20), 163.

El Faro. (4 de noviembre de 1910). (44), 707.

El Faro. (13 de septiembre de 1912). (37), 580.

- El Faro*. (14 de noviembre de 1913). (46), 713.
- El Faro*. (22 de diciembre de 1912). (51), 815.
- El Faro*. (27 de septiembre de 1912). (39), 608.
- El Faro*. (26 de enero de 1912). (4), 57.
- El Faro*. (27 de junio de 1913). (26), 391.
- El Faro*. (7 de febrero de 1913). (6), 91.
- El Pastor Rural*. (30 de marzo de 1947). (6), 8.
- El Pastor Rural*. (30 de junio de 1947). (10), 4.
- El Pastor Rural*. (30 de noviembre de 1949). (12), 8.
- El Pastor Rural*. (30 de marzo de 1950). (3), 8.
- El Pastor Rural*. (30 de abril de 1950). (4), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de marzo de 1953). (6), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de enero de 1954). (2), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de junio de 1954). (7), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de agosto de 1954). (9), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de enero de 1955). (1), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de abril de 1955). (4), 8.
- El Pastor Rural*. (15 de octubre de 1956). IX (10), 10.
- El Pastor Rural*. (15 de noviembre de 1956). (11), 4.
- El Pastor Rural*. (15 de junio de 1958). (6), 7.
- El Pastor Rural*. (15 de julio de 1958). (7), 8.

El Pastor Rural. (15 de diciembre de 1958). (12), 8.

El Pastor Rural. (Mayo de 1959). (5), 7.

El Pastor Rural. (Junio de 1959). (6), 7.

El Pastor Rural. (Octubre de 1958). (10), 12.

El Pastor Rural. (Septiembre 1958). (9), 12.

Febvre, Lucien (2021). ¿Cómo reconstruir la vida afectiva de antaño? La sensibilidad y la historia. *Revista SOMEPSO*, 6 (1), 199-213.

Hernández, Kelly Lytle. (2004). Ni blancos ni negros: mexicanos. El papel de la Patrulla Fronteriza estadounidense en la definición de una nueva categoría racial. 1924-1940. *Cuicuilco*, 11 (31), 81-100.

Huizinga, Johan. (1984). *El otoño en la Edad Media*. Madrid: Alianza Editorial.

Huizinga, Johan. (1986). *Erasmus*. [Volumen primero]. Barcelona: Salvat.

Lázaro Salinas, José. (2007). La emigración de braceros. Visión objetiva de un problema mexicano. En Jorge Durand (ed.), *Braceros. Las miradas mexicana y estadounidense. Antología (1945-1964)* (pp. 285-319). Ciudad de México: Senado de la República / LX Legislatura / Universidad Autónoma de Zacatecas / Miguel Ángel Porrúa. *La Luz*. (15 de mayo de 1902). (10), 78

Martínez, Juan Francisco. (2017). *Latinos protestantes. Historia, presente y futuro en Estados Unidos*. Oregón: Publicaciones Kerigma.

Raat, W. Dirk. (1988). *Los revoltosos. Rebeldes mexicanos en los Estados Unidos 1903-1923*. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramírez, Daniel. (2015). *Migrating Faith. Pentecostalism in the United States and México in the Twentieth Century*. North Carolina: The University of North Carolina Press.

Rivera, Rubén Pedro. (1980). La organización de los laicos. En *Metodismo autónomo unido, 1930-1980*. México: Iglesia Metodista de México.

Roodenburg, Herman. (2012). La tierra de Huizinga: notas sobre la historia cultural en los países Bajos. En Philippe Porrier (ed.), *La historia cultural ¿un giro historiográfico mundial?* (pp. 233-244). Valencia: Publicaciones de la Universitat de València.

Savage Carmona, Mónica. (2015). Legalidad y práctica del Registro Civil a mediados del siglo XIX: incidencias entre autoridades e individuos en la Ciudad de México. *Signos Históricos*, XVII, 34, 8-41.

Taylor, Lawrence Douglas. (1997). La repatriación de mexicanos de 1848 a 1980 y su papel en la colonización de la región fronteriza septentrional de México. *Relaciones Estudios de Historia y Sociedad*, XVIII (69), 199-212.

Tinker Salas, Miguel. (2010). *A la sombra de las águilas. Sonora y la transformación de la frontera durante el Porfiriato*. México: Fondo de Cultura Económica / El Colegio de Sonora / Universidad Autónoma de Sinaloa.

Viotti, Nicolás. (2017). Por una perspectiva relacional de los afectos en los estudios de la religión. En Ana Abramowski y Santiago Canevaro (comps.), *Pensar los afectos. Aproximaciones desde las ciencias sociales y las humanidades* (pp. 287-305). Buenos Aires: Universidad Nacional de General Sarmiento.

“Gracias San Juan de los Lagos”

La evolución de la *fe sanjuanera* en Chicago

Deborah E. Kanter

Las religiones son confluencias de flujos orgánico-culturales que intensifican el gozo y enfrentan el sufrimiento recurriendo a fuerzas humanas y sobrehumanas para construir hogares y cruzar fronteras.

Thomas A. Tweed

Crossing and Dwelling: A Theory of Religion

Introducción

La Virgen de Guadalupe es el ícono mejor conocido del catolicismo en México; sin embargo, la Virgen de San Juan de los Lagos tiene una larga presencia, si bien un tanto silenciosa, entre los migrantes mexicanos en los Estados Unidos. Chicago, hoy la segunda ciudad con mayor número de mexicanos en los Estados Unidos ofrece evidencia de esta devoción desde hace más de un siglo. Los primeros migrantes trajeron a la Virgen de San Juan en sus corazones al viajar tan lejos de sus tierras originarias en los años 1910 y 1920. Hicieron promesas, crearon exvotos en acción de gracias, e incluso ofrecieron misas en su honor, aun estando tan lejos de San Juan de los Lagos. Para los años cuarenta, los mexicanos demostraron su

deseo de hacer su fe sanjuanera más visible, más accesible y permanente en los templos de Chicago que se estaban convirtiendo en sus hogares. Pero no fue sino hasta el Concilio Vaticano II que el clero mantuvo un firme control sobre los espacios devocionales y la guadalupana parecía ser suficiente.

En nuestra época, Chicago ha visto sorprendentes expresiones de fe impulsadas por la comunidad migrante y que sobrepasan los espacios más controlados del santuario. Las cambiantes y cada vez más públicas manifestaciones de sus devociones en Chicago reflejan el crecimiento de una población mexicana establecida, así como una respuesta a las políticas de migración tan restrictivas que redujeron de manera efectiva la migración circular y el acceso a su templo en Jalisco. Sin embargo, en las últimas décadas la devoción a la Virgen de San Juan de los Lagos ha evolucionado para algunos católicos. Se ha convertido en una devoción menos vinculada con el espacio milagroso en Jalisco, echando raíces en Illinois, en espacios ahora considerados sagrados. Los devotos de la Virgen requieren espacios para expresar su fe, generalmente de manera colectiva donde viven: Chicago.

Antecedentes de una devoción

Hace más de un siglo que los mexicanos comenzaron a llegar a Chicago, así como a otras ciudades de la región de los Grandes Lagos. Al término de las temporadas de “traque” o cuando finalizaba la cosecha de la remolacha azucarera, muchos mexicanos arribaron al estado de Illinois en busca de un empleo o de un compadre. Otros sencillamente deseaban ver la gran ciudad antes de regresar a Texas. Para un recién llegado, encontrarse en Chicago podía ser intimidante. Matías Lara, vestido de overol, llegó en un frío día de noviembre de 1918. El interminable tráfico lo ponía nervioso. Lara estaba tan perdido en Chicago que se encomendó a la Virgen de San Juan de los Lagos: “Encontrandome [sic] perdido

en Chicago, me encomendé a la Virgen de San Juan de los Lagos, pidiéndole [sic] que me iluminara el camino que yo buscaba” (Lara, 1948). Según la narración, fue cuando encontró su camino. Lara nunca se pudo quitar ese sentimiento de total desamparo que lo envolvió al llegar a Chicago, ni de su gratitud por la ayuda de la Virgen. Tiempo después, de regreso en México, pintó un exvoto en hojalata en el cual agradecía su llegada a Chicago, mostrándose a sí mismo en su overol, de rodillas frente a la Virgen, con una vela en la mano:¹ “Doy gracias por haberme concedido lo que pedí. Por esto le dedico al presente retablo como un recuerdo” (Lara, 1948). El primer invierno o año en Chicago era difícil para muchos. Los retos incluían conseguir (y mantener) un empleo, encontrar una casa digna, pagar el carbón, y competir con los polacos e italianos en el lugar de trabajo, en el nuevo barrio, o en el templo. Ningún templo católico ofreció servicios para los hispanos en Chicago sino hasta mediados de los años veinte. (Kanter, 2020, p. 18)

Una familia de ferrocarrileros en Chicago también dejó registro de su fe a la Virgen de San Juan en un exvoto. Mientras trabajaba en las vías en Chicago en agosto 17 de 1929, Guadalupe Servera “sufrió un accidente por un armón de mano que lo dejó gravemente herido”. Su esposa, Antonia Martínez, estaba tan atribulada por la noticia que, según sus palabras: “Invoqué con todo mi corazón al Sagrado Corazón de la Santísima Virgen de San Juan de los Lagos quien escuchó mi plegaria” (Martínez, 1941). En 1941, más de una década después de la cura milagrosa de su esposo, Martínez realizó un exvoto en agradecimiento, mismo que envió a San Juan de los Lagos.² Estos dos exvotos ejemplifican la intensidad de la fe sanjuanera tan lejos de su lugar de origen, así como el profundo

¹ Este exvoto se puede consultar en Mexican Migration Project (Proyecto de Migración Mexicana). <https://mmp.opr.princeton.edu/expressions/retablos/ret012-en.aspx>

² Este exvoto se puede consultar en Mexican Migration Project (Proyecto de Migración Mexicana). <https://mmp.opr.princeton.edu/expressions/retablos/ret110-en.aspx>

deseo de demostrar esta fe y el agradecimiento en San Juan de los Lagos, la milagrosa casa de la Virgen. Lara, igual a la familia Servera, viajaron a San Juan a dejar sus pruebas de devoción.

Milagros braceros

Las apariciones y los milagros relacionados con la Virgen de San Juan de los Lagos se remontan a la década de 1620. Para los años cuarenta del siglo XX, esta devoción regional se había expandido más allá de poblaciones en Jalisco, Guanajuato, Aguascalientes, y Michoacán. La historiadora Christina Heisser explica que múltiples factores transformaron la devoción a la Virgen de San Juan de una devoción exclusivamente regional a una nacional y transnacional para mediados del siglo XX. La construcción de carreteras, un mayor acceso a viajes en auto y autobús, así como la proliferación de redes de migrantes de esta región colaboraron a expandir esta devoción. La migración interna e internacional generó este cambio. Cuando los braceros y otros migrantes de la región de San Juan de los Lagos arribaron a los Estados Unidos, muchos de ellos llegaron con esta devoción en sus corazones y algunos incluso con algún pequeño símbolo de su fe. La creación de un periódico en español en los vagones de un campamento o a la sombra de una planta siderúrgica permitieron a los lectores una tentadora propaganda. Por un dólar podían solicitar a San Antonio una tarjeta devocional con la imagen de la Virgen de San Juan que: “Cabe perfectamente en su billetera y lo que es más, ESTA TODO HECHO DE PLASTICO, A PRUEBA DE AGUA, NO SE ARRUGA NI SE BORRA Y DURA TODA LA VIDA”.³

Las familias mexicanas residentes en los Estados Unidos con hijos en el ejército hicieron promesas para que se mantuvieran a salvo durante la Segunda Guerra Mundial. Al final de la guerra, las

³ N. del traductor: Las mayúsculas no se acentuaban en esta época.

donaciones de los Estados Unidos al templo aumentaron seis veces. La Virgen de San Juan de los Lagos se volvió más popular tanto en México como en los Estados Unidos. La fe sanjuanera floreció en Chicago y en cualquier lugar donde vivieran los mexicanos, ya sea en el área de los Grandes Lagos, en California o en Texas (Heisser, 2012, pp. 117, 59-61).

Para la segunda mitad del siglo veinte, Chicago se jactaba de tener tres templos católicos para la comunidad mexicana, cuyas bancas estaban repletos de fieles originarios de la región de los Altos de Jalisco. Todos eran administrados por Misioneros Claretianos y representaron lugares de acogida para los migrantes y sus hijos, ofreciéndoles auxilio material y espiritual. Dos parroquias para hispanohablantes ya se habían establecido desde los años veinte: Nuestra Señora de Guadalupe y San Francisco de Asís. En 1945, la Iglesia del Inmaculado Corazón de María se convirtió en un vicariato. Con dos décadas de un ministerio bien establecido en Chicago, los católicos de origen mexicano alcanzaron un número similar al de otros católicos, teniendo una asistencia regular a misas y novenas.

Las mujeres pertenecían a las guadalupanas, los hombres al Santo Nombre (o Sociedad del Santo Nombre). La piedad popular, como una representación de la fe menos sacramental, también floreció entre los mexicanos que habitaban en Chicago a partir de los años cuarenta y cincuenta, así como en sus hogares. Las celebraciones de la novena y la fiesta a la Virgen de Guadalupe en estos tiempos —y aún hoy en día— ejemplifican una devoción vibrante y unificadora de los mexicanos, apoyadas por el clero. Al preguntar a mexicoamericanos de edad madura sobre su niñez en Chicago, con una sonrisa nombran las amadas imágenes que veneraban sus padres migrantes: el Santo Niño de Atocha, la Virgen de San Juan de Lagos, la Virgen de Guadalupe, o alguno del Sagrado Corazón.

En San Francisco de Asís, conocida en la comunidad como la catedral mexicana, promocionado en sus redes como la Iglesia madre de los Hispanos en Chicago, una tienda que ofrecía artículos

religiosos logró un próspero negocio. Uno podía elegir entre una variedad de rosarios, nacimientos, así como una gran diversidad de imágenes. La inauguración de la tienda se basó en la gran venta de veladoras, lo que distinguió a San Francisco de otras parroquias. Como un antiguo sacerdote dijo: “Era una iglesia de velas”; un espacio que recibía con agrado los actos individuales de súplica y devoción, a menudo ajenos a las liturgias comunitarias programadas en San Francisco de Asís (Matovina, 2005, p. 16; Kanter, 2020, pp. 47-51). Al pasar de las décadas, el santuario de San Francisco cambió la forma y lugar en que estaban expuestas las imágenes. La Virgen de Guadalupe, por ejemplo, ocupaba un espacio destacado a la derecha del altar principal; para la década de los cincuenta fue colocada al centro. En años recientes, Juan Diego, su tilma y la Guadalupana dominan este espacio.

En 1954 el Padre Claretiano, Thomas Matin CMF (*Cordis Mariae Filii*) escribió al arzobispo de Guadalajara solicitándole una imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos:

Tengo una gran suplica [sic] que hacerle. Vamos a hacer en esta Iglesia un Altar a Nuestra Señora de San Juan de los Lagos. Y necesito urgentemente una estatua de Nuestra Divina Madre bajo la citada invocación, una estatua de cómo [sic] un metro de alto, primorosamente decorada a ser posible. Por supuesto todos los gastos correran [sic] por mi cuenta. Le agradecería [sic] inmensamente a S. E. Ilma. Si se sirviera ordenarme tal imagen, todo a su gusto y beneplácito [sic]. (Martin, 1954)

En este caso, probablemente el “vamos” significó que los Claretianos respondían a la creciente devoción a la Virgen de San Juan entre los nuevos migrantes, hombres y mujeres, que llegaban a Chicago. Este deseo de modificar el santuario muestra cómo la Virgen de San Juan se convertía en lo que, en palabras de Heisser es: “La Virgen de los migrantes” y su devoción se expande a lo largo de México entre los braceros y entre aquellos migrantes que han heredado su devoción a sus hijos. El Padre Matin, quien contaba

con experiencia pastoral en Los Ángeles y El Paso, reconoció la piedad de los mexicanos, así como la evolución de sus devociones. A pesar de los esfuerzos del sacerdote, la imagen no llegó cuando fue solicitada y pasó otra década hasta que la Virgen de San Juan tuviera su lugar en San Francisco de Asís (Matin, 1954).

La expansión de los católicos mexicanos

Luego de la Segunda Guerra Mundial, los migrantes provenientes de México se extendieron a otros barrios de Chicago y algunos llegaron a templos ajenos a ellos que tradicionalmente “perteneían” a los polacos, checos u otros católicos europeos. Por ejemplo, a tres kilómetros de la catedral mexicana, se encontraba San Pío V, una gran parroquia en el barrio de Pilsen. El santuario a San Judas atrajo a sus parroquianos, así como a forasteros ajenos a la parroquia. Las esposas pertenecían a la Sociedad del Altar del Rosario y al Club de las Madres y sus esposos a la Sociedad del Santo Nombre y trabajaban como ujieres. Los jóvenes acudían a las actividades deportivas y a los bailes de la Organización de Juventud Católica. Todos eran de origen euroamericano, muchos descendientes de polacos.

Una semana en 1947 las misas, como siempre, se celebraron a la memoria de hombres y mujeres fallecidos con apellidos eslavos tales como Nawrocki, Koterba y Mizejewski. Esta lista de apellidos, de hecho, mostraba la etnicidad y devoción religiosa de la parroquia de San Pío, pero destaca una nota: alguien dedicó la misa del viernes a las siete horas en “agradecimiento -- San Juan de los Lagos” [sic]. Este dato nos permite intuir que San Pío tenía al menos un feligrés mexicano en 1947. Cuando este feligrés anónimo declaró su gratitud a la Virgen de San Juan de los Lagos, ese único acto de devoción mexicana marcó un primer paso para convertir ese templo en su hogar (Kanter, 2020, pp. 89-90).

En ese tiempo, el barrio de Pilsen contaba con trece parroquias católicas, y la mayoría de la feligresía era de origen eslavo. La entrada de los migrantes mexicanos fue gradual, casi imperceptible en los años cincuenta. Pero el paso de la sucesión étnica se aceleró a partir de los sesenta y para 1970, Pilsen se convirtió en el primer barrio con mayoría de migrantes mexicanos. Las personas recién llegadas arribaban directamente de los ranchos del oeste y centro-norte de México a este barrio, Pilsen, conocido a partir de entonces como “la dieciocho”. Las tiendas de abarrotes sobre la Calle 18 olían a tortillas y cilantro. Las piñatas colgaban de los techos sobre mercancías tales como molcajetes, frascos de mole y veladoras con las imágenes de la Virgen de San Juan de los Lagos y del Santo Niño de Atocha. Gradualmente, muchas de las iglesias de la zona comenzaron a officiar misas en español y las imágenes de la Virgen de Guadalupe se encontraban lado a lado con el Santo Niño de Praga en varios santuarios.

En la Iglesia de San Adalberto, una parroquia históricamente polaca, el clero finalmente agregó una misa en español en 1975, a pesar de que los registros parroquiales muestran una presencia de familias mexicanas de más de dos décadas. Con sus icónicas torres gemelas, los migrantes de origen mexicano notaban con frecuencia el parecido arquitectónico entre la Basílica de San Juan y este templo construido por migrantes polacos a inicios del siglo veinte. Una pequeña imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos finalmente ganó su lugar en el templo en este mismo año. De una manera discreta, esta iglesia polaco-mexicana dio la bienvenida a sus feligreses.

Sin embargo, para muchos fieles que radicaban en los Estados Unidos, la peregrinación a San Juan de los Lagos seguía siendo el ideal. Un ejemplo nos lo da la historia de Lupe y Matías Almendarez, una pareja mexicoamericana, quienes contrajeron matrimonio en la Iglesia de San Francisco de Asís en 1955. Durante su luna de miel en Jalisco, visitaron San Juan de los Lagos y sesenta años después, sentados en su casa en Chicago, esta pareja recordaba

como algo maravilloso el momento en el que se acercaron a la Virgen de rodillas, cumpliendo la promesa que la madre de Matías le había hecho a la Virgen de San Juan al protegerlo durante la Guerra de Corea cuando fue soldado (Kanter, 2020, p. 174).

Afianzando la fe sanjuanera

En la década de los ochenta, algunos sacerdotes católicos notaron el deseo que tenían los migrantes de celebrar una devoción más pública y comunitaria a la Virgen de San Juan de los Lagos. En la parroquia de San Procopio en Pilsen, que anteriormente había tenido una feligresía checa, los sacerdotes con orgullo promovieron ritos y devociones con notas más mexicanas en sus celebraciones católicas, tales como misas con mariachi y se unieron a los organizadores del primer vía crucis en Pilsen. En 1982, los benedictinos, a cargo de la parroquia, organizaron la visita de una imagen de la Virgen de San Juan de los Lagos a San Procopio que dio lugar a novenas al aire libre a las que asistieron cinco mil fieles. Quienes habían hecho promesas a la Virgen, pero que no podían ir a su santuario en Jalisco a agradecerle, acudieron a San Procopio para cumplir sus promesas. El patio escolar, adyacente a la parroquia y que se encuentra sobre la Calle 18 se convirtió temporalmente en un espacio sagrado y mexicano con su improvisado altar al aire libre.

Joseph Bernardin, recién nombrado obispo de la arquidiócesis de Chicago se reunió con la comunidad en este lugar. Ese día, el Departamento de Policía de Chicago envió múltiples patrullas para mantener el orden, controlar el tráfico y proteger a las multitudes. Bernardin acompañó a los mexicanos, cargando la imagen peregrina en San Procopio y dio su homilía en español. Comenzó: “Hermanos y hermanas, como ustedes, vengo aquí como peregrino pidiendo la intercesión de la Virgen María bajo su título de ‘Virgen de San Juan de los Lagos’” (Kanter, 2020, p. 134). Dos décadas

antes, ese mismo patio escolar era un lugar donde los estudiantes mexicoamericanos susurraban entre ellos en español, temerosos del regaño de las monjas. Ahora el arzobispo se dirigía a los fieles en español. Esa visita con el tiempo llevó a que San Procopio se convirtiera en el santuario a la Virgen de San Juan de los Lagos.

Fue en esta época a partir de la cual los peregrinos que se refieren a sí mismos como “muy sanjuaneros” (muy devotos a la Virgen de San Juan) caminan juntos quince millas (alrededor de veinticinco kilómetros) desde el suburbio de Blue Island para cumplir promesas o para demostrar su devoción. Durante uno de los domingos de agosto, este grupo porta su estandarte de la Virgen a través de las calurosas y húmedas calles del South Side en Chicago. En su caminar por Western Avenue, llevando a cuestras un altar con la pequeña imagen de la Virgen, los vecinos muestran “mucho apoyo”, sonando sus cláxones, persignándose y ofreciéndoles agua. A la puerta de San Procopio, el sacerdote da la bienvenida a cerca de doscientos cansados y sudorosos peregrinos, rociándolos con agua bendita. Muchos caen de rodillas, dirigiéndose al altar de la Virgen. Las guadalupanas de San Procopio también les ofrecen aguas de sabor y sándwiches a los peregrinos mientras también atienden su puesto de enchiladas en la kermés que se lleva a cabo fuera del templo. Los fieles pronto sacan la imagen del santuario, donde los concheros bailan en su honor, en homenaje al México indígena. Dirigidos por el párroco del templo, inicia una procesión por la Calle 18 hasta llegar a los bloques residenciales donde las personas han decorado sus pequeños patios en azul y blanco para honrar a la Virgen y los sacerdotes bendicen sus casas con agua bendita. Las personas lanzan fuegos artificiales y sueltan globos azules y blancos que pueden ser vistos en su ascenso por varias cuadras. Los fieles cantan, aunque algunos lamentan la falta de la música de tamborazo.

Imagen 1. Arribo de peregrinos a la Iglesia de San Procopio



Fuente: Elaboración propia (2015).

Durante las ocho noches anteriores a la llegada de los peregrinos, la parroquia organiza un novenario en honor a la Virgen. Cada noche, las personas sentadas en las bancas escuchan mientras se leen en voz alta las peticiones de sus vecinos, casi todas en español. Piden la intercesión de la Virgen de San Juan para curar a sus enfermos y socorrer a los familiares de los difuntos. Otros dan gracias por las bendiciones recibidas. Compartir las cuarenta y tantas peticiones une a la comunidad en sus historias personales y en su devoción compartida a la virgencita.

Mientras que los devotos del área de Chicago preferirían ir a San Juan de los Lagos en México a cumplir sus mandas, los temas de distancia, costo y en algunos casos su situación de migrantes ilegales, lo hacen sumamente difícil. De acuerdo con el reverendo jesuita Sean O’Sullivan, pastor de San Procopio (2009-2016):⁴ “San

⁴ La parroquia de San Procopio estuvo a cargo de los benedictinos entre 1884 y 1986. Fue parroquia a cargo de la arquidiócesis entre 1986 y 1992, parroquia jesuita de 1992 a 2016 y a partir de entonces es nuevamente una parroquia arquidiocesana.

Procopio se ha convertido en un santuario a San Juan de Los Lagos, así que es la misma cosa, significa lo mismo” (Kanter, 2020, p. 148-49). Como invitan los letreros alrededor del edificio parroquial: “Promesas y mandas se pueden cumplir aquí” (Kanter, 2020, pp. 148-49).

Imagen 2. Letrero en la Iglesia de San Procopio



Fuente: Elaboración propia (2021).

Una devoción que migra y vive

¿Cumplir una promesa en Chicago significa lo mismo que ir a San Juan? El ir a San Juan de los Lagos es viajar a tierra sagrada. Una creencia que se confirma por el torbellino de peregrinos que llegan a San Juan todos los días. Arriban con playeras a juego, en bicicletas desde diversos poblados del Estado de México, en autobuses Flecha Amarilla desde Zamora o en camionetas y microbuses con placas de toda la república, y también de California, Iowa e Illinois. No obstante, las personas que se encuentran en los Estados Unidos

sin documentos no pueden unirse a la devoción en San Juan de los Lagos. Con deportaciones cada vez mayores y una frontera militarizada, el número de indocumentados en los Estados Unidos creció a una cifra sin precedentes en la primera década del siglo veintiuno (Goodman, 2020, p. 196). Al resaltar los aspectos transnacionales de la religión en América Latina actualmente, la académica Virginia Garrard señala que las nuevas tecnologías hacen a “las naciones-Estado cada vez más irrelevantes, especialmente al considerar la religión” (2020, p. 27).

En cuanto a las llamadas telefónicas, mensajes, transferencias de dinero, videos y otras formas de comunicación, la afirmación de Gerrard es verídica. Sin embargo, al mismo tiempo, el estado norteamericano ha dificultado las peregrinaciones en persona al Tepeyac o a San Juan para muchos indocumentados que viven en los Estados Unidos. La migración circular, tan común entre los dos países, efectivamente ha terminado. La persona indocumentada que sea “muy sanjuanera” tiene que arreglárselas con la devoción pública en su lugar de residencia. Lo que he presenciado en Chicago —los novenarios, peregrinaciones y procesiones— parece ser una opción suficiente y satisfactoria al ejercer una devoción compartida a la Virgen de manera pública y comunitaria.

La fe sanjuanera se extiende más allá del barrio de Pilsen y a lo largo del Chicago mexicano. En 2017 “las reinas de Jalisco”— Nuestra Señora de Zapopan, Nuestra Señora del Rosario de Talpa y Nuestra Señora de San Juan de los Lagos— visitaron Chicago. En el violento barrio Back of the Yards, la iglesia de San José albergó a las reinas de Jalisco como parte de una Marcha por la Paz. Esta parroquia, tradicionalmente polaca, trajo a las Vírgenes de Jalisco, uno de los estados cuyos migrantes llegan a Chicago en gran cantidad. Mientras los feligreses portaban las imágenes por las calles, la procesión atrajo multitudes. Este evento en San José marcó toda la zona circundante como un espacio católico y mexicano, con especial invitación a los jaliscienses.

En el otoño de 2019, los fieles le dieron la bienvenida a la Virgen peregrina de San Juan en dieciocho parroquias distintas a través de Chicagolandia, antes de seguir su recorrido por Oklahoma, Georgia y California. Irma Hernández, residente en Chicago por más de una década, compartió ese momento: “Cuando veo a la Virgen pienso en mi madre, en ella veo a mi madre. Me llena de alegría y emoción [...] agradezco poder tenerla cerca, ya que no puedo ir a verla a Jalisco, México” (Rodríguez Presa, 2019). Estas visitas populares confirman las sólidas alianzas transnacionales de los mexicanos en los Estados Unidos. Ahora más que nunca, el lugar de origen impacta la práctica religiosa en el católico. Como la investigadora Peggy Levitt lo plantea: “American religious life is no longer just American”⁵ (Levitt, 2007, p. 2).

Al principio de la pandemia, me mantuve en contacto con las personas de Pilsen a través de Facebook. En 2020 compartí una fotografía de una Puerta de acero en la Calle 18: sobre un fondo negro, la Virgen en su icónico manto blanco y azul, coronada y rodeada de querubines rechonchos. A sus pies, un pergamino se despliega con las siguientes palabras en escritura de inglés antiguo: “Bendice a los hijos de Pilsen”.

⁵ N. del traductor: La traducción literal sería: “La vida religiosa norteamericana ya no es únicamente norteamericana”. Sin embargo, en este contexto se debe entender el concepto de norteamericana como anglosajona. Es decir que la traducción más adecuada sería decir: “La vida religiosa norteamericana ya no es únicamente anglosajona, blanca, europea”. En este caso las tradiciones católicas de esos barrios de Chicago eran polacas y checas.

Imagen 3. Puerta, Calle 18, Chicago



Fuente: Elaboración propia (2021).

En visitas previas noté que algunos días la puerta se convertía en un lugar de ofrendas. Un día vi una pequeña urna al lado de la banqueta. También pude observar cómo, de manera regular, un hombre se acercaba y pegaba con cinta una rosa en la puerta pintada. Como William Taylor describe tan vívidamente las relaciones populares con las imágenes religiosas en el México colonial: “Bajo las circunstancias correctas, y si era la voluntad de Dios, las imágenes literalmente cobraban vida, acompañadas de maravillosas curaciones y protección” (2010, p. 7).

Esta puerta sobre una banqueta transitada se ha convertido en un lugar de curación y protección. Las múltiples respuestas a mi posteo en Facebook me permiten afirmar que tanto los mexicanos y mexicoamericanos aman esta puerta, ya sea por la Virgen, por el aprecio de la niñez del barrio, o por sus sentimientos combinados. Para muchas personas, el poder ver a la Virgen de San Juan de los Lagos pintada a mano en esta puerta (o verla en la fotografía de mi posteo) revive los recuerdos de las visitas realizadas en el pasado a la Basílica, así como un sentido de las conexiones características de Pilsen a las imágenes del México católico.

De mi posteo en Facebook aprendí que los propietarios de la casa con la puerta adornada también pintaron las puertas de sus cocheras para honrar a la Virgen. Los callejones ocupan una esfera pública/privada que rara vez es invadida por quienes no residen en la zona. En un vecindario plagado de violencia, los callejones de Pilsen conllevan cierto peligro. Sin embargo, la siguiente vez que fui al barrio, un frío 12 de diciembre del 2021, me aventuré a entrar en este callejón. Iluminado por un pálido sol de invierno, ahí estaba: una Virgen descolorida al centro de una puerta de cochera doble. A su izquierda, un mapa de los Estados Unidos; México pintado a su derecha. Y estampado sobre ambos lados: VIRGEN DE SAN JUAN DE LOS LAGOS.

Regresé a la calle y, a la entrada de la puerta, encontré a la nieta del dueño: Mona. Esta joven estaba feliz de platicar sobre las puertas pintadas. Sus abuelos compraron este edificio en Pilsen a principios de la década de los sesenta; décadas más tarde contrataron un pintor local para compartir su devoción con quienes caminaran o manejaran por ahí. Le pregunté a Mona de dónde era su abuelo, suponiendo que me respondería que de Michoacán o Jalisco. Para mi gran sorpresa respondió que su abuelo había nacido en Galveston, Texas. Agradecí a Mona y caminé hacia la Iglesia de San Procopio para la misa de las rosas. Me pregunté entonces si su abuelo no sería un devoto de la Virgen de San Juan del Valle al sur de Texas o de alguna devoción más antigua de México.

El historiador oblato Robert Wright ha documentado de manera muy precisa que el santuario en San Juan, Texas, surgió en 1948 y que está de cierta forma vinculado a la devoción de San Juan de los Lagos (Wright, 2013, p. 17). Tanto en el caso de San Juan Texas, como de Chicago, se trata de devociones vinculadas, pero también transformadas. En ambos casos, esta devoción mariana tiene un significado especial para los migrantes quienes resignifican y transforman no solamente el espacio, sino que renuevan la devoción y reinterpretan lo que vivieron en México, al mismo tiempo que lo van transformando.

Reflexiones finales

A modo de conclusión: por más de un siglo, comenzando con un abrumado y perdido Matías Lara en 1918, los mexicanos en Chicago han expresado su fe en la Virgen de San Juan. Christina Heisser atrapa estos sentimientos sobre la Virgen de los migrantes: “Mientras viajaban, ella viajaba con ellos, sin restricciones geográficas. Ella los acompañó cuando sus amigos les fallaron o cuando enfrentaron peligros solos en un lugar ajeno” (Heisser, 2012, pp. 104-105). Para algunos “sanjuaneros” que ahora viven en los Estados Unidos, la devoción se ha enraizado en tierra sagrada en Illinois, un sustituto aceptable del espacio milagroso en los altos de Jalisco. En una escala mucho mayor, el Santuario de Nuestra Señora de Guadalupe en Des Plaines, Illinois, alberga su propio Cerrito del Tepeyac. Si bien se erigió modestamente en 1987, hoy es el santuario más visitado como destino de peregrinaciones guadalupanas en los Estados Unidos (Peña, 2011).

A lo largo de décadas en las cuales ha crecido el laicado mexicano y mexicoamericano, la mayoría de quienes tienen sus orígenes en Jalisco y los estados del centro-occidente, han buscado las manifestaciones religiosas de la Virgen de San Juan en Chicago. Para 1980, su devoción se hizo más pública: desde los altares

laterales en los santuarios y el inicio de las novenas. Los peregrinos muy sanjuaneros comenzaron una procesión anual que llevó a la Virgen a lo largo de treinta kilómetros atravesando las calles industriales de la ciudad. Dadas las políticas migratorias y las hostiles condiciones que se dan al cruzar la frontera, regresar a casa y visitar personalmente a la Virgen de San Juan de los Lagos se convirtió en algo extremadamente difícil para las personas indocumentadas y para las familias con un estatus migratorio mixto. Los laicos comunicaron exitosamente sus necesidades a los sacerdotes de Chicago y juntos crearon espacios y rituales devocionales en Chicago semejantes a los que habían dejado atrás.⁶

Bibliografía

Garrard, Virginia. (2020). *New Faces of God in Latin America: Emerging Forms of Vernacular Christianity*. Nueva York: Oxford University Press.

Goodman, Adam. (2020). *The Deportation Machine: America's Long History of Expelling Immigrants*. Princeton: Princeton University Press.

Heisser, Christina. (2012). *Thanks to the Virgin of San Juan: Migration and Transnational Devotion During the "Mexican Miracle", 1940-1970*. [Tesis doctoral]. Indiana University.

⁶ Agradecimientos. Deseo agradecer a los siguientes colegas-amigos por sus ideas y apoyo: Jojo Galvan, Eduardo Morales, Robert Wright OMI (Misionero Oblato de María Inmaculada) y a Christina Heisser, cuyo trabajo me permitió prestar atención a la Virgen San Juan de los Lagos. A los organizadores de la CEHILA: Amílcar Carpio, Yves Solis y Carlos Torres, quienes crearon una oportunidad estimulante para repensar en torno a mi investigación sobre Chicago de forma novedosa.

Kanter, Deborah E. (2020). *Chicago Católico: Making Catholic Parishes Mexican*. Urbana: University of Illinois Press.

Lara, Matias. (1948). Retablo 12. *Expressions Bracero Era: The 40's*. <https://mmp.opr.princeton.edu/expressions/retablos/ret012-en.aspx>

Levitt, Peggy. (2007). *God Needs No Passport: Immigrants and the Changing Religious Landscape*. New York: The New Press.

Martínez, Antonio. (1941). Retablo 110. *Expressions Bracero Era: The 40's*. <https://mmp.opr.princeton.edu/expressions/retablos/ret110-en.aspx>

Matovina, Timothy. (2005). *Guadalupe and Her Faithful: Latino Catholics in San Antonio, from Colonial Origins to the Present*. Baltimore: Johns Hopkins University Press.

Mexican Migration Project [Proyecto de Migración Mexicana]. (s. f.). Galería de Retablos. <https://mmp.opr.princeton.edu/expressions/gallery-en.aspx>

Peña, Elaine A. (2011). *Performing Piety: Making Space Sacred with the Virgin of Guadalupe*. Berkeley: University of California Press.

Ramírez, Antonio. (2021). *Chicagolandia: Race and Labor in Latinx Suburbia, Postwar to Present*. [Tesis doctoral]. University of Michigan.

Rodríguez Presa, Laura. (2019). *La visita de la Virgen de San Juan de Los Lagos a Chicago refleja la fe y “fuerte presencia de inmigrantes mexicanos”*. <https://www.chicagotribune.com/hoy/chicago/ct-hoy-virgen-san-juan-lagos-visita-chicago-migrantes-mexicanos-20191009-jnfu64o335gldonjdub53rtbfi-story.html>

Taylor, William B. (2010). *Shrines & Miraculous Images: Religious Life in Mexico Before the Reforma*. Albuquerque: University of New Mexico Press.

Thomas Matin. (1954). [Carta al arzobispo de Guadalajara José Garibi y Rivera]. Archivo de la Arquidiócesis de Guadalajara. Gobierno: Otras Diócesis: Estados Unidos: Varias: 1953-58, Caja 3.

Tweed, Thomas A. (2008). *Crossing and Dwelling: A Theory of Religion*. Cambridge: Harvard University Press.

Wright OMI, Robert E. (2013). The Virgin of San Juan del Valle: Shifting Perceptions in the Borderlands. *Catholic Southwest: A Journal of History and Culture*, (24), 3-29.

Las soberanías interreligiosas de Santo Toribio Romo en Estados Unidos

William A. Calvo-Quirós

“Cuando era obispo de Orlando, compré un edificio que había sido un pequeño bar y club nocturno —en realidad, un bar y club nocturno bastante sórdido— era interesante porque al lado había un pequeño motel con, creo que, tres o cuatro habitaciones. También las compramos. Las convertí en una pequeña iglesia misionera para los trabajadores agrícolas mexicanos y le puse el nombre de San Toribio Romo. [...] Hace unas semanas, tuve confirmaciones. [...] Casi me caigo para atrás, cuando vi que uno de los niños que iba a confirmar tenía como nombre de confirmación, San Toribio de Romo”.

Arzobispo Thomas Wenski,
Arquidiócesis de Miami, 2017.

La Gran Migración: exportando santos y mano de obra

Los migrantes no solo viajan con sus sueños y deseos de una vida mejor, también llevan consigo una historia religiosa y espiritual que en muchos casos define cómo viven su experiencia de desplazamiento. En realidad, la movilización masiva de personas, creada por la migración, no solo está reubicando y transfiriendo, mano de obra y servicios, sino también creencias, devociones y prácticas religiosas.

Dentro de este orden de ideas, la historia de Santo Toribio Romo, el santo católico que supuestamente se les aparece a las personas que tratan de cruzar la frontera de los Estados Unidos, es la de un drama construido por la explotación de mano de obra y tierra en México. Aquí tanto los inmigrantes como el mito del Toribio Romo son tejidos como parte de una sola narrativa que conecta ambos lados de la trayectoria migratoria en ambas direcciones. Al final México termina exportando trabajadores y santos.

En noviembre de 2018 me encontraba en Guadalajara, Jalisco. El hotel en el que me hospedaba se había convertido, de la noche a la mañana, en un centro para los medios de comunicación internacionales que habían llegado a cubrir la llamada “caravana de migrantes” que viajaba por México hacia Estados Unidos. Definida en X (ex-Twitter) por el entonces presidente Donald Trump como una “embestida” que había sido detenida. La caravana se convirtió rápidamente en el centro del alarmismo y proteccionismo nacionalista en los Estados Unidos. El primer grupo de migrantes —principalmente de Guatemala, El Salvador y Honduras— había llegado a Guadalajara unas dos noches antes que el grupo principal. La ciudad se estaba en “alerta” para el grupo más numeroso que estaría llegando en las próximas horas; el otro grupo llegaría la semana siguiente. Por mi parte, me encontraba en Jalisco participando en una conferencia sobre gobernabilidad y el Estado, además de estar trabajando en mi libro *Undocumented Saints*, particularmente estudiando el caso de Santo Toribio Romo —también conocido como *El Santo Pollero* o *El Santo Coyote*—, cuya popularidad ha aumentado en el contexto de la migración mexicana a Estados Unidos, especialmente en los últimos treinta años.

La conferencia en Guadalajara terminó antes para permitir a los participantes ayudar a algunas de las organizaciones locales que estaban proporcionando comida, agua y refugio temporal a los inmigrantes que llegan. Aunque no había tanta gente como se esperaba, la escena era un poco caótica. La confusión no fue creada por los migrantes en sí, que estaban hambrientos y agotados,

sino por todos los reporteros, policías, manifestantes y transeúntes atraídos por el espectáculo. El drama de la caravana centroamericana se había desarrollado en los medios de comunicación estadounidenses durante las dos últimas semanas, una crisis convenientemente fabricada en los ojos de muchos, en vista de que Estados Unidos se acercaba a las elecciones de medio periodo. Entre los grupos asistiendo a los miembros de la caravana, existe uno que da estampas de Toribio Romo a los migrantes, para protegerlos durante su trayectoria al norte. El santo viaja entre fronteras no solo en los bolsillos de los inmigrantes, pero en sus expectativas y deseos de vivir el sueño americano.

En general, los discursos antiinmigrantes en los medios de comunicación, unido a las imágenes de personas escalando vallas de alambre, nadando en ríos fronterizos y aparentemente enfrenándose a las autoridades cuando entraban al territorio mexicano desde Guatemala, ocupaba un lugar cada vez más destacado en la conciencia norteamericana. Al mismo tiempo, el presidente Trump renovaba sus llamamientos a construir un muro “grande” e “impenetrable” a lo largo de la frontera entre Estados Unidos y México (Nixon et al., 2022).

A pesar de que todos los datos demuestran que en Estados Unidos estaba experimentando el número más bajo de inmigrantes indocumentados viviendo en el país desde 2007, el discurso público seguía avivando el miedo a una invasión masiva (Passey et al., 2019). Ciertamente, la línea entre lo real y lo imaginario, lo secular y lo espiritual, sobre todo en periodos de crisis, tienden a confundirse. Las prácticas religiosas y la fe afectan las experiencias migratorias, al mismo tiempo que la inmigración afecta las realidades espirituales de las personas. Los migrantes transforman los espacios religiosos en las comunidades donde llegan, pero también la religión y devociones en las comunidades de las que proceden y por las que viajan.

Para muchos migrantes latinoamericanos, cada etapa de su trayecto migratorio está demarcada por una experiencia religiosa,

sea en la búsqueda de protección y consuelo, de esperanza o en la búsqueda de un milagro cuando la fe es lo único que queda una vez que el Estado y la Iglesia les ha fallado.

Santos como San Toribio Romo que se encuentran en un espacio liminal entre los registros oficiales y la fe religiosa popular cumplen una doble función, no solo protegen, también unifican y conectan las realidades cotidianas de sus seguidores. Toribio Romo habita entre la legalidad de su canonización oficial en la Iglesia católica y la ilegalidad de los milagros pedidos y concedidos a sus seguidores sin documentación. Toribio es un santo que, podríamos decir, concede milagros que rompen la *ley* de soberanía de una nación. Consecuentemente, la historia de San Toribio Romo es definida por una necesidad “comercial” en vista de que el mercado de explotación neoliberalista crea las condiciones que fuerza a las personas a emigrar, muchas veces “ilegalmente” desde Centroamérica y México a Estados Unidos. Por lo tanto, se necesita de un santo capaz de boicotear la legalidad de la explotación transnacional. Su popularidad, como la de cualquier santa o santo, responde a una necesidad real cotidiana de las personas. Entre más personas se ven forzadas a cruzar, es más evidente la necesidad de una fuerza divina para sobrevivir no solo la travesía hacia la frontera, sino también a las realidades antimigrantes y xenofóbicas que prevalecen a lo largo del viaje, al igual que en su estadía en el Norte, Estados Unidos y Canadá. No es suficiente cruzar, es necesario sobrevivir en el otro lado.

Como en el caso de la Caravana, los inmigrantes que cruzan por México desde Centroamérica utilizan una red de trenes conocida como La Bestia. Tradicionalmente, estos migrantes siguen tres rutas divergentes hacia los Estados Unidos, una vez que han llegado al centro de México, en un espacio conocido como Lechería, ubicado justo al norte de la Ciudad de México, en el municipio de Tultitlán, estado de México. A partir de ahí, eligen uno de estos tres caminos: (1) la ruta del Pacífico u Occidental que cruza todo el estado de Jalisco en su camino hacia las ciudades de Mexicali y Tijuana

en el sur de California; (2) la ruta central hacia Ciudad Juárez en el noroeste de Texas; o (3) la ruta del golfo hacia las ciudades de Nuevo Laredo y Reynosa, ambas ubicadas en el sureste de Texas. También, se puede decir que existe una cuarta, dentro de esta última ruta del Golfo, que sigue la costa atlántica hasta las ciudades de Matamoros / Brownsville, el punto más sureño de Texas.

Ahora bien, existe la creencia, compartida por muchos tapatíos (aquellas personas de Guadalajara, Jalisco), de que los inmigrantes tienden a preferir la ruta del Pacífico hacia el norte, es decir la que se detiene en Guadalajara, porque existe un acuerdo humanitario tácito entre varios cárteles de la droga en la región. Argumentan que la madre de uno de los capos de los cárteles ha pedido el paso seguro a los migrantes por los estados de la costa, como un acto de expiación religiosa y caridad cristiana. En general, la ruta de la costa del Pacífico a través de Jalisco tiende a ser un *poco* más segura en comparación con la del Atlántico, dirigida por el cártel de los Zetas. Más aún, estos inmigrantes centroamericanos salen de La Bestia justo antes de entrar en Guadalajara y hacen *autostop* hasta el otro lado de la ciudad, para evitar el acoso policial en el tren. Los servicios de voluntariado que dan refugio, comida y medicamentos para estos grupos de inmigrantes se han ubicado estratégicamente teniendo en cuenta este patrón de desplazamiento a lo largo de la ciudad. Especialmente importante en Guadalajara es La Casa del Inmigrante, El Refugio (dedicada a Nuestra Señora del Refugio) dirigida por la Congregación de los Misioneros de San Carlos, conocidos también como los scalabrinianos.¹ Esta es parte de una red nacional e internacional de casas de acogida para inmigrantes a lo largo de las rutas migratorias alrededor del mundo. En México, tienen centros a lo largo de la frontera con Guatemala, en Tecún Umán (creada en 1995), y Tapachula (1997), así como en Guadalajara (2016), y en las ciudades fronterizas entre Estados Unidos y México, en Tijuana (1987) y Nuevo Laredo (2004). Originalmente

¹ Ver: <https://www.migrantes.com.mx/quienes-somos>

estas casas empezaron como centros individuales y en 1999 se unificaron como una red transnacional que proporciona también asistencia legal y apoyo espiritual.²

Un asesinato encubierto: ¿quién realmente mató a Toribio Romo?

El padre Toribio Romo fue un sacerdote católico mexicano. De acuerdo con la historia oficial de la Iglesia católica, murió asesinado por las tropas gubernamentales en 1928, durante el conflicto anticlerical conocido como la Guerra Cristera (Romo, 2000). Toribio Romo fue beatificado por el papa Juan Pablo II en 1992 y canonizado en 2000. Esta narrativa construye el martirio del santo dentro de una polaridad binaria entre el Gobierno y sus tropas, por un lado, y la Iglesia con sus feligreses en otro (Romo, 2010). Es decir, en esta historia los eventos son simplificados para una asimilación de buenos contra los malos.

Durante mi investigación en la devoción a este santo, leyendo una copia de los documentos suministrados por la Iglesia mexicana al Vaticano, como parte de su proceso de canonización, descubrí que, en realidad, Toribio Romo no fue asesinado por un soldado, sino por un agrarista, “Lauro Sandoval, quien era un

² En la zona metropolitana de Guadalajara también se encuentra el proyecto FM4 Paso Libre, una iniciativa civil laica que comenzó en 2007 como un grupo de estudiantes voluntarios que presta servicios a lo largo de las vías del tren para los migrantes en tránsito. La iniciativa ha florecido al punto de convertirse en un proveedor a gran escala de asistencia humanitaria, consulta política, y desde el 2013 también se ha convertido en un centro de apoyo para investigadores en las áreas de migración en esta zona. En 2014 el FM4 se convirtió en el “coordinador general de la Red de Documentación de Organizaciones Defensoras de Migrantes [REDODEM], un esfuerzo de colaboración de 23 casas de migrantes” en todo México (FM4 Paso Libre <https://fm4pasolibre.org/historia/>). Desde 2015 son miembros de la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Refugiados [ACNUR]. Conjuntamente en 2017, el FM4 atendieron más de 5 509 personas y proporcionaron 54 075 comidas a migrantes y refugiados en Guadalajara.

miembro de los agraristas” (*Vatican Papers I*, p. 3; *Vatican Papers II*, p. 338) una persona que había recibido concesiones de terrenos durante la Guerra Cristera. Es importante recordar que el Gobierno ha utilizado las concesiones de tierra para asegurar alianzas y lealtad política. En este sentido, los agraristas se encontraban en una situación de vulnerabilidad y dependencia con el Gobierno (Meyer, 1976, p. 108), el cual los utilizó para controlar la comunidad y acentuar su poder (Meyer, 2013, p. 85). Ciertamente, el asesino de Toribio Romo no era una persona con un salario gubernamental, pero sus acciones funcionaron como un agente del estado. Probablemente era un informante, que dirigió a los soldados al lugar donde Toribio se encontraba escondido con su hermano y hermana, en Tequila, Jalisco. En este caso, la narrativa de Toribio Romo desde su inicio ha sido una historia del drama entre los poderes terrenales y divinos, entre el estado (mexicano o estadounidense) y la Iglesia católica en ambos lados de la frontera. Al centro de la devoción a Toribio Romo, hoy como ayer, persiste la precariedad creada por la falta de la tierra y del trabajo.

Desde los años noventa, los periódicos estadounidenses y mexicanos han reportado varios incidentes donde inmigrantes declaran la existencia de un sacerdote que les proporciona agua, comida, dinero o transporte, cuando tratan de cruzar la frontera hacia los Estados Unidos.³ En este sentido, la evolución de la devoción a Toribio Romo debe contextualizarse dentro el desarrollo de condiciones de precariedad experimentadas por los inmigrantes a lo largo de la frontera entre México y Estados Unidos en las

³ En 1990, varios periódicos estadounidenses, entre ellos el *Chicago Tribune* y el *Dallas Morning News*, informaron de múltiples casos de inmigrantes indocumentados que sobrevivieron en el desierto de Sonora, en Arizona, tras recibir la ayuda de Santo Toribio Romo (también se hicieron informes similares en el *Arizona Republic* en 2008). Los periódicos mexicanos también informaron de relatos similares. Para más información visitar, Ginger Thompson, “Santa Ana de Guadalupe Journal: A Saint Who Guides Migrants to a Promised Land”, *New York Times*, 14 de agosto de 2002, sec. The World; “Migrantes Reportan supuestas apariciones de San Toribio en Sonora”, *Excelsior*, 12 de mayo de 2012.

últimas décadas, debido al aumento de la militarización de alta tecnología, la vigilancia y la guerra de baja intensidad en general en la región. La canonización de Toribio Romo (y la política que rodea su veneración) presenta un caso convincente para entender la lucha experimentada por la Iglesia católica en EE. UU., que desde los ochenta que ha tratado de hacer frente al gran cambio demográfico generado por la enorme afluencia de nuevos inmigrantes católicos latinos, muchos de ellos indocumentados.⁴

La popularidad y veneración de Toribio Romo como santo coyote, o contrabandista espiritual, responde a las necesidades y ansiedades de los migrantes. Al mismo tiempo, responde también a las articulaciones de la religiosidad vernácula y los procesos de comercialización seculares. Ambos, lo construyen y consolidan en el imaginario popular como un acompañante y protector espiritual. En consecuencia, Toribio Romo se ubica al centro de las intersecciones tanto de la Iglesia católica, como del sector privado, ya que estos “capitalizan” los deseos y necesidades de los inmigrantes en su viaje hacia el Norte.

Toribio Romo: un santo que narra violencia

La veneración de Toribio Romo mezcla las atrocidades de las luchas migratorias actuales en ambas direcciones, de desplazamiento, hacia el Norte y viceversa. Su historia como “santo pollero” habla de las fuerzas económicas que empujan a muchas personas fuera de su lugar de origen en México, así como de la vulnerabilidad del viaje, y de las políticas transnacionales de explotación y codicia que se alimentan del trabajo de estas personas a ambos lados de la frontera, hasta crear una vulnerabilidad extrema y una muerte lenta. La precariedad de dicho viaje especialmente para los

⁴ Incluyendo los discursos de la fe, asimilación y control, en torno a la creciente veneración de otros santos populares como Jesús Malverde y la Santa Muerte.

indocumentados que tratan de llegar al “sueño americano” requiere de extraordinarias medidas divinas y espirituales.

San Toribio Romo, como todo santo, responde a las necesidades de una comunidad. Pues los santos y sus devociones no existen en aislamiento, todos ellos se adaptan a los cambios sociales que están a su alrededor. En realidad, las devociones asociadas a los santos son cambiadas por sus devotos, que le pueden asignar nuevos valores de acuerdo con sus necesidades. En el caso de los santos, sus valores colectivos, de conferir milagros, construyen un capital social, o fama espiritual, que es reproducida y mantenida por los muchos exvotos, mandas y actos públicos de acción de gracias por “valores recibidos”. La devoción de Toribio Romo primeramente fue hacia el fútbol, en parte gracias a la intervención del párroco Gabriel González Pérez en la comunidad de Santa Ana de Guadalupe, en el municipio de Jalostotitlán, Jalisco (De la Torre et al., 2017, p. 144), quien se desempeñará como párroco de esta comunidad desde 1997, y él también fue clave en la difusión de la leyenda de Toribio Romo. Como indica la investigadora Renée de la Torre, el párroco creó un aparato mercadotécnico alrededor de la devoción de Romo que transformó el pueblo.

El vía crucis del migrante: oraciones y pasaportes espirituales para el viaje

“Santo Padre [...] Te pido por intercesión de SANTO TORIBIO ROMO que me cuides y protejas: Te encomiendo también a mis parientes, ahora que tengo que dejar mi casa e ir a tierras lejanas para mejorarme, mantenme siempre firme en mi fe, y dame la oportunidad de volver pronto a mi casa”.

Devocionario del migrante, 2007.

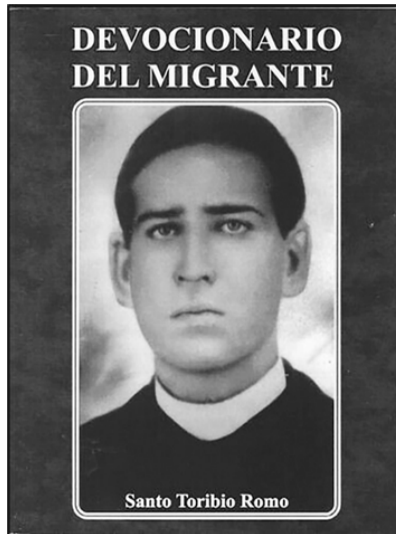
Esta es una de las muchas oraciones a Santo Toribio Romo que se pueden encontrar en el *Devocionario del Migrante*, el cual incluye

una serie de otras plegarias para los emigrantes, de modo que las puedan utilizar a lo largo de su viaje hacia el Norte (ver Imagen 1). Este pequeño libro de oraciones ha sido producido por la diócesis de San Juan de Los Lagos, en Jalisco, la misma región de Toribio Romo. Además, recordemos que el área de El Bajío que incluye partes de los estados de Aguascalientes, Jalisco (Centro, Los Altos de Jalisco), Guanajuato y Querétaro ha sido durante mucho tiempo una de las principales áreas de las que proceden los emigrantes mexicanos en Estados Unidos. La migración desde esta región centro-occidental, también conocida como Los Bajos, alcanzó su punto álgido a finales de la década de 1970, representando entre el sesenta y setenta por ciento de todos los migrantes procedentes de México (Massey et al., 2010, p. 133). Como señalan Jorge Durand, Douglas Massey y René Zenteno, Jalisco y otros estados del centro-oeste ocupaban un lugar destacado en los patrones de inmigración a principios del siglo XX, dada su relación con la red ferroviaria original que conectaba a México directamente con Estados Unidos (Durand et al., 2001, p. 1009). Con el tiempo, los números de migrantes particularmente de Jalisco han bajado, sin embargo, esta región sigue siendo un contribuyente central de los flujos migratorios hacia los Estados Unidos (Massey et al., 2010, pp. 129-152). En última instancia, la popularidad de Toribio como santo no puede desvincularse del largo proceso de migración de la región.

En general, las oraciones en el *Devocionario del Migrante* están estructuradas siguiendo la trayectoria desde sus ciudades de origen en México hasta los Estados Unidos como un continuum con connotaciones espirituales, una especie de un *vía crucis* social creado por un calvario inmigratorio transaccional. Las oraciones abordan los numerosos retos y dificultades que pueden encontrar durante el viaje, incluida la posibilidad de deportación. Se titulan “Al dejar el hogar familiar”, “En el viaje al Norte”, “Al cruzar sin documentos”, “Al perder el trabajo”, “Al ser encarcelado o deportado”, así como “En momentos de confusión” y “Al buscar trabajo”, por

mencionar algunas. Las oraciones no solo invocan las luchas particulares de cada etapa del proceso de inmigración, sino que también se involucran con cuestiones políticas, económicas y morales relacionadas con las implicaciones de cruzar la frontera y trabajar sin autorización, así como con el estatus transnacional de la Iglesia católica y su postura teológica sobre la migración.

Imagen 1. Portada del Devocionario del Migrante



Fuente: Diócesis de San Juan de los Lagos, Jalisco, México (2007).

Las oraciones han sido escritas de tal manera que combinan un sentido de diálogo autorreflexivo del emigrante a Dios, y en algunas ocasiones al Estado, además de las peticiones tradicionales para que se les conceda un favor, o milagro. Por ejemplo, una de las primeras oraciones, titulada “Al salir de la casa familiar”, dice: “He decidido dejar mi casa para ir a trabajar al extranjero [...] Tú sabes, Dios, que todo esto lo hago por necesidad y no porque busque una aventura egoísta”. Esta oración continúa: “[Dios,] haz que todo salga bien. Que pronto encuentre trabajo y envíe [a mi familia] los

ahorros que son fruto de mi sudor”. La angustia del emigrante es evidente, las oraciones articulan el drama de dejar la familia y las expectativas para el futuro.

Mientras en otra oración titulada “Al cruzar sin papeles” dice: [Dios,] en este momento estoy en la frontera, decidido a pasar. Sé que va en contra de la ley. Pero tú sabes bien que no lo hago para desafiar las normas de una nación. La realidad económica en la que me encuentro y la búsqueda desesperada de un futuro mejor para mi familia me hacen cruzar sin los documentos necesarios. Me siento un ciudadano del mundo y miembro de una Iglesia que no tiene fronteras. (*Devocionario*, 2007)

En esta oración, el individuo confronta la realidad de cruzar la frontera sin documentos y de estar “rompiendo” la ley, lo más interesante es que al mismo tiempo la oración le indica una salida moral, el ser un “ciudadano del mundo y miembro de una Iglesia sin fronteras”. Aquí el ser católico es interpelado como una ciudadanía espiritual que sigue la ley de un Dios que está por encima de las leyes humanas o de cualquier nación. Como sabemos, esta afiliación o “ciudadanía” universalidad religiosa, no protege al migrante contra las leyes migratorias de los Estados Unidos.

Como indico en mi investigación, las tensiones raciales y anti-mexicanas están muy arraigadas dentro de los espacios religiosos estadounidenses. Incluso, muchos de los grupos antilatino y anti-migratorios en Estados Unidos mantienen sus raíces y se definen como cristianos. Sin embargo, más allá de la realidad, la función de esta oración no es dar datos estadísticos, sino proveer una “justificación” emotiva y un apoyo espiritual al individuo, de tal forma que puede seguir adelante en su viaje. La función de la oración es dar fuerza al individuo y asegurarle el apoyo, en este caso de una fuerza divina. Ciertamente, sabemos que cruzar la línea, la frontera, no será suficiente para este individuo, en el otro lado se encontrará con una serie de otros obstáculos, incluso el rechazo de algunos sectores religiosos. Pero en este momento de encrucijada,

la oración da al individuo la posibilidad de “verse” ya al otro lado. Le da un contexto político y económico al drama migratorio como el producto de “la realidad económica en la que [se] encuentr[a] y la búsqueda desesperada de un futuro mejor para mi familia”. En otras palabras, el drama de la migración es reiterado como un acto colectivo y en “movimiento” que conecta tanto el área de salida como de llegada, al igual que la persona que está cruzando la frontera sin documentos como aquellos que se quedan atrás, en su pueblo. La oración unifica la experiencia en ambos lados de la frontera. La migración es presentada como el producto de fuerzas “malignas” que van más allá y son más grandes que el migrante mismo o su comunidad. Es por eso que se requiere una intervención divina, porque en función de contrarrestar la “desesperante” magnitud de las fuerzas globales que los empuja fuera de su nación, el migrante requiere una ayuda superior, de Dios, y en este caso de un santo. Lo cotidiano de sobrevivir se convierte en un milagro.

Otra oración dice: “Todavía recuerdo con angustia el momento en que dejé mi pueblo, despidiéndome de ellos [de mi familia], tratando de dar fuerzas y ánimos a mi madre, que lloraba y me daba mil consejos”. En otra se lee, “reconozco que debo trabajar para mi familia, que dejé en mi pueblo, para que puedan tener una vida honrada... Aléjame de los vicios y de las malas compañías, para no malgastar lo que pertenece a mi familia” (*Devocionario*, 2007). En estos casos las oraciones recuerdan y refuerzan las expectativas sobre los inmigrantes, con respecto a sus responsabilidades familiares, al mismo tiempo que describen las expectativas impuestas en cuanto al gasto y el ahorro de dinero. Aquí la experiencia de “movilización” es colectiva, aunque no todos se trasladan a Estados Unidos, en realidad, los migrantes llevan a todas sus familias y sus comunidades, en sus memorias.

Religiones de retorno: Toribio Romo regresa a casa

Las expectativas de mandar dinero, de ayudar a aquellos que se han quedado atrás, son reales, como parte de un proceso continuo que conecta ambos lados de la trayectoria migratoria, las comunidades de partida y aquellas de asentamiento. De acuerdo con el Wilson Center: “En 2021, las remesas a México crecieron 27,1 % al pasar de 40,6 mil millones de dólares en 2020 a 51,6 mil millones de dólares en 2021, marcando un máximo histórico. A nivel mundial, México se ubicó como el tercer receptor de remesas en 2021, detrás de China e India” (Aguilar et al., 2022). La influencia de las remesas en México no se limita solamente al dinero, sino también a la transferencia y transformación de prácticas religiosas. En el contexto religioso, a un nivel primordial los emigrantes desde Estados Unidos transforman sus comunidades, cuando las remesas son utilizadas para mantener, promover o reproducir devociones religiosas, fiestas a santos patronales, la construcción y manutención de iglesias, templos, y capillas, al igual que en el apoyo de grupos y congregaciones religiosos. A un segundo nivel, los emigrantes también cambian el mundo religioso, cuando, una vez en contacto con la realidad (y cultura) norteamericana, crean cambios en los valores religiosos de sus pueblos de origen o entablan variaciones en las veneraciones locales basadas en sus experiencias en el Norte, por sus realidades migratorias a consecuencia de su estatus migratorio o sus deportaciones.

Estos procesos de cambio producidos por la interferencia migratoria desde Estados Unidos a México, o espiritualidades de retorno, representan una constelación de prácticas religiosas, que han sido creadas (o afectadas) por el influjo de remesas mandadas por migrantes a sus países y la influencia cultural o moral como generadas de sus experiencias migratorias. Esto es particularmente evidente en el caso de la comunidad de Santa Ana de Guadalupe, Jalisco, alrededor de la veneración de San Toribio Romo.

Hasta ahora, la historia en la evolución de la veneración de Toribio Romo tiende a enfatizar un nivel unidireccional de México hacia Estados Unidos, en parte por un análisis histórico lineal. Es importante por lo tanto reiterar que la veneración de San Toribio Romo es tanto el producto de la experiencia de migración hacia el Norte como de los procesos de transferencia de retorno de Estados Unidos a México. En cierta forma, los santos no son solo entidades morales altruistas y de imitación espiritual. En el contexto de la precariedad social experimentada por los inmigrantes, los santos son sobre todo productores de milagros. Ellos responden a las necesidades reales de un mundo donde los migrantes experimentan la violencia social del racismo, la xenofobia y la pobreza. Los santos son pedazos de ideología cuyo valor es enfatizado y perpetuado por la fe popular a través de los milagros concedidos. Los milagros migratorios atribuidos a Toribio Romo reflejan la magnitud de la precariedad impuesta en los migrantes. Romo, es un santo para los migrantes, pero sobre todo es un santo de la clase trabajadora, en vista de que las leyes migratorias en los Estados Unidos, y alrededor del mundo, afectan a las personas en forma diferente dependiendo de su clase y estatus social.

Podemos decir que Toribio Romo es consistentemente el producto de una historia de violencia social. Primero, una violencia creada por la Guerra Cristera, luego impuesta por su homicidio, pero también del encubrimiento de su asesino. Luego, esta historia de atrocidad continua por las políticas de desarrollo de extracción y explotación que fuerza la migración de mexicanos hacia los Estados Unidos. Y se extiende mediante la perpetuación de la xenofobia y el racismo en contra de los Latinos, en particular aquellos sin documentación. Los milagros pedidos y concedidos, así como sus apariciones nos muestran las trazas del vía crucis migratorio.

Como se indicó anteriormente, Santo Toribio Romo ha transformado la comunidad de Santa Ana de Guadalupe en Jalisco, pero también ilustra los cambios profundos que la migración hacia el Norte está generando en Estados Unidos. A continuación, quiero

presentar tres casos en Detroit (Michigan), Tulsa (Oklahoma) y Chicago (Illinois) donde las devociones a Toribio Romo demuestran las tensiones raciales y demográficas experimentadas en estas regiones. Cada uno de estos casos refleja no solo los procesos de migración, sino de transformación al interno de la Iglesia católica en los Estados Unidos (Ver Imagen 2 de la Iglesia de Santa Ana de Guadalupe en Jalisco).

Imagen 2. Iglesia de Santa Ana de Guadalupe en Jalisco, la capilla original a San Toribio Romo



Fuente: Elaboración propia.

Toribio se va pal' Norte: racismo y xenofobia

Como indicábamos anteriormente, el área del Bajío mexicano ha contribuido por varias décadas a la migración de trabajadores hacia Estados Unidos. Esta ha creado enclaves de comunidades tapatías en diferentes regiones estadounidenses. Con el tiempo,

han emergido también entidades de apoyo, de los expatriados hacia Jalisco, en la forma de Asociaciones de Beneficencia creadas por migrantes que desean ayudar a sus pueblos de origen. Como lo describe Julia Young, historiadora de las migraciones y del catolicismo en Norteamérica, desde un punto de vista religioso, la violencia creada por la Guerra Cristera no solo dio forma a estas comunidades en exilio, sino que también representa un elemento histórico unificador en el presente. En otras palabras, las repercusiones del conflicto continúan hoy, a través de las historias de los eventos que las familias de aquellos que emigraron a Estados Unidos les cuentan a sus descendientes (Young, 2015). O sea, la guerra Cristera sigue viva en la memoria de estas familias y la experiencia de exilio que provocó. Consecuentemente muchas de las devociones religiosas, típicas de la región de Jalisco, se han desplazado con los migrantes.

Lo interesante es que la devoción a San Toribio Romo, como santo de la migración, aparece varios años después de que estas familias se habían desplazado de Jalisco. Sin embargo, los ligámenes culturales, familiares y económicos con la región se mantienen más allá de la devoción al mártir cristero. Con las nuevas religiosidades a Toribio emergen también la conexión transnacional creada por los migrantes, la cual es nutrida por la experiencia migratoria. En otras palabras, Toribio Romo funciona no solo como un demarcador religioso de la precariedad migratoria sino, también como un elemento que mantiene unidad y liga la experiencia de las comunidades Tapatías en Estados Unidos. La fe en Toribio Romo y sus milagros, se intensifica precisamente porque las comunidades migrantes experimentan la necesidad de una fuerza divina para sobrevivir a la realidad en Estados Unidos, no solo en relación con el viaje, sino también para sobrevivir y florecer en un país hostil. Podríamos decir, que el santo es como un puente transnacional, donde la devoción y las prácticas religiosas, alrededor Toribio Romo crean tanto una unidad religiosa como una unidad

cultural con Jalisco en el exilio y así mantenerse, mexicano, católico y Alteño.

Mexicantown, Detroit (Michigan)

Normalmente, cuando la gente se refiere a la frontera y las comunidades mexicanas en exilio, se tiende a pensar solamente en la línea divisoria entre México y Estados Unidos. Sin embargo, la frontera a un nivel más amplio no está limitada a esta geografía, sino que es móvil, los migrantes la llevan consigo, a cualquier lugar que vayan. Por lo tanto, la frontera se localiza también en los espacios cotidianos donde la desigualdad entre ciudadanía, legalidad y los conceptos de raza se entrecruzan. Esto sucede igualmente en los espacios religiosos.

En el caso de Mexicantown, en Detroit (Michigan) la frontera es real, y está localizada a menos de un kilómetro de la línea divisoria entre Estados Unidos y Canadá. Aquí las dos naciones están separadas por más que una línea geopolítica, existe un río y una autopista que funcionan como barreras naturales y artificiales. Mexicantown, recibe su nombre justamente porque es una comunidad (o pueblo, *town*) de mayoría mexicana, aunque en las últimas décadas se ha diversificado con centroamericanos y caribeños. Se trata de un barrio pobre, donde sus habitantes se dedican principalmente a los sectores de servicios. Al centro de las actividades de este barrio se encuentra la Iglesia católica del Santísimo Redentor (o Most Holy Redeemer Church). La iglesia fue fundada en 1880, y en cierto momento fue considerada la parroquia más grande de Estados Unidos. En sus inicios servía a la comunidad de emigrantes irlandeses que trabajaban en las fábricas de tabaco. Con el tiempo, estos emigrantes se fueron desplazando hacia los suburbios de Detroit, la ciudad dejó de darle atención y poco a poco se convirtió en una zona pobre y con limitados servicios públicos. Esta comunidad de inmigrantes, especialmente mexicanos,

comenzaron a repoblar el área debido a su bajo costo y su cercanía a los centros de trabajo en las compañías de automóviles en Detroit. En 1960 la iglesia del Santísimo Redentor estableció su primera misa en español. Hoy en día, la iglesia se encuentra al centro de la comunidad Latina.

En este sentido, la historia de la iglesia del Santísimo Redentor no es muy diferente a otras en Estados Unidos, donde los cambios demográficos creados por la migración han transformado la Iglesia católica. Pero los cambios en los feligreses invocan también cambios en las prácticas devocionales. De acuerdo con el reverendo Donald Hanchon, obispo auxiliar de la Arquidiócesis de Detroit: “En las décadas de 1930 y 1940, ‘Holy Redeemer’ era conocida como la parroquia de habla inglesa más grande de los Estados Unidos... [y ahora,] no hay duda de que es una parroquia hispana.... Un anglo entró, miró y dijo: ‘Sabes, yo vine a esta iglesia cuando era un niño y solía estar llena’. Yo le dije: ‘bueno, si vienes a las misas en español, está llena’” (Hanchon, 2017, comunicación personal). Aquí Hanchon manifiesta la profunda transformación experimentada por esta iglesia, y tantas en Estados Unidos.

Sin embargo, la historia de cómo la iglesia del Santísimo Redentor se convirtió milagrosamente en una comunidad mayoritariamente mexicana tiene en su gente una explicación también divina, más que meramente demográfica. En otras palabras, la comunidad podría haberse unido a otra parroquia, ¿pero por qué esta en particular? Como me explicó el obispo durante una de mis entrevistas, un día él se encontraba preocupado porque la iglesia no tenía dinero y el techo estaba dañado. En aquel momento era el párroco encargado de esta iglesia. Hanchon relata cómo había entrado a la iglesia para pedir un milagro, salvar el edificio y la comunidad. Cuando terminó su oración, se encontró con una estampilla con el rostro de un santo, y una oración en español, como no entendía el idioma fue y le preguntó a la secretaria de la iglesia, una mujer inmigrante de México. Ella le explicó que la estampilla era a San Toribio Romo, un santo particularmente popular entre

los inmigrantes. Hanchon tomó este evento como una señal divina y empezó a recoger información sobre San Toribio Romo. Hasta tal punto que logró traer una reliquia, un trozo de hueso, del santo. A través de una donación de un feligrés Latino, Hanchon comisionó la creación de un ícono al estilo estético bizantino de la imagen de Toribio. Poco a poco su devoción creció, en parte también porque, “milagrosamente” la mayoría de sus feligreses en esa área eran emigrantes de Jalisco o eran descendientes de esa región.

La parroquia experimentó un crecimiento extraordinario, conforme se acentuó la devoción a San Toribio Romo, en pocas palabras, Hanchon recibió su milagro. Para agosto de 2017, la escuela primaria que había cerrado décadas antes fue reabierta bajo la tutela de las hermanas de La Sociedad de Nuestra Señora de la Santísima Trinidad. Actualmente, otras escuelas satélites en el área están en progreso para dar acogida a la gran demanda por educación católica bilingüe (en español e inglés). En esta parroquia, la devoción a Toribio Romo está ligada a la existencia de varios servicios para la comunidad latina, entre otras, la presencia de los Caballeros de Colón, Toribio Romo Concejo n.º 14187, este grupo en particular fue fundado el 12 de diciembre de 2006 bajo la protección de este santo.

Este concejo hace más que solo promover una devoción espiritual, en este caso a Toribio Romo. Aquí los Caballeros de Colón funcionan como un agente cultural transnacional donde los eventos espirituales se convierten en momentos “cívicos” donde se reconstruye un México afuera de México, en este caso en los Estados Unidos. Además de los eventos tradicionales alrededor de la Virgen de Guadalupe y el calendario católico, el Concejo n.º 14187 de los Caballeros de Colón, también promueve fechas claves con respecto a la independencia mexicana, donde elementos de identidad nacional se mezclan con danzantes indígenas y la invocación de elementos moralistas sobre la masculinidad, los valores familiares y lo que implica ser un mexicano afuera de la nación. En este sentido, este concejo, forma parte de un sistema más amplio, de

regulación social a través de lo religioso, y que incluye las oraciones en el *Devocionario del Migrante* creadas por la diócesis de San Juan de Los Lagos, en Jalisco.

La Villita: votos y exvotos por un cambio

Otra ciudad de estudio es Chicago, donde se ubica el enclave latino más importante en el medio-oeste americano. En La Villita (o Little Village) se encuentra La Sociedad de Santo Toribio Romo creada en 2012, después de que el Centro de Inmigración Toribio Romo, llevado adelante por la diócesis de Chicago, se vio forzado a cerrar sus puertas por falta de financiación en ese año. La jerarquía de la Iglesia católica local había creado el Centro Toribio Romo con fondos limitados, en la espera de una reforma migratoria. El centro daría asistencia y funcionará como parte de un programa de beneficencia con fondos nacionales. Una vez que la perspectiva de una reforma migratoria nacional desapareció, la diócesis de Chicago cerró el Centro.

Durante varios años, las discusiones sobre una inminente reforma migratoria estaban circulando en el Congreso americano, pero constantemente habían fracasado. Lo más cercano sucedió un año después de que el Centro cerró y La Sociedad de Santo Toribio Romo se creó. En 2013 un grupo bipartidista de cuatro republicanos y cuatro demócratas, conocidos como La Banda de los Ocho, redactó la Ley de Seguridad Fronteriza, Oportunidad Económica y Modernización de la Inmigración (Roepert et al., 2013). Esta ley fue aprobada por el Senado con una fuerte mayoría, donde incluso catorce republicanos se unieron a su favor. Sin embargo, John Boehner presidente de la Cámara de Representantes de los Estados Unidos, nunca la llevó adelante para una votación de la ley. Eventualmente, expiró al final del término de ese Congreso, en enero de 2015.

La falta de una acción decisiva de parte de los líderes gubernamentales motivó a La Sociedad de Santo Toribio Romo a cambiar sus objetivos y acciones. Al principio, la función de este grupo religioso era de asistencia caritativa en favor de aquellos migrantes que se encontraban en los centros de detención y en los procesos de deportación. Sobre todo, la sociedad se dedicaba a proveer ropa y artículos de higiene para los detenidos, además de oraciones, traducciones y favorecer la comunicación con sus familiares. La Sociedad de Santo Toribio Romo entendió que una forma efectiva (y permanente) de ayudar a la comunidad inmigrante era involucrarse activamente en los procesos democráticos en la selección de candidatos para los puestos de representación colectiva, especialmente con respecto a las elecciones nacionales. Concepción Rodríguez, la presidenta de la SSTR, dice que esta organización laica se creó para “acompañar... a los más vulnerables, al inmigrante” (Rodríguez, 2016, comunicación personal).

De esta forma, la sociedad empezó a ayudar en la inscripción de votantes, de ciudadanos estadounidenses, para las elecciones de 2016. En general, la comunidad latina tiene muy baja participación en las elecciones, casi un 18 % menos que la comunidad anglosajona.

Refiriéndose justamente a la necesidad del registro de votantes, Rita Aguilar, miembro de la Sociedad, explica: “Sabemos que es importante salir a votar... y aquellos que no pueden votar necesitan las voces y los votos de los que sí pueden hacerlo” (Ortiz, 2016). La sociedad es, en teoría, una organización no partidista, pero como organización laica decidió seguir lo que otros grupos y comunidades religiosas han hecho: movilizar la inscripción de personas. Ese año, Donald Trump se había lanzado como candidato para presidente el 6 de julio 2015, atacando a los inmigrantes mexicanos, diciendo que “ellos están trayendo... problemas [a los Estados Unidos]. Traen las drogas. Traen crimen. Son violadores” (Winsor, 2016). Su campaña electoral estuvo plagada de un lenguaje antinmigrante extremo, sentimientos xenófobos divisivos y las

promesas de la construcción de un muro alrededor de la frontera y leyes más severas. Para la Sociedad de Santo Toribio Romo, su misión no se podía limitar a los centros de detención, pero debía tener un plan más amplio y a largo plazo. Para el grupo, no era suficiente rezar por una intervención divina, un milagro, también debían trabajar en las calles del barrio. Primero iban a misa, en su parroquia, la iglesia de Santa Inés de Bohemia (Saint Agnes of Bohemia), en la mañana, y luego de recibir la comunión y una bendición del párroco se iban a visitar casa por casa, asegurándose de que aquellos que podían votar se habían inscrito.

El día de las elecciones, la antigua capilla frente a la iglesia principal fue cerrada y se convirtió en uno de los plebiscitos de votación, designado especialmente para esta comunidad predominantemente latina. Al otro lado de la calle, los feligreses rezaron todo el día el rosario, acompañados por una imagen de San Toribio Romo. Chicago es una ciudad tradicionalmente demócrata al igual que La Villita. Sin embargo, el milagro nunca llegó. A un nivel nacional Donald Trump ganó las elecciones y fue electo como el nuevo presidente. La Sociedad de Santo Toribio Romo nunca ha perdido su fe, y ha seguido su misión de ayudar a los inmigrantes. Como ellos han explicado, las inscripciones para votaciones no fueron en vano, porque ahora la gente está en la lista de votaciones. Para ellos, Dios (y Toribio Romo) tienen un plan a largo plazo. Ciertamente, para La Sociedad de Santo Toribio Romo la línea divisoria entre la religión y las responsabilidades cívicas en favor de proteger los más débiles, en este caso las personas sin un estado formal migratorio, es imperativo. El grupo demuestra cómo la devoción a Toribio Romo, uno de los santos de los inmigrantes, se ha convertido en un propulsor ingenioso para el cambio social. Como ellos explican, “cada voto, como un acto de comunión, unifica y conecta a la comunidad Latina, en un solo cuerpo” (Rodríguez, 2016).

Tulsa, Oklahoma: Toribio un Santo sin papeles

Cada año, durante el mes de mayo, más de cuatro mil personas se reúnen en Tulsa, Oklahoma para ser parte de una gran procesión a San Toribio Romo. El evento cruza la ciudad de un lado al otro, desde la iglesia de San Javier a la iglesia de San Pablo y San Pedro. La procesión, de unos siete kilómetros, incluye una cabalgata de caballos, diferentes grupos de danzantes regionales que representan varias comunidades de México que viven en Estados Unidos, al igual que varios grupos religiosos de las parroquias locales, etcétera. Al centro de la procesión está una estatua de tamaño natural de San Toribio Romo. Este evento es tanto un acto religioso, como cívico y político al mismo tiempo. La historia de cómo Toribio Romo emigró a Tulsa y cómo se abrió la primera capilla nacional a este santo en Estados Unidos empezó varios años atrás.

El 29 de junio de 2006, Edward Slattery, entonces obispo católico de Tulsa, se reunió con unos sesenta feligreses anglosajones de la parroquia de San Pablo y San Pedro. La iglesia está localizada en el barrio de McKinley, en Tulsa, en lo que era antes una comunidad predominantemente anglosajona que ha pasado por una gran transformación demográfica, y ahora la mayoría de las personas que viven allí son latinos, principalmente de México. Unas semanas antes, Slattery se reunió con ellos para escuchar una misa de confirmación bilingüe en español e inglés, porque la mayoría de los jóvenes que eran confirmados eran hispano hablantes. Como un acto de resistencia contra la inclusión del español, varias familias de habla inglesa retiraron a sus hijos/as durante la misa (Duck, 2006).

Durante la reunión con las familias que abandonaron la confirmación, Slattery trató de explicar su obligación pastoral hacia todos los feligreses de su comunidad, incluyendo aquellos que no hablan inglés o se encontraban en el país sin documentación. Cuando él les pregunto que esperaban de él, con respecto a estas

familias, uno de los padres le gritó que debían ser deportados, y que él mismo “conduciría un autobús” para expulsarlos. El obispo, frustrado, dijo a los participantes: “Tienen algo que aprender aquí, y es el Evangelio”, y abandonó la reunión. Este evento marca el momento de consolidación de la iglesia de San Pablo y San Pedro, como uno de los puntos de referencia para la comunidad latina. Con el apoyo del obispo y del párroco Tim Davison, la iglesia empezó un proyecto de transformación al punto de que se convertirá en el primer Santuario oficial a San Toribio Romo fuera de México.

Este evento también ejemplifica cómo los conflictos y tensiones raciales en contra de las comunidades latinas en Estados Unidos, no solo ocurren en los espacios seculares, sino también en aquellos definidos como meramente religiosos. No es coincidencia, que unos meses después de este incidente, el 5 de febrero de 2007, fue introducida a la Cámara de Representantes de ese estado, la Ley de Protección del Contribuyente y el Ciudadano (Oklahoma House Bill 1804).⁵ Esta ley era, en ese momento, una de las más duras contra los inmigrantes indocumentados en Estados Unidos, pero recibió una aprobación abrumadora tanto de los republicanos como de los demócratas en la Cámara de Representantes de Oklahoma. La ley definía como delito dar alojamiento o transporte a cualquier persona que se sospechara que estaba en este estado sin autorización. Ella también prohibía a cualquier entidad estatal, o que recibía fondos estatales, a proporcionar atención sanitaria, educación o servicios públicos a los inmigrantes indocumentados o a sus hijos. Además, obligaba a la policía local a implementar esta ley y a verificar el estatus legal de cualquier persona sospechosa. Por lo mismo, fue rápidamente copiada y aprobada en otros estados del país, incluyendo la famosa SB1070 en Arizona en el 2010.

⁵ Para más información sobre el impacto de esta ley en el estado de Oklahoma, leer: David Blatt, “New report looks at impact of Oklahoma’s immigration bill HB 1804” *OKPolicy*, 2 de mayo 2019.

La conexión entre San Toribio y las tensiones raciales en Oklahoma no son coincidencia, según lo indica el padre Tim Davison, el entonces párroco de la Iglesia de San Pedro y San Pablo: “La ley HB 1804 es la razón por la que tenemos una imagen de San Toribio Romo en medio de los Estados Unidos” (Miret, 2013). Durante los meses del debate contra de la ley, el padre Davison y su parroquia se involucraron directamente. La transformación de la parroquia y los eventos alrededor en contra de los Latinos forman parte de la historia de Toribio Romo. La iglesia se convirtió en un centro de apoyo y de ayuda para la comunidad (Davison, 2007). En este contexto, la devoción al santo pollero se consolidó. En los meses siguientes, con la ayuda del obispo de Oklahoma, la iglesia en Tulsa consiguió los permisos necesarios para la adquisición de una reliquia, un pedazo de hueso del santo, directamente del santuario en Santa Ana de Guadalupe en Jalisco.

Un elemento importante por considerar es el esfuerzo de la comunidad local en la edificación de un espacio dedicado exclusivamente para la reliquia, la primera capilla nacional a San Toribio Romo en los Estados Unidos. De acuerdo con los relatos de los feligreses, ellos mismos construyeron este oratorio, y el dinero recogido a través de la venta de tamales y donaciones. Además, ellos contrataron un arquitecto para reproducir el altar original en Santa Ana de Guadalupe, en Jalisco, y mandaron a traer los materiales directamente de allí. Esto es crucial, especialmente si consideramos el contexto de Tulsa, en el que Santo Toribio Romo se encuentra. La capilla en Tulsa no solamente vincula a las personas con el mundo espiritual, también sirve como una puerta que “teletransporta” afectiva y emocionalmente con la capilla en Jalisco. Los dos altares espejo conectan los dos lados de la línea migratoria espiritual. En otras palabras, la similitud del altar les permite a muchos de estos inmigrantes cumplir su manda o promesa, sin tener que dejar la nación. Precisamente porque muchos de los feligreses no tienen documentación legal para reentrar Estados Unidos, la presencia de una capilla que traslada las peticiones hasta Santa Ana

es esencial. En este caso, no se trata de un sentimiento meramente nostálgico, sino de pragmatismo real. San Toribio Romo, se adapta a las necesidades de sus devotos (ver imágenes 3a y 3b que presentan las capillas espejo en Jalisco y Tulsa.)

La historia de cómo la reliquia y una estatua del santo llegaron a la iglesia de San Pedro y San Pablo, mezcla hechos reales y ficticios, de tal forma que el mito creado a su alrededor fomenta su estatus como el santo de los inmigrantes. Los eventos combinan la llegada de los dos objetos, la reliquia y la estatua, en uno solo, pero en realidad fueron dos distintos. De acuerdo con los feligreses, la reliquia (pero en realidad fue la estatua) sufrió varios contratiempos en su viaje. Al llegar a la frontera con Estados Unidos, las autoridades le prohibieron su tránsito dentro de la nación. La comunidad en Tulsa estaba muy preocupada, especialmente porque la llegada de la “reliquia” había sido anunciada a todo el estado y se había organizado un gran evento de bienvenida, que incluía al obispo, sacerdotes y la comunidad en general. Como no tenían tiempo para esperar por todos los documentos necesarios, cuatro miembros de la parroquia decidieron manejar a Texas y “cruzar” con la estatua. Esta fue creada por un artista de la ciudad original de Toribio Romo, en Jalisco. Para los feligreses, el hecho de ser de allí le daba más valor espiritual.

De acuerdo con Simón Navarro, la persona que había sido designada como la responsable de organizar todo lo relacionado con la transportación de la estatua “como muchos otros inmigrantes lo han hecho antes. [...] El padre Toribio [Romo] cruzó la frontera sin [papeles]” (Navarro, 2018, comunicación personal). Como Navarro lo indica, el primer milagro de la estatua, en la visión local, fue el hecho de que, no solo ella, pero que también todos los que estaban en el automóvil lograron cruzar sin problemas. Así él justifica su relato: “Es porque la gente que estábamos allí [conduciendo la furgoneta] cruzamos. Yo soy un ciudadano [naturalizado estadounidense], pero sigo siendo un inmigrante. Yo no soy gringo. Allí [también había] uno con la tarjeta verde [un residente permanente]

y un turista... y luego había también una persona sin papeles, que estaba allí de Laredo. Todas las expresiones de los inmigrantes estaban representadas” (Navarro, 2018). Esto es particularmente importante porque la narración popular ejemplifica la diversidad de personas beneficiadas por Santo Toribio Romo, el hecho que diferentes tipos de inmigrantes estaban representados durante el viaje es esencial para la comunidad. Para los feligreses, este evento evidencia cómo Toribio Romo ayuda a todos los inmigrantes siempre marcados por su experiencia personal con respecto a la frontera. Como lo indica Simón Navarro, su condición de ciudadano estadounidense no lo “protege” a él completamente de las maniobras de un sistema que discrimina a aquellos que no son “gringos,” en este caso Latinos. Aquí es donde Toribio Romo se convierte en un santo para todos los inmigrantes, pero en particular para aquellos con más necesidad.

Imagen 3a. Fotografías de los altares espejo en Jalisco



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 3b. Fotografías de los altares espejo en Tulsa



Fuente: Elaboración propia.

La Imagen 3a es del altar a Toribio Romo en la iglesia de la Lomita, en Santa Ana de Guadalupe, donde se mantenían los restos de San Toribio Romo. La Imagen 3b es de la capilla a San Toribio Romo, en la iglesia de San Pedro y San Pablo en Tulsa, Oklahoma. Nótese la similitud entre las dos capillas.

Es en este contexto sociopolítico donde la procesión / cabalgata a San Toribio Romo tiene un valor superlativo para la comunidad local de inmigrantes latinos en Tulsa. En una ciudad marcada por la experiencia de la ley 1804 del 2007 en Oklahoma, que demarca un racismo “legalizado” en contra de la comunidad inmigrante, el evento público hacia Toribio Romo, un santo pollero que ayuda a las personas a cruzar la frontera se convierte en un acto político. La procesión pasa por varias áreas, tradicionalmente, de mayoría anglosajona. A lo largo de una mañana completa las calles de las áreas entre las dos iglesias se ven cerradas. Todos los vecinos, incluso aquellos en favor de políticas antinmigrantes, no tienen otra posibilidad que esperar dentro de sus casas, hasta que la procesión

de caballos, danzantes y grupos religiosos terminen y la ciudad tenga el tiempo para limpiar los excrementos dejados en la calle por la multitud de caballos (ver imágenes 4a y 4b de la procesión / cabalgata).

Es importante recordar, que la cabalgata o procesión es designada como un evento religioso por lo tanto está protegida por la libertad de expresión religiosa en la ley. Así que cualquier ataque a ella, puede ser usada para generar limitaciones en otros grupos religiosos. En otras palabras, el elemento religioso permite la continuación de un evento íntimamente cultural. Justo como en el caso de muchos de los eventos organizados por los Caballeros de Colón en Mexicantown en Detroit, la procesión en Tulsa incluye además de la misa en español y un fin de semana completo de celebraciones en los terrenos de la Iglesia. Estos incluyen carreras de caballos, danzas, bailes, venta de comida popular y venta de productos religiosos y folclóricos de diferentes regiones de México, casi exclusivamente conducidas en español. Estos eventos siguen el modelo tradicional de las fiestas patronales muy populares en muchos lugares de Latinoamérica, pero en el contexto de Estados Unidos, en una región definida por sentimientos antinmigrantes. Por lo tanto, este fin de semana no solo sirve para honrar e incrementar la fe en Toribio Romo, sino también para aumentar la solidaridad entre la comunidad y al mismo tiempo mantener un sentido de mexicanidad en Estados Unidos, afuera de México. Aquí no solo es la devoción la que se reproduce, pero también la identidad mexicana, que se aprende y se pasa a los más jóvenes. La procesión crea un pedazo de México fuera de México, entre la comunidad inmigrante en exilio.

Imagen 4a. Procesión de San Toribio en Tulsa, Oklahoma



Fuente: Elaboración propia.

Imagen 4b. Procesión de San Toribio en Tulsa, Oklahoma



Fuente: Elaboración propia.

La Imagen 4a muestra la estatua de Santo Toribio Romo durante la procesión en Tulsa, Oklahoma, al momento de entrar al parqueo de la iglesia. La fotografía inferior (Imagen 4b) muestra algunos de los participantes en la cabalgata, llevando la bandera estadounidense y la mexicana. El evento es tanto político, como cultural y religioso.

Conclusión: los Estados interreligiosos de santo Toribio Romo

En este ensayo hemos visto cómo en muchas ocasiones las prácticas religiosas, culturales y políticas se encuentran y mezclan al punto de que no es fácil diferenciarlas. Los eventos alrededor de las veneraciones de San Toribio Romo no solo crean (y reproducen) su devoción, sino que reconstruyen pequeños México(s) afuera de México. Estos espacios unificados por la religión, pero con un contexto político y cultural en el exilio, yo los llamo Estados Interreligiosos y los describo como “territorios culturales y religiosos que trascienden las fronteras nacionales oficiales: son lugares (tanto reales como imaginarios) donde lo sagrado y lo espiritual unen territorios culturales y soberanos aparentemente dispares. Consecuentemente, son espacios culturales y religiosos, pero profundamente políticos a la vez” (Calvo-Quirós, 2022, pp. 20-23). Estos Estados interreligiosos son por naturaleza espacios de contacto y conflicto donde el mundo secular y el mundo religioso se encuentran y luchan por su existencia. La procesión y cabalgata en Tulsa, Oklahoma, pero también el trabajo de los Caballeros de Colon en Detroit o los esfuerzos para inscribir votantes para las elecciones son ejemplos de cómo lo secular y lo espiritual, como categorías de análisis, no son suficientes.

Como estos casos nos demuestran, las líneas divisorias y demarcatorias entre lo secular, lo religioso, el estado y las instituciones religiosas, no son siempre bien definidas, ellas tienden a yuxtaponerse y mezclarse. Por ejemplo, las prácticas implementadas por la

Sociedad de Santo Toribio Romo en Chicago no son para nada nuevas, siguen las trayectorias de otros grupos, como las comunidades afroamericanas, que igualmente han utilizado la infraestructura de las organizaciones religiosas para implementar una plataforma de cambio social. Los movimientos de derechos civiles en los años sesenta en Estados Unidos estuvieron altamente influenciados por preceptos, valores y líderes religiosos. Por ejemplo, el reverendo Martin Luther King o, incluso, el líder chicano Cesar Chávez, un devoto miembro del Movimiento Cursillos y famoso por el uso de ayuno como un acto de protesta, que terminaban en muchos casos con una misa católica. En la década del ochenta, en respuesta a la inactividad del Gobierno estadounidense con respecto a los conflictos en Centroamérica y la masiva migración de personas solicitando ayuda, varios grupos e iglesias de diferentes denominaciones religiosas se organizaron para crear el Movimiento Santuario (Rabben, 2016) que dio acogida, protección y seguridad de viaje a cientos de centroamericanos en centros religiosos y casas privadas.

Consecuentemente, la devoción a Toribio Romo debe ser analizada en el contexto de los cambios socioeconómicos y políticos que definen la segunda mitad del siglo XX y las primeras décadas del XXI, que fuerzan la migración hacia el Norte y construyen la violencia hacia los inmigrantes no solo durante su viaje migratorio, sino también en el lugar de llegada. San Toribio Romo es el santo de los inmigrantes, porque tanto su muerte como su resurrección en la fe popular responden a las maniobras de la explotación de mano de obra construido bajo las políticas del neoliberalismo y el capitalismo tardío.

Sin duda, San Toribio Romo en la devoción popular existe porque es capaz de “resolver” en la vida cotidiana de sus creyentes problemas concretos, de carácter migratorio y conflicto racial. Sus milagros son reales, en el sentido de que los problemas son reales, y la gente les da una narrativa “real” y personal a los eventos. Ante la magnitud de la violencia experimentada por estas comunidades,

y el nivel de vulnerabilidad “extranatural” en la que se ven forzados a vivir, la intervención divina de un ser espiritual como San Toribio Romo, emerge como la única fuerza capaz de sobrepasar una muerte anunciada. Los milagros de San Toribio Romo son un archivo sociohistórico que demarcan la trayectoria migratoria, no solo antes de la partida hacia el Norte, con la migración en el área del Bajío en México, sino también de la experiencia de reubicación, y el drama del racismo.

Más aún, es importante entender cómo las prácticas religiosas pueden en muchas ocasiones representar una crisis de control de los estados sobre su soberanía. En general naciones del Occidente, desde el iluminismo, han idealizado la idea del estado como una entidad secular y separada de la religión. Tanto Estados Unidos como México se declaran naciones constitucionalmente seculares, donde las personas son libres de profesar su religión, sin la intervención del Gobierno. Ciertamente, ambas naciones son de tradición cristiana, y en muchas ocasiones teocráticas, cuando analizamos los fundamentos que definen sus interpretaciones de la educación, la salud pública, sexualidad, etcétera. Podríamos decir que en realidad nos estamos refiriendo a estados seculares religiosos. Sin embargo, la religión, y específicamente la fe de las personas, representan un espacio de crisis para los Gobiernos occidentales, en vista de que no pueden interferir en lo que las personas creen, al mismo tiempo que tratan de regular la religión de sus habitantes. Estos procesos de regularización emergen a través de la distribución de fondos, la designación de categorías de excepción en el pago de impuestos, e incluso en los procesos de limitación y distribución de visas religiosas, etcétera. En otras palabras, la idealización de la soberanía del estado es redefinida con respecto a los espacios religiosos. Esto lo podemos ver alrededor de devociones consideradas como “peligrosas” o no normativas, por ejemplo, en el caso de la Santa Muerte, o incluso con los movimientos xenofóbicos antislámicos que reemergen en las décadas después del 11 de septiembre del 2001.

Toribio Romo, en una primera etapa, migró del sur al norte, creando nuevos espacios religiosos mexicanos en Estados Unidos, pero con el tiempo, también se movió del norte al sur, por los procesos de deportación y expansión capitalista. Hoy día, el estudio de Toribio y los procesos migratorios debe abarcar ambos lados del drama migratorio, aquellos forzados a emigrar al norte, aquellos exiliados del norte, al igual que las muchas formas de contacto con Estados Unidos, mismas que codifican las devociones en Latinoamérica, como productos para la exportación y solución de problemas generados por la disparidad de recursos y posibilidades de desarrollo en el sur. La migración de fe está sucediendo en ambas direcciones. En realidad, no existe un solo Santo Toribio, sino muchos... como muchas son los inmigrantes desesperados pidiendo ayuda.

Bibliografía

Aguilar Ortiz, Alex. (11 de octubre de 2016). A Vote of Faith: Converting Latinos to Registered Voters. *Medill Reports Chicago*. <http://news.medill.northwestern.edu/chicago/a-vote-of-faith-converting-latinos-to-registered-voters/>

Aguilar Rangel, Jazmin. (15 de marzo de 2022). Remittances in México Reach a Historic High. *The México Institute / Wilson Center*. <https://www.wilsoncenter.org/article/infographic-remittances-mexico-reach-historic-high>

Calvo-Quirós, William A. (2022). *Undocumented Saints: The Politics of Migrating Devotions*, New York: Oxford University Press.

Davison, Tim. (Diciembre de 2007). [Carta a los sacerdotes católicos de la diócesis de Tulsa]. Archivo de la parroquia de San Pedro y San Pablo, Tulsa, Oklahoma. Copia en posesión del autor. [Traducción al español del autor].

De la Torre, Renée, y Peggy Levitt. (2017). Religión y reescalamiento: ¿cómo santo Toribio colocó a Santa Ana en el mapa transnacional religioso? *Desacatos*, (55), 128-151.

Devocionario del Migrante. (2007). Diócesis de San Juan de los Lagos, Jalisco, México.

Duck, Marilyn. (26 de julio de 2006). Bishop Meets with Parishioners Angry over Perceived Slight. *National Catholic Reporter*.

Durand, Jorge; Massey, Douglas S., y Zenteno, René M. (2001). Mexican Immigration to the United States: Continuities and Changes. *Latin American Research Review*, 36 (1).

Massey, Douglas S.; Jacob S. Rugh, y Karen A. Pren. (2010). The Geography of Undocumented Mexican Migration. *Mexican Studies / Estudios Mexicanos*, 26 (1).

Meyer, Jean A. (1976). *The Cristero Rebellion: The Mexican People Between Church and State, 1926-1929*. [Traducción de Richard Southern]. New York: Cambridge University Press.

Meyer, Jean A. (2013). *La Cristiada, vol. II, Los Cristeros*. Coyoacán: Siglo Veintiuno Editores.

Miret, Juan. (3 de junio de 2013). Only Shrine in the U. S. Dedicated to Patron Saint of Immigrants Lies in the Heart of Anti-Immigrant Territory. *Latina Lista News*. <http://latinalista.com/culture-2/only-shrine-in-u-s-dedicated-to-patron-saint-of-immigrants-lies-in-the-heart-of-anti-immigrant-territory>

Nixon, Ron, y Linda Qiu. (18 de enero de 2018). Trump's Evolving Words on the Wall. *The New York Times*. <https://www.nytimes.com/2018/01/18/us/politics/trump-border-wall-immigration.html>

Passel, Jeffrey S., y D'Vera Cohn. (27 de noviembre de 2018). U. S. Unauthorized Immigrant Total Dips to Lowest in a Decade. *Pew Research Center*. <https://www.pewhispanic.org/2018/11/27/u-s-unauthorized-immigrant-total-dips-to-lowest-level-in-a-decade/>

Rabben, Linda. (2016). *Sanctuary and Asylum: A Social and Political History*. University of Washington Press.

Roeper, Jennifer; Fowler White Boggs P. A. (2013). Immigration Reform Highlights from the Senate Committee on the Judiciary Hearing. *The National Law Review*.

Romo G. F., Román. (2000). *Saint Toribio Romo: The Extraordinary Life of an Ordinary Man*. Jalisco: Diocese of San Juan de los Lagos.

Romo, David. (Noviembre de 2010). My Tío, the Saint. *Texas Monthly*. <https://www.texasmonthly.com/articles/my-tio-the-saint/VaticanPapers>. (s. f.). I, 3.

Vatican Papers. (s. f.). II, 338.

Wenski, Thomas. (31 de marzo de 2017). "Other people are gifts from God: At Lenten day of reflection with Pastoral Center". Reflection of Archbishop Thomas Wenski during Day of Reflection for Pastoral Center staff. *Archdiocese of Miami*. https://www.miamianarch.org/CatholicDiocese.php?op=Article_149141829630147

Winsor, Morgan. (31 de agosto de 2016). What Donald Trump Has Said About Mexico and Vice Versa. *ABC News*. <https://abcnews.go.com/Politics/donald-trump-mexico-vice-versa/story?id=41767704>

Young, Julia G. (15 de mayo de 2017). Mexican Migration History in the Era of Border Walls. *Perspectives on History*. <https://www.historians.org/publications-and-directories/perspectives-on-history/may-2017/mexican-migration-history-in-the-era-of-border-walls>

Young, Julia G. (2015). *Mexican Exodus: Emigrants, Exiles, and Refugees of the Cristero Wars*. New York: Oxford University Press.

Sobre los autores y las autoras

Aldo Ameigeiras Sociólogo. Doctor en Ciencias Políticas. Director de la Maestría en Interculturalidad y Comunicación del Instituto del Desarrollo Humano de la Universidad Nacional de General Sarmiento. Integrante del programa Sociedad, Cultura y Religión, CEIL-CONICET. Se especializa en estudios sobre religiosidad popular / identidades religiosas y migración e interculturalidad. Entre otros trabajos publicó últimamente: *Religión, migración e interculturalidad* (coordinador, 2022).

Ana Inés Barelli Doctora en Historia por la UNS de Bahía Blanca, Argentina. Actualmente se desempeña como investigadora adjunta del CONICET en el IIDyPCa de la UNRN en Bariloche, Argentina. Posee publicaciones en artículos y libros sobre migraciones, creencias y devociones marianas en Patagonia. Es directora del Programa de Vinculación Estratégica sobre Migración Movilidades e Interculturalidad de la UNRN (PVE-Migración). Integra diferentes redes de investigación como la Red Estudios Sociales Contemporáneos sobre creencias, religiosidades y movilidad en Patagonia; la RIOSP / CONICET dentro del eje Migración y Asilo y la de Investigadores Argentino/as sobre Migraciones Internacionales Contemporáneas. Desde el 2020 es docente de la diplomatura en

Diversidad Religiosa de la UBA y del doctorado en Ciencias Sociales y Humanidades de la UNRN. Su línea de investigación actual se centra en los procesos sociorreligiosos, creencias y movilidades / migraciones en Río Negro haciendo foco en el proyecto pastoral del obispo Miguel Hesayne en la diócesis de Viedma (1975-1993).

William Calvo-Quirós Profesor asistente de Cultura Americana y Estudios Latinos en la Universidad de Míchigan. Su investigación y la docencia giran en torno a las conexiones e intersecciones entre los campos multidisciplinares del Diseño, la Estética y el Espacio con los Estudios Latinos Chicanos. Entre sus investigaciones destacadas se encuentra “Apetitos insaciables: monstruos, santos y pecadores transfronterizos”, donde investiga la región fronteriza de Estados Unidos y México durante el siglo XX como un espacio sociopolítico de conflicto y lucha, además, como una franja de dos mil millas de “tierra embrujada”, habitada por muchas criaturas imaginarias y cuentos fantásticos. Sus intereses de investigación incluyen espiritualidades y metodologías feministas chicanas, latinas y *queer* decoloniales, así como las exploraciones del poder de la empatía y el perdón para formular nuevos discursos raciales, de género y sensuales en Estados Unidos. Sus líneas de investigación son estética y estudios culturales, teoría crítica de la raza, género y sexualidad, investigación y teoría etnográfica, métodos y teoría decoloniales. Su publicación más reciente es “Santos indocumentados: la política de las devociones migratorias” (2022).

Amílcar Carpio Pérez Historiador egresado de la Escuela Nacional de Antropología e Historia [ENAH]. Realizó estudios de maestría y doctorado en Humanidades (Historia) en la Universidad Autónoma Metropolitana Iztapalapa. Es investigador del Sistema Nacional de Investigador con el Nivel 1 [SNI]. Es profesor de tiempo completo en la Universidad Pedagógica Nacional (Ajusco), donde es parte del cuerpo académico “Psicología cultural e Historia cultural: estudios sobre lo simbólico y el pasado”. Sus líneas

de investigación se centran en la religiosidad popular y la vida afectiva, la sociabilidad y los movimientos sociales, la didáctica y la enseñanza de la historia, entre otros temas. Sus últimas publicaciones son: “Hacer de su miedo una oración: la vida afectiva en los procesos migratorios (miedo y sentimiento de seguridad)” (2021), publicado en *Revista SOMEPSO*, 6 (1); junto con López y Mendoza coordinó el libro *10 de junio no se olvida. Organización estudiantil, narraciones y memoria del Halconazo de 1971* (2022), y junto a Torres coordinó el libro *Fuentes para la enseñanza de la Historia: alternativas teóricas y prácticas* (2023).

Mónica María del Valle Idárraga Doctora en Estudios Culturales e Hispánicos, magíster en Literaturas Hispánicas, ambos de Michigan State University. Profesora asociada de la Universidad de La Salle-Bogotá. Exbecaria Fulbright. Miembro de Iroko (Red de Estudios e Investigación de Sistemas Religiosos de Inspiración Afro). Su ámbito de trabajo abarca cartografías del misterio y el agua en el Gran Caribe (incluida Colombia), aspectos de la imaginación intercultural en esta geografía y nudos de las espiritualidades afro en la literatura y el arte grancaribeños.

Rodrigo Daniel Hernández Medina Antropólogo físico por la ENAH (Escuela Nacional de Antropología e Historia) y maestro en Historia Internacional por el CIDE (Centro de Investigación y Docencia Económicas). Realizó investigación sobre migración y masculinidades entre campesinos de la zona norte de Guerrero, así como un estudio histórico-antropológico sobre las relaciones entre género, emociones, migración y memoria en la zona conurbada de Río de Janeiro. Tiene experiencia en archivos, nacionales e internacionales, así como ha realizado trabajo de campo etnográfico rural y urbano en distintas regiones de México y Brasil.

Paula Hurtado López Licenciada en Historia por la Pontificia Universidad Católica de Chile y magíster (c) en Antropología por

la Universidad Nacional Mayor de San Marcos del Perú, país donde además obtuvo un diploma de especialización en Migraciones y Políticas Públicas en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. Es docente en la Universidad Tecnológica Metropolitana del Estado de Chile y desde julio de 2022 se desempeña como jefa del Centro de Documentación de la Dirección Nacional de Fronteras y Límites del Estado (Ministerio de Relaciones Exteriores de Chile). Es también integrante de la Red de Estudios sociales contemporáneos sobre religiosidades, creencias y movilidades en Patagonia y su campo de investigación se centra en el ámbito de la religiosidad popular y en las prácticas devocionales en contextos migratorios y fronterizos.

Deborah E. Kanter Deborah E. Kanter es profesora emérita de Historia en Albion College, Michigan. Ha dado clases de historia de América Latina y los latinos en los Estados Unidos. Nacida en Chicago, vivió en México por cuatro años, donde estudió en la UNAM y en El Colegio de Michoacán. Es autora de los libros *Hijos del Pueblo: Gender, Family and Community in Rural Mexico, 1730-1850* (University of Texas Press, 2009) y *Chicago Católico: Making Catholic Parishes Mexican* (University of Illinois Press, 2020). En la actualidad investiga la historia de los misioneros claretianos, pioneros del ministerio hispano en los Estados Unidos.

Samuel Pereira Valério Doctor en Ciencias de las Religiones de la Universidad Metodista de São Paulo. Miembro de la Red Latino-Americana de Estudios Pentecostales. Miembro del grupo de estudios del protestantismo y pentecostalismo GEPP-PUC-SP. Miembro del grupo de Estudios Memoria Religiosa y Vida Cotidiana UMESP. Miembro de la Comisión para el Estudio de la Historia de las Iglesias en América Latina y el Caribe. (CEHILA-Brasil).

Alejandro Rodríguez López Sociólogo por la Universidad Autónoma de Chiapas. Maestro y doctor en Antropología por la

Universidad Nacional Autónoma de México. Posdoctorado en el Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México. Profesor asociado, medio tiempo, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, Nivel Candidato.

Alejandro Sánchez Blanco Profesor de Historia. Egresado del Instituto de Profesores Artigas. Magister en Educación, Política y Sociedad por la FLACSO Uruguay. Diplomado en Didáctica de la Historia. Consejo de Formación en Educación / Universidad de la República. Director de secundaria del Colegio Regina Martyrum. Profesor de Didáctica de la Historia en el Instituto de Profesores Artigas y de Historia en Enseñanza Secundaria. Ha investigado y publicado sobre Estado y nación, inmigración italiana, religiosidad, laicidad y sobre la historia de varias instituciones educativas. Entre sus artículos destacan: “La búsqueda de lo maravilloso” (coautor), Cal y Canto-Obsur; “Los uruguayos del Centenario” (coautor), Taurus; “Las religiones en el Uruguay” (coautor), La Gotera; “Artiguismo, educación y evangelización en las escuelas de la patria” (autor), Audec; “Libres como pájaros entre los pinos” (autor), Cipes; “El Uruguay laico. Matrices y revisiones” (coautor), Taurus y “La Provincia Oriental y la defensa de la autonomía eclesiástica en las instrucciones del año XIII. Doscientos años después” (coautor), Planeta.

Débora Roberta Sánchez Guajardo Licenciada en Ciencias de la Comunicación por el ITESM-Campus Querétaro. Maestra y doctora en Historia por la Universidad Iberoamericana Ciudad de México, profesora de Historia de la Iglesia en la misma universidad y participa en el grupo de investigación sobre Historia de la Iglesia en el Departamento de Ciencias Religiosas.

Yves Bernardo Roger Solis Nicot Mexicano, de origen francés, actualmente es profesor investigador de la Prepa Ibero, Campus

Ciudad de México. Es investigador del Sistema Nacional de Investigador con el Nivel 1. Es historiador, politólogo y educólogo. Es miembro de la Comisión de Estudios Históricos de la Iglesia en América Latina y el Caribe [CEHILA]. En 2019 fue profesor invitado de la Universidad Católica de América en Washington, D. C. (COMEXUS Fulbright-García Robles). Su trabajo de investigación se centra principalmente en diferentes aspectos del fenómeno religioso en el México contemporáneo.

Eduardo Soto Parra Es jesuita, sacerdote, abogado (UCAB), especialista en Derecho Administrativo (UCAB), licenciado en Teología (ITER-UCAB), magister en Filosofía (USB) y doctor en Paz y Conflicto Social (Universidad de Manitoba, Canadá) con más de veinte años de experiencia en el acompañamiento de personas y comunidades en situación de vulnerabilidad (migrantes, exconvictos, comunidades periféricas urbanas y rurales). Actualmente, es docente e investigador de la Universidad Católica del Táchira [UCAT], en San Cristóbal, Venezuela.

Carlos Enrique Torres Monroy Es Licenciado en Historia por la Escuela Nacional de Antropología e Historia [ENAH]. Maestro y doctorante en Historia por la Universidad Iberoamericana. Miembro de la Comisión para el Estudio de la Historia de la Iglesia en América Latina (CEHILA-México). Integrante del comité editorial de la revista *Protesta & Carisma*, de la Universidad Arturo Prat (Chile) y el CEIL CONICET (Argentina). Miembro del seminario Historia del Mundo Evangélico en América Latina, del CIESAS Peninsular (México). Profesor en la Licenciatura en Historia en la ENAH. Sus líneas de investigación se centran en la historia del fenómeno religioso en América Latina desde la historia cultural (siglos XIX-XXI), movimientos sociales en México y enseñanza de la historia. Es coordinador, junto con Amílcar Carpio y Pedro Ortiz, del libro *Fuentes para la enseñanza de la Historia, alternativas teóricas y prácticas*, publicado por la Universidad Pedagógica Nacional (2023).

Ramon Torres Zayas Licenciado en Periodismo (Universidad de La Habana [UH], 1992), máster en Periodismo (2003), en Antropología (2005) y doctor en Ciencias de la Comunicación (2016). Se ha desempeñado como redactor-reportero en emisoras radiales y la Casa Editora Abril. Ha trabajado sistemáticamente el fenómeno abakuá desde diversas perspectivas, y publicado los libros *La relación barrio-juego abakuá en la ciudad de La Habana* (2010), *La Sociedad Abakuá y su influencia en el arte* (2011 y 2018), *La Sociedad Abakuá y el estigma de la criminalidad* (2011 y 2015, en coautoría con Odalys Pérez), *Abakuá, los hijos de ekpe* (compilador, 2015), *Abakuá, (de)codificación de un símbolo* (2015 y 2019) y *Abakuá, del mito al imaginario* (2019), además de artículos relacionados con el tema. Dentro de su actividad docente, ha funcionado en tribunales de grado, maestrías y doctorados en la Universidad de La Habana, Colegio Universitario de San Gerónimo y la Universidad de las Artes [ISA], además de impartir clases, talleres y conferencias en otras prestigiosas instituciones. Actualmente se desempeña como subdirector científico del Instituto Cubano de Antropología [ICAN].

América migrante

Creencias, prácticas y actitudes colectivas en torno a las devociones migrantes en América Latina

Los capítulos que componen este libro nos aportan pistas de cómo las personas que viven las dificultades cotidianas al migrar encuentran en la religión, en las devociones, un apoyo que les da esperanza. Por lo anterior, uno de los principales aportes de la obra en su conjunto es que los artículos presentados muestran diversas rutas metodológicas y teóricas para entender la relación entre migración, identidad y religiosidad. Tomando como espacio de estudio algunas regiones de América Latina, el texto se fortalece desde la parte metodológica al integrar diferentes fuentes primarias que van desde las entrevistas, la etnografía, el análisis de documentos o exvotos, por citar algunos casos. Así, el lector tiene en sus manos un libro construido desde la transdisciplina, donde las herramientas de investigación de la sociología, la antropología, la historia y de las ciencias sociales en general salen a relucir en cada capítulo para interpretar la migración desde la óptica de la religiosidad.

De la Introducción.