



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA
DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

“SI DIOS ME DA VISA...”

**Prácticas religiosas migrantes y sistemas de cargos transnacionales.
El caso de la comunidad de Petlalcingo, Puebla.**

Luis Jesús Martínez Gómez

Tesis de Doctorado en Ciencias Antropológicas

Director: Dr. Carlos Garma Navarro
Lectores: Dr. Federico Besserer Alatorre
Dra. Liliana Rivera Sánchez

México, D.F.,

Marzo, 2012

**A los hijos ausentes de Petlalcingo, Puebla,
y a todos aquellos mixtecos poblanos, cuyas
vidas transitan en lontananza...**

ÍNDICE GENERAL DE LA TESIS

INTRODUCCIÓN	6
1 Preguntas de investigación	10
2 Objetivos e hipótesis de la investigación	11
3 Plan de la obra	14
4 Fuentes y procedimientos	15

CAPÍTULO I Caminando entre los derroteros teóricos: migración transnacional, religiones en movimiento y prácticas religiosas

1 Introducción	18
2 La emergencia de una óptica transnacional en los estudios sobre migración internacional	20
3 Convergencias teóricas y evidencias empíricas dentro de los estudios sobre migración transnacional	26
4 Migración y estudios transnacionales	30
5 Perspectivas teóricas que vinculan a la religión con la migración	35
6 Religión transnacional en el marco de la migración México-Estados Unidos	42
7 Prácticas religiosas transnacionales	46
8 La lógica de las prácticas religiosas	52
9 La noción de campo social en los estudios sobre migración transnacional	61
10 Migración y sistemas de cargos	65
11 Metodología	68
11.1 Etnografía multilocal	71
11.2 Seguir a los santos patronos o deidades religiosas	73
11.3 Seguir a los objetos religiosos	77
11.4 Seguir a las festividades, rituales o espacios físicos y simbólicos	82
11.5 Seguir a las instituciones eclesiásticas, o bien a las organizaciones religiosas	87
11.6 Seguir a las prácticas religiosas	94

CAPÍTULO II Generalidades sobre Petlalcingo, Puebla

1 Introducción	96
2 Ubicación geográfica y política, y otros rasgos	97
3 Antecedentes históricos y otros aspectos socioeconómicos	100
4 Tenencia de la Tierra	103

5	Producción agrícola y pecuaria	108
6	Otras actividades económicas	110
7	Migración, empleo y venta de mano de obra	113

CAPÍTULO III Prolegómenos conceptuales y características etnográficas del sistema de cargos de Petlalcingo, Puebla

1	Introducción	123
2	La jerarquía cívico-religiosa como categoría antropológica e histórica	125
2.1	Paradigmas teóricos y divisiones generacionales	125
2.2	La jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio de la antropología	129
2.3	Hacia el paradigma de cargos	132
2.4	Los ámbitos y funciones de la jerarquía cívico-religiosa	135
2.5	La dimensión económica	136
2.6	La dimensión política	141
2.7	La dimensión religiosa	144
2.8	La función olvidada del sistema de cargos	149
2.9	El colapso, la decadencia y las variaciones de la jerarquía cívico-religiosa	151
3	Algunas problemáticas contemporáneas sobre el sistema de cargos	156
4	El sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla	160
4.1	Aspectos generales	160
4.2	Tipología de las Mayordomías	171
4.3	La estructura general de las mayordomías	174
4.4	Los métodos de nombramiento de las mayordomías	176
4.5	Obligaciones de las mayordomías y sus representantes	178
4.6	Hermandades	184
5	El sistema de cargos religioso y el ayuntamiento municipal	186
6	La Sociedad de Bienes Comunes y el sistema de cargos religioso	193
6.1	Aspectos históricos	193
6.2	Los dispositivos cívico-religiosos de la Sociedad de Bienes Comunes	194

CAPÍTULO IV Procesos de cambio, flexibilización y transnacionalización del sistema de cargos

1	Introducción	199
2	Cambios, variaciones y dinámicas de transnacionalización en el sistema de cargos	201
2.1	Una propuesta de sistematización bibliográfica	201
2.2	Los estudios del sistema de cargos político vinculados a la migración	203
2.3	Los estudios del sistema de cargos religioso vinculados a la migración	216

3	La reestructuración de los criterios tradicionales para elegir a las autoridades religiosas	222
4	La reconfiguración de los métodos de nombramiento de las autoridades religiosas	236
5	La flexibilización del ejercicio de los cargos religiosos	242
6	La reestructuración de los mecanismos de patronazgo económico	244
7	La refuncionalización de las formas del patrocinio de los proyectos religiosos	246

CAPÍTULO V Campos sociales transnacionales. El caso de la festividad del Señor del Calvario

1	Introducción	251
2	Campos sociales transnacionales.	252
3	El caso de la festividad del Señor del Calvario	254
4	Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder	259
4.1	Primer escenario	260
4.2	Segundo y tercer escenarios	262
5	Interpretación del caso	274

CONCLUSIONES 285

BIBLIOGRAFIA 293

LISTA DE FIGURAS

- Figura 1 Localización geográfica de Petlalcingo, Puebla
- Figura 2 Áreas colindantes al municipio de Petlalcingo, Puebla
- Figura 3 Primera etapa migratoria (1920-35).
- Figura 4 Segunda etapa migratoria (1935-40).
- Figura 5 Tercera etapa migratoria (1940-70).
- Figura 6 Cuarta etapa migratoria (1970-98).
- Figura 7 Quinta etapa migratoria (1998-2012).
- Figura 8 Estructura general de las mayordomías.
- Figura 9 Estructura del Ayuntamiento Municipal.
- Figura 10 Vínculos entre los cargos políticos y religiosos.
- Figura 11 La estructura de la Sociedad de Bienes comunales y de la Sociedad Católica.

LISTA DE TABLAS

- Tabla 1 Tipología de las hermandades de Moreno
- Tabla 2 Tipología y ciclo festivo de las mayordomías.
- Tabla 3 Tipología y ciclo festivo de las hermandades.

INTRODUCCIÓN

A finales de los años noventa, interesado en el fenómeno de la migración México-Estados Unidos, comencé la lectura de varias notas periodísticas y referencias etnográficas que desvelaban la importancia que tenía la movilidad espacial de poblanos hacia Nueva York. Sucede, en efecto, que por aquél tiempo, Gustavo López Ángel (académico de la BUAP) tuvo la gentileza de facilitarme varios textos que narraban algunas experiencias migratorias de la región histórica y central de México,¹ así como de explicarme que en la mixteca poblana, era dable apreciar el retorno frecuente de los mixtecos durante las festividades de los santos y vírgenes de sus pueblos.

Ciertamente, aquellas primeras lecturas que llegaron a mis manos, junto a las narraciones del antropólogo veracruzano, serían claves para emprender mi propio peregrinaje en el estudio de la religión y la migración. De hecho, poco tiempo después de aquellas charlas amenas, me aventuré a recorrer algunas de las comunidades que me fueron esbozadas por el estimado colega.

Sea como fuere, después de varios días de deambular entre la áspera y cálida geografía de la mixteca poblana, tropecé con el municipio de Petlalcingo, Puebla. Allí, tendría la fortuna de conocer a un gran número de mixtecos con y sin experiencia migratoria, entre

¹ La región histórica agrupa a las entidades que tradicionalmente han sido aportadoras de mano de obra migrante. Está formada por los estados que geográficamente se identifican como parte del occidente y el altiplano central: Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Durango, San Luis Potosí y tres entidades menores en tamaño y en aporte migratorio, pero comprendidas geográficamente en la región: Aguascalientes, Nayarit y Colima (Durand y Massey, 2003:72). Por su parte, la región central está conformada por el Distrito Federal y los estados vecinos de Guerrero, Hidalgo, México, Morelos, Oaxaca, Puebla, Querétaro, y Tlaxcala (*Ibid.*:83).

los cuales destacan, Salvador, Jesús, Magdaleno, Erasto (†), Humberto y Álvaro (†). Éste último, habría de brindarme su afecto, hospitalidad, paciencia y tiempo para dirigir mis primeros esfuerzos hacia el conocimiento de la migración y la dimensión religiosa de su terruño. Quizás, convendría decir, que las familias Huerta Cazares, Rojas Huerta y Rivera González, serían durante los próximos años, mis más fieles amigos y entrañables interlocutores, cuyas experiencias, prácticas y trayectorias de vida más allá de las fronteras fueron claves para el desarrollo de las páginas siguientes.

Aquí no puedo menos que señalar, que gracias a las conversaciones de estas y otras familias de mixtecos poblanos, llegaría a conocer muchas de las dinámicas de la movilidad espacial de su terruño, así como aquellas prácticas religiosas que los comités migrantes llegan a incorporar en las festividades del Señor del Calvario (principal celebración del municipio).²

Es menester reconocer que durante mis siguientes estadías en la cabecera municipal (1998-2000), me sorprendería mucho saber que el patrocinio de la mencionada conmemoración, descansaba no sólo en los hombros de la mayordomía en turno, sino también en aquellos comités de paisanos que se conformaron en ciudades como Puebla (1970), el Distrito Federal (1943), Veracruz (1980), California (1998) y Nueva York (2001). A decir verdad, me llevó algún tiempo comprender que las acciones de estas agrupaciones, así como las de otros creyentes en movimiento, eran fundamentales para la

² Formalmente, la fiesta comienza el Segundo Viernes de Pascua, y concluye a los nueve días siguientes de su apertura. Sin embargo, previo al inicio de la misma, los mixtecos poblanos acostumbran celebrar un novenario en honor a la mencionada deidad.

revitalización y funcionamiento de muchas festividades del terruño, así como para negociar su pertenencia comunitaria.

Aunque en la retórica clásica pude distinguir que entre muchas de las funciones religiosas del sistema de cargos, estaba la prescripción de las formas de participación de los individuos y la definición de los límites simbólicos de la comunidad (Tax, 1996; Wolf, 1981 y 1996; Nash, 1996; Cámara, 1996; Cancian, 1976 y 1996; y Aguirre Beltrán, 1973 y 1983); ésta no me ayudó a entender que las transformaciones del aparato ritual de Petlalcingo, estaban relacionadas con el proceso migratorio y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes.

Lo mismo vale para las referencias clásicas sobre la migración internacional, pues las elaboraciones de los años noventa, apenas comenzaban a interesarse en la dimensión sociocultural del fenómeno migratorio (Castro, 2005 y Smith 2006). No obstante, algunos trabajos ya se ocupaban de las relaciones y vínculos que los migrantes estaban desarrollando por encima del Estado-nación, o bien de los efectos que se derivaban de sus prácticas sociales, políticas y religiosas en ambos lados de las fronteras (Glick Schiller *et al.*, 1992 y 1995; Faist, 1995; Goldring, 1992; Kearney, 1991; y Pries, 1997 y 1999). Pese a ello, las investigaciones sobre la relación religión-migración, todavía eran un tema tangencial en la literatura. De hecho, no fue hasta la segunda mitad de los años noventa, que este tópico cobraría el amplio interés de un puñado de sociólogos y antropólogos (Odgers, 2009).

En años subsiguientes (2005-2007), me dediqué a coleccionar información etnográfica sobre la estructura del sistema de cargos, así como a registrar buena parte de las transformaciones que los comités migrantes habían impulsado tanto en la precedente

festividad, como en la mayordomía que se ocupa de su organización. Aún más, también registré una amplia gama de aquellas variaciones que experimentaban otras instituciones religiosas.

Como fruto de lo anterior, observé que el sistema de cargos religioso, estaba conformado por alrededor de 31 mayordomías y 28 hermandades. Asimismo, comprobé que las organizaciones de paisanos de Puebla y el Distrito Federal, también sufragaban algunos gastos de las mayordomías de Santiago Apóstol y el Aniversario del Templo del Señor del Calvario.³ O bien que con base en sus criterios personales, devociones familiares, grupos de parentesco (consanguíneo o ritual), fidelidades barriales y necesidades espirituales, los migrantes lograban incorporarse a distintas instituciones religiosas, dentro de las cuales profesaban una serie de cargos “en movimiento” o tenían asignadas una serie de obligaciones gremiales.

De cualquier modo, gracias a la información recabada en aquellos años logré distinguir que las prácticas religiosas de los migrantes en su conjunto, jugaban un papel central en el sistema de cargos. Lo más relevante para la cuestión, es que dichas acciones estaban alentando un conjunto de transformaciones en su organización comunitaria para el ceremonial.

Me parece que este es buen momento para reseñar, que durante mis estudios de maestría en el Departamento de Antropología de la UAM-I (2005-2007), revisé un conjunto de escritos que ponían el acento en el rol que tenían tanto las prácticas transnacionales de

³ Si bien Santiago Apóstol es el Santo Patrono de Petlalcingo, adviértase, que su festividad (25 de julio) no es considerada la más importante en la cabecera municipal. De hecho, podría decirse que entre los mixtecos poblanos, ésta ocupa el segundo lugar en adoración.

los migrantes como sus creencias religiosas en la reconfiguración de sus identidades, la revitalización de las devociones locales, la conformación de clubes de paisanos, la defensa de los derechos humanos, así como en los procesos de conversión religiosa (Rivera, 2005 y 2006; Levitt, 2001ab; 2002ab y 2006; Odgers, 2002 y 2006; Odgers y Rivera, 2007). Paralelamente, llegaron a mis manos un novel cuerpo de etnografías multilocales, que habrían de trastocar muchos de los tradicionales presupuestos sobre el sistema de cargos, pues sus premisas desvelaban que factores como la migración y las prácticas de los migrantes, impulsaban la reconfiguración de los dispositivos cívico-políticos de ciertas cartografías de la mixteca oaxaqueña, dando lugar a la transnacionalización no sólo de sus instituciones, sino también de las mismas comunidades (Gil, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009).

Aquí, convendría aclarar que si bien nos percatamos de los aportes literarios que han conducido varios grupos de académicos en torno a la relación sistema de cargos-migración (Cornelius, *et al.*, 2009; Hernández, 2007; y Kearney y Besserer, 2002), en esta investigación preferentemente dirigimos nuestra atención, hacia la corriente analítica que se enmarca dentro del proyecto que iniciaron Michael Kearney y Federico Besserer en el año de 2001, bajo el auspicio del UC MEXUS-CONACYT.

1. PREGUNTAS DE INVESTIGACIÓN

Huelga que decir, que como resultado de las precedentes estadias de campo y literatura, conseguimos estructurar un conjunto de interrogantes con las cuales vincular a la migración y a las prácticas religiosas con aquellas mutaciones del sistema de cargos y sus dinámicas

de transnacionalización. Tras mucho deliberar sobre la relación de las variables a priorizar en esta investigación, optamos por preguntarnos ¿qué clase de cambios han provocado las dinámicas migratorias de Petlalcingo dentro de sus dispositivos ceremoniales?, y ¿en qué medida las prácticas religiosas de los comités de paisanos y de otros creyentes en movimiento, han influido en la reconfiguración y transnacionalización del sistema de cargos de la cabecera municipal?

A la luz de los presentes cuestionamientos, el estudio que a continuación el lector tendrá la oportunidad de vapulear y poco menos celebrar, constituye un interesante “caso de laboratorio”, propicio para la reflexión antropológica, pues nos encontramos ante una gran disyuntiva que sortear, ya que en la retórica clásica del sistema de cargos no fueron analizados los cambios que la migración ha generado en las estructuras político-religiosas de las comunidades amerindias. Algo parecido sucede en los estudios sobre migración transnacional, pues si bien estos atienden a las mutaciones que experimenta el aparato político-social de ciertas localidades rurales, frente a los procesos de migración (interna e internacional) de la mixteca oaxaqueña, pocas investigaciones se han ocupado de estudiar las transformaciones y dinámicas de transnacionalización que ocurren dentro del aparato ritual de las comunidades migrantes, como efecto de la movilidad espacial y las prácticas religiosas de los creyentes en movimiento.

2. OBJETIVOS E HIPÓTESIS DE LA INVESTIGACIÓN

Ha llegado ahora el momento de decir, que los objetivos que se desprenden de nuestras interrogantes, inician con la descripción general de las estructuras que conforman al sistema

de cargos religioso de Petlalcingo. Asimismo, se analizará el conjunto de transformaciones, innovaciones o adaptaciones que se han presentado en el sistema de cargos, a consecuencia de las dinámicas migratorias de la zona de estudio. De igual forma, se intentará explicar las formas en que los procesos de movilidad espacial y las prácticas religiosas de los migrantes, han contribuido a la reconfiguración y transnacionalización del sistema de cargos religioso. A la postre, se buscará establecer los diversos mecanismos de participación e inserción de los comités de paisanos en el aparato ritual de su terruño.

Por su parte, las hipótesis que han orientado a la presente investigación, sugieren en primer lugar, que los procesos migratorios y las prácticas religiosas de los comités migrantes en la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo, han propiciado la transnacionalización del sistema de cargos, el cual ha delineado una nueva cartografía sagrada para negociar la pertenencia comunitaria.

Segundo. Los sistemas de cargos en general, se han transnacionalizado al igual que otras dimensiones de la vida de las localidades de los migrantes, debido a que muchos de los proyectos comunitarios, acuerdos, conflictos, tensiones, negociaciones, normas, prácticas y aspectos que definen a la membresía y ciudadanía (social, política y religiosa), frecuentemente son pactados o establecidos allende del espacio de origen o establecimiento de los migrantes.⁴ Por citar tenemos, el procedimiento de selección de los ciudadanos que cumplirán con funciones cívicas o ceremoniales; la constitución de las listas de los cargos políticos y religiosos; el ejercicio y duración de las responsabilidades rituales o de gobernanza; las prescripciones comunitarias para nombrar a las autoridades del

⁴ Algunas ideas que forman parte del contenido de esta hipótesis, fueron retomadas del trabajo de Castro (2004).

ayuntamiento, el cabildo y las mayordomías; la organización y conducción de los espacios festivos; el desarrollo de proyectos en beneficio de los espacios públicos, o bien de las deidades y rituales de las localidades de los migrantes.

Tercero. El sistema de cargos religioso de Petlalcingo, constituye una fundamental institución comunitaria para construir la transnacionalidad. Cuarto. Las prácticas religiosas de los comités migrantes en las festividades religiosas (en particular la del Señor del Calvario), son el principal campo social en donde es dable negociar la pertenencia comunitaria. Quinto. El capital económico invertido por los comités migrantes en los diferentes rubros de la fiesta del Señor del Calvario, sufren a lo largo de la misma, un proceso de transfiguración simbólica, traducándose en la adquisición de reconocimiento social y prestigio, el cual facilita la reinserción y negociación de la pertenencia local.

Sexto. Si bien las dinámicas de migración interna e internacional, han jugado un papel de suma importancia en la transnacionalización de algunas comunidades rurales mexicanas, este proceso ha encontrado en el sistema de cargos político y/o religioso, la más flexible y dinámica de las instituciones comunitarias para expandirse, descentrarse y transnacionalizarse.

Séptimo. Los procesos organizativos de los comités migrantes y sus prácticas religiosas más allá de las fronteras, han generado la construcción de múltiples campos sociales transnacionales, dentro de los cuales se disputa el control por los principales espacios rituales del terruño, lo cual ha impulsado no sólo la conformación de nuevos centros del poder religioso, sino también una nueva cartografía sagrada para negociar la pertenencia comunitaria.

3. PLAN DE LA OBRA

En el primer capítulo de esta investigación se podrá encontrar una síntesis y clasificación de las principales perspectivas teóricas que han abordado el tópico de la religiones en movimiento, la relación entre la religión y la migración, las prácticas religiosas de los migrantes y los procesos de transnacionalización que han sufrido los sistemas de cargos de ciertas comunidades mexicanas, como efecto de las dinámicas de movilidad geográfica de sus miembros.

Adicionalmente, pondremos a consideración del lector, una serie de estrategias metodológicas multilocales, que fueron diseñadas para sortear el obstáculo que representa el nacionalismo metodológico dentro de las investigaciones sobre migración. Para ello, se sugiere seguir el hilo conductor de aquellas experiencias, prácticas y expresiones de la vida religiosa de los sujetos, instituciones y organizaciones eclesiásticas, que son conducidas más allá de los espacios locales, regionales, nacionales y globales.

Por su parte, en el segundo capítulo, nos daremos a la tarea de realizar una caracterización general de la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla, así como de sus correspondientes etapas migratorias. Para ello, recurriremos a una serie de fuentes estadísticas, demográficas, históricas, geográficas, bibliográficas, entre otras. En el tercero, llevaremos a cabo una amplia revisión de la literatura, que de alguna u otra forma, ha contribuido al reconocimiento de la jerarquía cívico-religiosa como una categoría antropológica e histórica. A decir verdad, con esta labor me propongo recuperar un cúmulo de referencias teóricas y etnográficas, con los cuales sea dable conducir una descripción del sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla.

En el cuarto capítulo, mostraré de qué forma las dinámicas de movilidad espacial y ciertos procesos organizativos de los migrantes, han generado una serie de transformaciones en el sistema de cargos de algunas geografías rurales mexicanas. Y cómo estos cambios, entre muchos aspectos, han alentado la transnacionalización de sus dispositivos político-religiosos, así como la puesta en marcha de un sofisticado sistema de gobernanza transnacional, que, además, de coadyuvar a la reproducción y mantenimiento de sus instituciones, concede a los migrantes la posibilidad de negociar permanentemente su pertenencia y membresía comunitaria.

Al mismo tiempo, pretendemos contribuir al desarrollo del “estado de la cuestión” que existe en torno al papel que se le atribuye a la migración en la reconfiguración de los sistemas de cargos religiosos, a través del seguimiento etnográfico de algunas de las principales variaciones que ha sufrido el aparato ritual de Petlalcingo, como respuesta del éxodo masivo y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes.

En el último capítulo, pretenderemos esbozar algunos de los campos sociales transnacionales, que han construido los comités de migrantes, no obstante, sólo nos detendremos a analizar uno de los más significativos: la Festividad del Señor del Calvario.

4. FUENTES Y PROCEDIMIENTOS

Entre 1997-2001, realicé frecuentes visitas a Petlalcingo, Puebla. Durante este periodo, pude hacerme de un cuantioso material etnográfico sobre su proceso migratorio y la participación de los migrantes en la festividad de El Señor del Calvario.

Más tarde, entre 2005 y 2011 regresé en varias ocasiones a la cabecera municipal, con la finalidad de profundizar en la estructura del sistema de cargos religioso, así como en el papel que cumplen los comités migrantes dentro de la organización comunitaria para el ceremonial. El empleo de la videograbación y fotografía, fueron de gran utilidad para el registro de las prácticas religiosas de migrantes y no migrantes, y de muchos de los rituales que son realizados por las mayordomías y hermandades del terruño. Y, desde luego, para mapear aquellos mecanismos de inserción, que acostumbran emplear los comités de paisanos y otros creyentes en movimiento para negociar su pertenencia al terruño.

De hecho, durante este último período, realicé trabajo de campo no sólo en la comunidad de origen, sino también en algunas de las comunidades de destino que forman parte del patrón migratorio de Petlalcingo. Por ejemplificar tenemos, el Distrito Federal, la ciudad de Puebla, el estado de Veracruz y el Sur de California. Cabe destacar, que gracias al auspicio del Programa de Becas Mixtas en el Extranjero del CONACYT (2009),⁵ logré dar seguimiento a las prácticas religiosas que lleva a cabo el comité de petlalcinguenses de California, a fin de coleccionar los recursos con los cuales se incorpora a las festividades del Señor del Calvario. Desde luego, también seguí los pasos de los comités de paisanos radicados en el Distrito Federal y la Ciudad de Puebla (2005-2010).

Como fruto de dicho trabajo de campo multilocal, entrevisté a migrantes (masculinos y femeninos) de distintas generaciones (solteros, casados o en unión libre), con heterogéneas trayectorias laborales o experiencias migratorias (internas e internacionales). Empero, opté por conversar con los representantes y miembros activos de los comités de paisanos, así

⁵ La estancia que se realizó en Santa Ana, California, corresponde del 1 de septiembre de 2009 al 30 de abril de 2010.

como con aquellos migrantes que aunque no militan entre sus filas, contribuyen con sus remesas para las obras que éstas desarrollan, o bien con aquellos migrantes que suelen frecuentar los espacios de convivencia que tales instituciones organizan en sus comunidades de origen y destino.

Asimismo, grabé los testimonios de algunos mayordomos, excargueros e integrantes de varias instituciones religiosas. No obstante, también colectamos las voces de otros actores de la cabecera municipal, tales como el párroco de la cabecera municipal, los devotos de las imágenes, simpatizantes de las agrupaciones religiosas, así como de ciertas autoridades civiles y agrarias.

Por último, consulté —en la medida que se me facilitó el acceso— los Archivos Parroquiales de la cabecera municipal y otras referencias documentales que algunas instituciones ceremoniales resguardan celosamente como parte de su patrimonio cultural, entre ellas, tenemos a la Sociedad de Bienes Comunes y la Sociedad Católica. Lo anterior, fue de gran ayuda para obtener información sobre el origen de algunas de estas agrupaciones o mapear aquellos cambios que se han suscitado en los últimos años en el sistema de cargos.

CAPÍTULO 1

CAMINANDO ENTRE LOS DERROTEROS TEÓRICOS: MIGRACIÓN TRANSNACIONAL, RELIGIONES EN MOVIMIENTO Y PRÁCTICAS RELIGIOSAS

1. INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo, el lector podrá encontrar una síntesis y clasificación de las principales perspectivas teóricas que han abordado el tópico de la religiones en movimiento, la relación entre la religión y la migración, las prácticas religiosas de los migrantes y los procesos de transnacionalización que han sufrido los sistemas de cargos de ciertas comunidades mexicanas, como resultado de las dinámicas de movilidad geográfica de sus miembros.

Para atender a nuestros objetivos aquí trazados, el presente capítulo fue dividido en once apartados. En el primero, se reseñará el origen y desarrollo de la perspectiva transnacional, en el marco de los estudios sobre migración internacional. En el segundo, daremos cuenta de las principales convergencias teóricas y empíricas que se desprenden de las investigaciones sobre migración transnacional. En el tercero, indagaremos en el rol que cumple el programa de investigación de los Estudios Transnacionales al interior de la retórica sobre la migración. En el cuarto, se expondrán los enfoques teóricos más recurrentes que se ocupan de estudiar a la religión en el contexto de la movilidad espacial.

En quinto lugar, volveremos la mirada hacia los temas que han analizado los estudiosos de la religión en movimiento en el marco de la migración México-Estados Unidos.

Además, se dará a conocer una tentativa clasificación de aquellas investigaciones que se ocupan de la relación religión-migración. En sexto lugar, prestaremos atención a los escritos que buscan explicar el rol que cumplen las prácticas religiosas de los migrantes entre distintas cartografías físicas y simbólicas. En el séptimo apartado, se pondrá a consideración del lector una sugestiva definición y tipología de las prácticas religiosas, a fin de clasificar aquellas acciones que conducen los creyentes en movimiento. Para ello, retomaremos las propuestas del sociólogo anglo-alemán Martin Riesebrodt.

En octavo lugar, se explorará en la noción de campo social que prevalece en los estudios sobre migración transnacional, pues consideramos que es una poderosa herramienta para conceptualizar a la variedad de relaciones que vinculan a quienes migran y a los que se quedan. Adicionalmente, se incorporarán a los conceptos de *formas de ser* y *formas de pertenecer* a los campos sociales, con el objeto de diferenciar el tipo de prácticas y relaciones sociales que se conforman entre los migrantes, no migrantes y sus instituciones por encima de las tajantes divisiones territoriales. En la sección siguiente, se propone una tentativa clasificación de aquellas etnografías que hacen visible cómo el sistema de cargos de ciertas geografías rurales, ha sido transnacionalizado como reflejo de la movilidad espacial y las prácticas político-religiosas de sus hijos ausentes.

En el último apartado, nos damos a la tarea de construir una serie de estrategias metodológicas multilocales, con la finalidad de sortear el obstáculo que representa el nacionalismo metodológico dentro de las investigaciones sobre migración, con la esperanza de rastrear aquellas experiencias, prácticas y expresiones de la vida religiosa de los sujetos, instituciones y organizaciones eclesiásticas, que son conducidas más allá de los espacios locales, regionales, nacionales y globales.

2. LA EMERGENCIA DE UNA ÓPTICA TRANSNACIONAL EN LOS ESTUDIOS SOBRE MIGRACIÓN INTERNACIONAL

Aunque desde los años sesenta es dable identificar las primeras referencias sobre la existencia de un sistema sociocultural y político transnacional al interior de la migración,⁶ no fue hasta la década de los noventa, cuando este fenómeno cobraría el debido interés de los estudiosos de la migración internacional (Glick Schiller *et al.*, 1995).

En efecto, al recuperar parte de su historia, advertimos que la acepción más conocida del término transnacional, halla sus orígenes en aquellas etnografías que condujeron Glick Schiller *et al.*, (1992), entre los migrantes centroamericanos que arribaron a los Estados Unidos. Ahora bien, a diferencia de los estudios precedentes de la migración, esta investigación dirigió sus esfuerzos hacia los aspectos culturales del fenómeno, desvelando que los migrantes lejos de incorporarse a plenitud a la sociedad de destino (o abandonar sus costumbres, valores, creencias, vínculos e identidades primigenias), sostenían una serie de relaciones políticas, económicas y sociales con sus comunidades de origen (Castro, 2005; y Levitt y Glick Schiller, 2006).

En este contexto preciso, el transnacionalismo fue definido como ““el proceso por el cual los inmigrantes construyen campos sociales, que articulan de manera conjunta a los países de origen con los de establecimiento” (Glick Schiller *et al.*, 1992:10; traducción mía). Por decirlo de otro modo, la migración internacional fue concebida como un “fenómeno social, que provoca el surgimiento de *realidades sociales cualitativamente*

⁶ De acuerdo con Glick Schiller *et al.* (1995: 60), Sutton/Mackiesky-Barrow (1992) [1975]: 114), fueron los primeros autores que hablaron explícitamente de la existencia de un «sistema sociocultural y político transnacional».

nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y de destino” (Pries, 1997:33, cursivas del autor).

Lo significativo, sin embargo, es que durante este período, acepciones como “*acercamiento transnacional*” o “*perspectiva transnacional*”, fueron empleadas para agrupar a aquellas investigaciones que buscaban responder a la insatisfacción que ofrecían las teorías dominantes, en cuanto a las explicaciones que concebían a la migración desde una sola dirección o sentido. Por tanto, que sólo enfatizaban en el proceso de incorporación/asimilación de los inmigrantes a las sociedades de destino, así como en su dimensión económica, desdeñando los crecientes vínculos y conexiones que éstos mantenían con su terruño (Smith, 2006).

Unos pocos años más tarde, inspirados en aquellas etnografías pioneras, otros especialistas del tema en cuestión, se darían a la tarea de contrastar sus propias observaciones, con las “novedosas” características registradas por Glick-Schiller y sus colegas.⁷ Sea como fuere, de aquellos trabajos se desprende no sólo el desarrollo de la migración transnacional y el “transnacionalismo”, sino también un cambio en la retórica clásica, pues se pasó del análisis de los elementos económicos y demográficos, al estudio de los aspectos culturales de la migración. Y, por añadidura, a la exploración de las redes y

⁷ Los estudios transnacionales proponen que si bien las prácticas transnacionales no son necesariamente nuevas, pues siempre han existido movimientos e interconexiones entre los grupos humanos, a través de la historia y a lo largo del mundo, lo novedoso radica en que permite mirar a los fenómenos migratorios bajo un lente teórico distinto. Ahora bien, las diferencias son producto de la simultaneidad, la cual es posible gracias al uso de tecnologías de comunicación y transporte. Lo significativo, sin embargo, es que tales factores han contribuido a la participación activa de los migrantes en diversos espacios y puntos geográficos (Smith, 2006).

prácticas sociales, políticas, religiosas y culturales, que los migrantes desarrollan entre distintas cartografías (Smith, 2006; y Levitt y Glick Schiller, 2006).

En el litigio de estas vicisitudes, verían la luz variopintos debates y acercamientos fundacionales.⁸ Así, por ejemplo, Levitt y Glick Schiller (2006) reseñan que dentro de la migración internacional, es dable identificar ciertas tradiciones académicas que atienden a los aspectos teóricos y metodológicos del mismo:

[...] la investigación que realizaron los sociólogos y antropólogos de Estados Unidos; los estudios realizados por el Oxford Transnational Community Programme, un cuerpo de literatura sobre las familias transnacionales, amén de un esfuerzo por reformular las nociones de espacio y estructura social. En estos desarrollos subyace un problema fundamental de la teoría social –cómo repensar a la sociedad si no damos por sentadas las fronteras nacionales (2006:193-196).

Acaso no fuera suficiente, exponen que los estudios sobre la migración a Estados Unidos, estuvieron marcados por su crítica al paradigma asimilacionista no lineal de la investigación clásica de la migración. A riesgo de simplificar, podemos decir que algunos de estos trabajos se concentraron en los tipos de redes que se extienden entre las comunidades de origen y los migrantes; las condiciones bajo las cuales los migrantes sostienen vínculos e identidades que los ligan con el terruño, y el grado al cual son comunes las prácticas transnacionales en la población migrante en su conjunto. Otros más, penetraron en la relación entre migración y desarrollo, “clasificando a la migración como

⁸ Sería difícil aquí resumir la amplia gama de tópicos, discusiones, acercamientos y propuestas que se desprenden del fenómeno de la migración transnacional. Para ello, remitimos al lector a la excelente síntesis literaria que se ha realizado en un número especial de *International Migration Review*, publicada en otoño de 2003, vol. 37, núm. 3.

un producto del capitalismo tardío, el cual provoca que los países pequeños no industrializados sean incapaces de lograr la autonomía económica, haciéndolos depender de las remesas generadas por los migrantes”. Además, se le prestó atención a la manera en que los países de origen y de recepción desempeñan un papel crítico en las vidas de los migrantes (*Ibid.*:194).

En la misma dirección, otros científicos se ocuparon de los nexos entre el terruño y el lugar de destino; “el proyecto de las comunidades transnacionales de Oxford utilizó una definición mucho más amplia de los lazos transnacionales, pues los vínculos transnacionales establecidos por los negocios, los medios de comunicación, la política o la religión, fueron examinados en conjunto bajo el rubro de la comunidad”. Similarmente, otras elaboraciones, incluyendo las de Oxford, propusieron la reconceptualización del parentesco transnacional. Y, registraron el modo en que las redes familiares constituidas a través de las fronteras, están marcadas por diferencias de género en el poder y el estatus (*Ibid.*:195).

A la postre, otros académicos recurrieron al acercamiento transnacional para formular la conceptualización de la migración como estructuración y, con ello, trazar la relación dinámica que existe entre la estructura y la agencia que se extiende hacia un ámbito transnacional. Lo mismo vale para los términos “espacio social transnacional” y “formación social transnacional”, ya que se buscó precisar un ámbito de las relaciones sociales que atraviesan las fronteras, en particular, las relaciones y las instituciones sociales que se caracterizan por una alta densidad de vínculos intersticiales en niveles informales o formales (*Ibid.*).

De manera complementaria, podríamos añadir que en el ámbito teórico-metodológico, los estudios con perspectiva transnacional, alentaron la construcción de categorías más cercanas a la realidad observada, capaces de suministrar un mayor poder explicativo de los factores que han contribuido a que los migrantes forjen y mantengan múltiples relaciones y vínculos, con sus poblaciones de origen y destino. O bien acerca de las localidades que se conforman por la transnacionalización de sus dispositivos comunitarios y el desarrollo de complejas redes sociales, a través de las cuales fluyen de manera indistinta personas, bienes, dinero, ideas, información y símbolos culturales.⁹

Paralelamente, se presentaron metodologías “alternativas” como las *estrategias de mapeo*, que basadas en la construcción de etnografías multilocales, fueron idóneas para examinar la circulación de significados, objetos e identidades culturales en un tiempo y espacio difuso (Marcus, 2001). Además, fueron formuladas otras herramientas como las *topografías transnacionales*, las cuales ayudaron a entender la manera en que las comunidades transnacionales se articulan, conformando centros, dimensiones, dominios y ámbitos transnacionales (Besserer, 2004).

En el plano político, otro cuerpo de trabajos han revelado que los migrantes son potenciales actores sociales en el escenario de la política local, nacional y transnacional (Goldring, 1992 y 1999; Glick Schiller *et. al.*, 1995; González, 1993). A la par, han inquirido en los procesos de conformación de comunidades políticas transnacionales, en

⁹ Como parte del litigio de estos cuestionamientos, han cobrado amplia relevancia conceptos tales como Estado-nación transnacional o transfronterizo (Glick Schiller y Fouron, 2001; Guarnizo, Portes y Haller, 2003); circuitos migratorios transnacionales (Rouse, 1991 y 1989); comunidades transnacionales (Kearney, 1991; Rouse, 1987; Besserer, 2002; Goldring, 1997), espacios sociales transnacionales (Pries, 1997 y 1999); dinámicas de simultaneidad (Levitt y Glick Schiller, 2004); y procesos de la vida transnacional (Smith, 2006).

donde las negociaciones, conflictos y la cooperación comunitaria se extienden más allá del territorio de origen de los migrantes (Smith, 2006). A su vez, se han preocupado por registrar el surgimiento de Estados-nación transfronterizos, los cuales representan una nueva forma de nacionalismo de larga-distancia y de práctica política para desarrollar agendas políticas de resistencia, dirigidas hacia el cambio de las estructuras globales del poder (Glick Schiller y Fouron, 2001).

Adicionalmente, estos escritos se han interesado por explicar que las prácticas transnacionales, el activismo político (local y extranjero) y el nacionalismo, son muestras de un transnacionalismo visto “desde abajo” y, en consecuencia, ejemplos de resistencia contra las fuerzas de dominación y control (Smith y Guarnizo, 1998). A la postre, han volcado su mirada en tópicos relacionados con la membresía; la ciudadanía (legal, transnacional, substantiva, transfronteriza, etc.); la nacionalidad; los derechos y obligaciones legales; el estatus y el reconocimiento; los límites y prácticas de exclusión que los gobiernos de los diversos Estados-nación desarrollan para con los migrantes y sus descendientes (Glick Schiller y Fouron, 2001; Basch *et al.*, 1994; Goldring, 2002), entre otros.

Finalmente, en el ámbito *sociocultural* se encuentran aquellas obras que han dado cuenta de las redes sociales y cadenas migratorias dentro de los “sistemas migratorios” (Faist, 1995); la estructuración de las trayectorias biográficas y laborales de los migrantes (Pries, 1997); el parentesco transnacional (Gil, 2006), y el capital social, vistos como mecanismos que contribuyen al mantenimiento de las comunidades transnacionales (Goldring, 1997).

Casi en los mismos términos, se han ocupado de temas como el género y la migración (Goldring, 1996 y 1997; Mummert, 1999); el desarrollo transnacional (Gil, 2006); el rol que desempeña la religión dentro de la migración (Levitt, 2001ab; 2002ab; 2006 y 2007ab), o bien de lo religioso y las festividades, como referentes significativos para la reconfiguración de las identidades, el sostenimiento de las comunidades transnacionales y la negociación de la pertenencia local (López y Cederström, 1990; Espinosa, 1997; Goldring, 1992 y 1999; Martínez, 2006). Casi en los mismos términos, han dado seguimiento a la transformación de ciertas prácticas políticas o religiosas, asociadas a los sistemas de prestigio, solidaridad y cohesión de los sistemas de cargo, los cuales experimentan a causa de la migración un proceso de transnacionalización, promoviendo la apertura de nuevas relaciones entre distintos espacios de origen y lugares de destino (Castro, 2004 y 2006; Gil, 2006; Martínez, 2007; D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006).

Después de habernos asomado a los tópicos más recurrentes del transnacionalismo de los inmigrantes, me parece pertinente dedicar algunos párrafos a las principales conclusiones que se desprenden de esta perspectiva, puesto que en ellas descansan las directrices que habrían de orientar a las agendas intelectuales de los Estudios Transnacionales.

3. CONVERGENCIAS TEÓRICAS Y EVIDENCIAS EMPÍRICAS DENTRO DE LOS ESTUDIOS SOBRE MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

Si acaso fuera posible sintetizar algunas de las convergencias teóricas y empíricas que yacen entre las investigaciones sobre migración transnacional, convendría detenerse un

momento en el trabajo comparativo de Portes (2005), pues éste constituye uno de los pocos estudios cuantitativos –quizás el único en su tipo–, que se ocupa no sólo de aquellos hallazgos etnográficos que apoyan la existencia del transnacionalismo, sino también de las variables que determinan la participación o no de los inmigrantes latinoamericanos en actividades transnacionales.

Podemos empezar por reconocer, que una de las primeras conclusiones de su investigación, refiere que *el transnacionalismo representa una perspectiva novedosa, no un fenómeno nuevo*. Lo anterior, se deriva del hecho de que si bien existen múltiples evidencias históricas en la literatura, con respecto a los movimientos migratorios y las prácticas de los migrantes, era preciso enunciar una perspectiva teórica que desvelara sus semejanzas “de modo que pudieran ser identificadas en un mismo sentido como iguales” (Portes, 2005:3), o bien una “manera de ver lo que estaba ahí y que antes no podía verse” (Smith; citado en Portes, 2005:3).

Por otro lado, este fenómeno también cobró la atención de los académicos, ya que a diferencia de las experiencias históricas de la migración, el actual desplazamiento de las poblaciones y sus efectos, se han intensificado en los últimos años gracias a las nuevas tecnologías en el transporte y las telecomunicaciones, por tanto, que agilizan la comunicación, acortan las distancias y fortalecen los lazos entre los migrantes, sus familias y respectivas comunidades.

Otra de las conclusiones a rescatar, es que *el transnacionalismo representa un fenómeno de bases*. Para hacer más claro este punto, conviene reseñar que dentro de la retórica clásica, fue necesario establecer una tipología que distinguiera entre un transnacionalismo “desde arriba” y otro “desde abajo”. Es decir, entre aquellas actividades

internacionales de los gobiernos –y otras instituciones– que se identifican con un Estado-nación en particular, o las iniciativas multinacionales de las instituciones globales (por ejemplo, la ONU y la Iglesia Católica), y aquellas actividades de las ONG’S y actores no corporativos provenientes de la sociedad civil.

De cualquier modo, en el último grupo se hallaría el transnacionalismo de los migrantes, así como las actividades transfronterizas de los actores privados provenientes de las bases. Sucede, en efecto, que para el autor, sin esta clasificación, “el concepto de transnacionalismo se tornaría en una mezcolanza de los diversos tipos de fenómenos y perdería su valor heurístico para apuntar hacia un proceso social limitado y distinto” (*Ibid.*:4).

En el mismo tenor, Portes establece que *no todos los migrantes son transnacionales*. Ahora bien, coincidimos con el autor, al reseñar que en los primeros años del transnacionalismo, los estudios antropológicos realizaron un énfasis desmedido en cuanto a que el fenómeno transnacional estaba ampliamente extendido entre las comunidades de migrantes, y que éstas desplegaban a plenitud una serie de actividades por encima de las fronteras. Hasta aquí todo bien, excepto por el hecho de que subsiguientes estudios, han descubierto que “la participación regular en las actividades transnacionales caracteriza a tan sólo una minoría de los inmigrantes y que incluso la participación ocasional no es una práctica universal” (*Ibid.*:5). Como fruto de lo anterior, no causa sorpresa entonces, que el transnacionalismo estuviera sustentado sólo en las prácticas que desempeñaban una minoría de las poblaciones migrantes.

Hay que matizar, sin embargo, que *el transnacionalismo inmigrante tiene consecuencias macrosociales*. En efecto, pese a su naturaleza cuantitativamente limitada,

no debemos perder de vista que “la combinación de un grupo de activistas transnacionales con las actividades ocasionales de otros inmigrantes se convierte en un proceso social, cuyo impacto económico y social es significativo para las comunidades de origen e incluso las naciones” (*Ibid.*:6). Por decirlo de otro modo,

Mientras que, desde la perspectiva individual, el acto de enviar una remesa, comprar una casa en el terruño del migrante o viajar ocasionalmente a ese destino tiene consecuencias meramente personales, en términos agregados puede modificar la riqueza y la cultura de estos pueblos e incluso de los países de los que forman parte. Éstas y otras acciones por el estilo, multiplicadas miles de veces, se traducen en un flujo de dinero que, para los países de origen, puede convertirse en una fuente primordial de divisas, en inversiones que sostienen la industria de la construcción y en nuevas prácticas culturales que modifican radicalmente los sistemas de valores y la vida cotidiana de regiones enteras (*Ibid.*).

A la postre, hay casos en donde *el grado y las formas del activismo transnacional varían según los contextos de salida y recepción*. La prueba de ello, es que uno de los principales hallazgos de Portes, refiere que los inmigrantes provenientes de poblados pequeños y áreas urbanas (con antecedentes de violencia generalizada), son más propensos a buscar una rápida integración a la comunidad receptora, así como a evitar una su participación activa en la sociedad de origen (por ejemplo, los inmigrantes colombianos). En cambio, aquellos provenientes de localidades pequeñas y zonas rurales (sin antecedentes de violencia), tuvieron una mayor inclinación a incorporarse a la acción cívico-política a favor de sus comunidades de origen (por ejemplo, los inmigrantes salvadoreños).

También ha recibido bastante atención las formas en que se incorporan los inmigrantes a la sociedad de destino, pues igual que en el caso anterior suelen influir en el desarrollo de

iniciativas transnacionales. Al respecto, las evidencias del trabajo de Portes –y de otros estudios etnográficos– explican que

[...] los migrantes que se dispersan –y cuya presencia discreta los protege de la discriminación– poseen una propensión menor a participar en esas actividades. Por el otro lado, las actividades transnacionales florecen en comunidades altamente concentradas, en especial en aquellas sujetas a una recepción hostil de las autoridades y la ciudadanía de la sociedad receptora. Las grandes concentraciones co-étnicas generan múltiples oportunidades para la empresa transnacional, mientras que la proliferación de la discriminación obliga al grupo a centrarse en sí mismo, promoviendo contactos duraderos con sus comunidades de origen. En esos contextos, las actividades culturales y las asociaciones civiles transnacionales constituyen una fuente de consuelo frente a la hostilidad externa y protegen las dignidades personales amenazadas (*Ibid.*: 7-8).

4. MIGRACION Y ESTUDIOS TRANSNACIONALES

Con el registro de las principales características del transnacionalismo de los inmigrantes, también iniciaron otros esfuerzos académicos por discutir acerca de las semejanzas, disparidades y variaciones de este fenómeno, así como de otras experiencias transfronterizas del mundo contemporáneo. Quizás, ya convendría decir, que uno de los intentos más fecundos en la literatura, descansa en el programa de investigación de los Estudios Transnacionales (ET). Por tanto, que desde sus inicios hizo suya la preocupación de responder a esta empresa comparativa, extendiéndose a distintas disciplinas de las ciencias sociales, tales como la sociología, la antropología, la geografía, los estudios culturales, entre otras.

Sucede, en efecto, que desde la década pasada, este proyecto ha buscado impulsar la creativa interacción entre las diferentes filosofías del conocimiento, a fin de desvelar, analizar y conceptualizar las similitudes, diferencias e interacciones entre las realidades trans-sociales y trans-organizacionales, incluso, las maneras en que éstas, moldean a los fenómenos que están vinculados con las fronteras, sus límites y dinámicas a través del tiempo y el espacio (Levitt y Khagram, 2008:10).

El problema, sin embargo, es que de acuerdo con Khagram y Levitt (2008), la consecución de este programa, sólo puede alcanzarse a razón del establecimiento de una agenda colectiva de investigación, que bajo la interacción de ciertas fundaciones intelectuales (transnacionalismo: empírico; metodológico; teórico; filosófico y público), logre establecer un espacio de diálogo, interacción y encuentro entre los académicos, con objeto de llevar a la luz aquellas relaciones sociales y modelos que nos hacen entender de manera diferente la vida social, frente a otras voces que orientan su mirada hacia los mismos tópicos y expresiones de la transnacionalidad.

Así, por ejemplo, el *transnacionalismo empírico* se ocupa de la descripción, mapeo, clasificación y cuantificación de las dinámicas del fenómeno transnacional. Estas últimas, son concebidas ya sea como derivadas, en contraste, circunscritas o relacionadas con las unidades, actores, estructuras y procesos que están asociados con lo local, regional, global o el sistema del estado-nación. Ahora bien, dentro de este eje intelectual, se recurren a estrategias comparativas, tanto históricas como etnográficas para identificar y explicar las similitudes, diferencias, lazos e interacciones entre las disímiles realidades transnacionales. Como parte de esta labor, se considera al espacio social en las cuales estas emergen o fluyen, así como sus mecanismos de transmisión. Además, se examinan las diferencias

entre las formas transnacionales, así como los vínculos y procesos a través del tiempo y el espacio (*Ibid.*:2).

Por su parte, *el transnacionalismo metodológico*, comprende, como mínimo, la reclasificación de los datos y evidencias existentes, así como los documentos históricos y etnográficos, que fueron construidos bajo unidades sociales circunscritas, o bien sin considerar la propia naturaleza de los fenómenos transnacionales. Para ello, propone crear e implementar novedosos diseños de investigación y metodologías, con la esperanza de generar nueva clase de observaciones, datos y evidencias, a fin de capturar de manera más apropiada y rigurosa las variopintas realidades transnacionales. Esto, requiere frecuentemente del empleo de múltiples –o no tradicionales– unidades de investigación, niveles de análisis y esquemas de tiempo. Y, por supuesto, de poner más atención a la interacción que existe entre los niveles de la experiencia social, y peso analítico a la influencia que pueda tener alguno de ellos sobre los otros (*Ibid.*).

En la misma dirección, *el transnacionalismo teórico*, formula explicaciones paralelas, complementarias y suplementarias, o bien confecciona interpretaciones que no forman parte de los marcos teóricos existentes. En algunos casos, las teorías generadas por los ET, complementan las teorías convencionales, empero, antes identifica y explica aquellas dinámicas y fenómenos cuya naturaleza no es explícita. En otros, elucida mejor que las teorías tradicionales algunos aspectos de los procesos transnacionales. A su vez, las teorías de los ET, suelen competir con las explicaciones de aquellos fenómenos y dinámicas, que fueron previamente conceptualizadas en términos locales, nacionales, internacionales o globales. Por último, esta clase de teorías, son integradas a una serie de explicaciones convencionales, produciendo versiones teóricas más convincentes que las anteriores (*Ibid.*).

Por otro lado, el *transnacionalismo filosófico*, comienza su labor bajo la afirmación metafísica de que la vida y el mundo social están intrínsecamente transnacionalizados. En otras palabras, el fenómeno transnacional y sus dinámicas constituyen la regla más que la excepción. En consecuencia, la realidad subyacente requiere de un lente epistemológico o sentido de la investigación, que teorice y entienda dichas relaciones sociales, a fin de que los estudiosos puedan descubrir y explicar aquellas dinámicas transnacionales en las cuales las entidades fronterizas y circunscritas se encuentran incrustadas o establecidas (*Ibid.*).

En última instancia, el *transnacionalismo público*, pretende crear un espacio para imaginar y legitimar opciones para cambiar lo social y transformar lo que normalmente se da por establecido, dejando atrás aquellas expectativas que aluden que los procesos sociales se hallan circunscritos. A partir de estas afirmaciones, las preguntas y problemas podrían ser reformuladas con innovadores acercamientos que traigan a la luz, aquellos dilemas que ha sido obscurecidos, cuando se asume que lo nacional es el eje primario de la organización (*Ibid.:2-3*).

Una vez aludidas aquellas premisas que integran a las fundaciones intelectuales de los ET, lo que sigue es mencionar que esta agenda para la investigación, la teorización y la praxis puede tomar varias direcciones posibles:

- a) Un primer tipo de investigaciones que emergen de la perspectiva transnacional, supone el análisis de un particular tipo de formas y procesos transnacionales a través del espacio.
- b) Un segundo tipo de investigaciones examina un particular tipo de formas y procesos transnacionales a través del tiempo.
- c) Un tercer tipo investiga diferentes clases de actividades transnacionales.

- d) Un cuarto tipo examina la interacción entre los transnacionalismos.
- e) Un quinto tipo compara y contrasta a los fenómenos transnacionales y sus dinámicas, con aquellas que están aparentemente sujetas a sus fronteras y demarcaciones.
- f) Un sexto tipo de análisis explora en el fenómeno transnacional y dinámicas que supuestamente compiten o sustituyen las entidades locales, nacionales, estatales y globales, con aquellas que las complementan, interactúan o transforman.
- g) Una séptima serie de preguntas pone énfasis en las ideas, comportamientos, símbolos y la cultura material, que circula a través de las redes y organizaciones que se encuentran comprometidas en campos sociales transnacionales (*Ibid.*:11-12).

Como el lector se habrá percatado, detrás de las precedentes propuestas yace un sofisticado menú para la investigación, cuyos preceptos delinean un marco general de referencia para todos aquellos estudiosos que busquen reorientar sus tradicionales conocimientos o sus elaboraciones futuras, en favor de una mejor comprensión y explicación de los procesos de movilidad espacial, así como de otras experiencias transnacionales del mundo contemporáneo.

En este tenor, me propongo recuperar algunas de las agendas del transnacionalismo empírico y metodológico, con el fin de ahondar en una de las rutas de investigación que desde mediados de los años noventa ha cobrado vuelo entre los especialistas de la religión y la migración. Me interesa saber, en qué medida los procesos migratorios, así como las prácticas religiosas de los migrantes, han contribuido a la transnacionalización del sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla.

Lo anterior, sin embargo, me obliga a explicar previamente cómo ha sido abordada en la literatura, tanto la relación religión-migración como el tópico de las prácticas religiosas. Y, desde luego, a exponer los cambios que han sufrido las instituciones político-religiosas de las comunidades mexicanas frente a los procesos de movilidad espacial. Pero, sobre todo, a formular algunas estrategias metodológicas, que nos permitan superar aquellas percepciones territorializadas del fenómeno en cuestión. Puestos ante la evidencia de nuestras agendas de trabajo, nos ocuparemos ahora de aquellos acercamientos que hacen alusión a las religiones en movimiento.

5. PERSPECTIVAS TEÓRICAS QUE VINCULAN A LA RELIGIÓN CON LA MIGRACIÓN

El estudio de la religión en el marco de la movilidad espacial tiene una amplia historia, nombres y derroteros recorridos. Así, por ejemplo, desde la sociología y la antropología de la religión, encontramos cuando menos tres vertientes académicas que se ocupan de la peculiar relación que estriba entre la religión y la migración.

La primera de ellas, corresponde al *estudio de las diásporas*. La segunda concierne a los *estudios de religión global*. Por último, encontramos un novel cuerpo de elaboraciones, que bajo el término de *religión transnacional* ha pretendido ahondar en el rol que cumple la religión en las vidas diarias de los migrantes y sus instituciones, mediante el rastreo de aquellas prácticas religiosas que éstos conducen entre distintas cartografías físicas y simbólicas (Levitt, 2001; 2002ab; 2006 y 2007ab).

Con respecto a las investigaciones sobre las *diásporas*, encontramos que éstas han pasado del estudio y modelo de análisis de las experiencias de los judíos, griegos y

armenios, hacia la exploración de otras experiencias migratorias (iraníes, africanos, hindúes, filipinos, ucranianos, etc.), en las cuales se enfatiza, sí la vida de los migrantes por encima de las fronteras, conlleva una resistencia hacia el estado-nación y/o permite que grupos anteriormente marginados, transformen las jerarquías sociales existentes (Vertovec, 2001 y 2010).

No obstante, en nuestros días, los estudios de las *diásporas* han extendido su interés en observar a las diásporas como un todo. En donde se reconoce que la vida económica, social y política de los individuos trasciende las fronteras nacionales y culturales, permitiendo el sostenimiento de múltiples identidades y lealtades que se edifican bajo la combinación de múltiples elementos socioculturales (Vertovec, 2001 y 2010).

Históricamente, esta vertiente teórica ha jugado un rol más importante para la academia europea que para su contraparte norteamericana, traducándose en distintas formas de entender y estudiar el desplazamiento de los grupos humanos, los vínculos que se desarrollan, las prácticas que se realizan a través del espacio, las identidades que se construyen, los procesos de resistencia que se establecen, así como la reconstrucción de los estados-nación que éstos promueven.

Hay casos, por otra parte, en donde las diásporas han arribado como parte de un proyecto posmoderno de resistencia hacia el estado-nación, el cual es percibido como hegemónico, discriminatorio y culturalmente homogeneizante. Actualmente, la agenda alternativa asociada a la noción de diáspora, frecuentemente “aboga por el reconocimiento de la híbrides, las múltiples identidades y afiliaciones con las personas y las causas y tradiciones fuera del estado-nación de residencia. La identidad diaspórica ha llegado a ser una ocasión para la celebración de la multiplicidad y la movilidad, así como una figura de

nuestro descontento con nuestro ser en un mundo aparentemente dominado por los estados-nación” (Tölälyan; citado en Vertovec, 2010:132; traducción mía).

Si bien los intentos por teorizar o tipologizar a la diáspora, están comenzando a esclarecer un buen número de dimensiones y acontecimientos importantes sobre la dispersión de ciertos pueblos alrededor del mundo, es claro que sus elementos religiosos han recibido menos atención. De hecho, la mayoría de los escritos que abordan este tema, han marginalizado al factor de la religión, o bien relegado a segundo plano, en favor de variables como la etnicidad y la nacionalidad (Vertovec, 2010). Luego entonces, convendría preguntarse ¿por qué estudiar la conexión entre la religión y la diáspora? Frente a esta interrogante, Ninian Smart nos ofrece tres buenas razones.

Primero, el estudio de las diásporas y sus modos de adaptación pueden suministrar conocimiento sobre los patrones generales de la transformación religiosa. Segundo, las diásporas por sí mismas podrían afectar al desarrollo de la religión en las comunidades de origen; la riqueza, la educación y la exposición de las influencias extranjeras transferidas de la diáspora, pueden tener un efecto significativo sobre la organización, la práctica e incluso las creencias. Finalmente, debido a la gran incidencia de las diásporas en el mundo moderno, la multiethnicidad es ahora un lugar común (citado en Vertovec, 2010:134; traducción mía).

A menudo, otros académicos también han intentado relacionar a la diáspora con la religión. Tal es el caso de John Hinnells, quien define a la “religión diaspórica” como la religión de las personas que tienen la sensación de vivir lejos de la tierra de la religión, o fuera de su país natal; incluso, extiende el concepto para abarcar aquellas situaciones en las que las religiones representan un fenómeno minoritario. Gerrie ter Haar, por su parte, vincula a la religión con la diáspora, a través de la suposición de que la migración significa

diáspora, las prácticas migrantes religión y, por lo tanto, la diáspora involucra a la religión (citado en Vertovec, 2010:136).

El problema general, sin embargo, es que para otros científicos sociales, la religión generalmente no constituye una diáspora en sí misma. Al respecto, Cohen describe a las religiones como el mejor de los fenómenos que se asemeja a las diásporas. Esto, se debe a que las religiones suelen abarcar a más de un grupo étnico y, en el caso de las creencias, porque han llegado a ser ampliamente difundidas en todo el mundo, empero, las religiones no suelen tratar de regresar, o recrear, a una patria. En este sentido, aunque las religiones no constituyen una diáspora en sí mismas, éstas pueden proporcionar el cemento adicional para empujar a una conciencia de la diáspora (citado en Vertovec, 2010:135).

Por tomar otro ejemplo, las investigaciones designadas con el nombre de *religión global*, constituyen una tradición académica que se ha ocupado (con excepción de las investigaciones sobre la Iglesia Católica) de tópicos relacionados con las tradiciones y las prácticas religiosas que los creyentes –de religiones no cristianas u occidentales– llevan a cabo desde un solo sentido, espacio y dirección, desdeñando aquellas reflexiones que desvelen las múltiples conexiones que los practicantes y sus comunidades han establecido por encima de los límites territoriales (Levitt, 2002ab).

Hay que matizar, sin embargo, que en nuestros días es posible hallar trabajos de *religión global*, que perciben a la religión como uno de los factores centrales que contribuyen a la construcción de lazos generadores de identidades universales y movimientos religiosos, expresados en múltiples contextos geográficos. Asimismo, estas investigaciones han profundizado en la existencia de formas extensas de homogenización de las prácticas, creencias, cultos y organizaciones religiosas, así como en el mantenimiento

de comunidades globales, que se articulan y desarrollan allende de las fronteras. En donde, sus miembros se enfrentan con diversas opciones para adscribir su pertenencia, la cual se extiende más allá de sus comunidades de origen, provocando la transformación de sus formas religiosas locales (Van Dijk, 1997; Davie, 2001; Beyer, 1994 y 1998).

Un segundo cuerpo de estas elaboraciones, estudian el rol que tiene la religión en la intensificación de la globalización. De manera particular, dichas investigaciones debaten si la religión funciona en sí misma, como una discreta fuerza homogeneizante, o bien si es una arena dentro de la cual los individuos reafirman sus particulares identidades frente a la globalización (Levitt, 2002ab).

En última instancia, tenemos un emergente grupo de publicaciones, emanados de la tradición norteamericana, que bajo el rubro de *estudios de migración transnacional*, intentan modificar el conocimiento convencional que se tiene acerca de la integración política, económica y religiosa de los migrantes en sus sociedades de destino. Por consiguiente, estas contribuciones suelen subrayar que los individuos se hallan conectados de distintas maneras con sus comunidades origen, pese a que su residencia se encuentre fuera de sus Estados-nación de procedencia (Smith, 2006; Glick Schiller *et al.*, 1992 y 1995; Goldring 1992, 1996, 1997, 1999 y 2002; Levitt, 2001b; Levitt y Glick Schiller, 2004 y 2006).

En la actualidad, las investigaciones que se suscriben bajo este marco de referencia, conciben a la perspectiva transnacional como un potente acercamiento teórico-metodológico, cuyas premisas incluyen el estudio del impacto que tienen las prácticas religiosas transnacionales en los modelos de organización, las identidades personales o grupales, o bien en las relaciones inter-grupales que descansan entre los migrantes y sus

respectivas comunidades. En otras palabras, este acercamiento provee de un “especial” lente analítico, con el cual es dable penetrar en el rol que tiene la religión dentro de la migración, o bien en las experiencias que se desprenden de su peculiar relación. Por citar tenemos, las relacionadas con el mundo de las creencias y prácticas religiosas, las manifestaciones de la fe o la religiosidad popular, las formas de organización, los ámbitos de acción de los migrantes en los espacios físicos o simbólicos, o bien las disputas por la pertenencia, la identidad y el reconocimiento comunitario (Rivera, 2003, 2006 y 2008; Odgers, 2008 y 2009; Levitt, 2007ab).

No podemos desdeñar en esta caracterización la importancia que tiene para varios investigadores la tipificación antes mencionada, pues cada una de las susodichas vertientes académicas, suele ocuparse de distintas –aunque relacionadas– dinámicas de la transformación religiosa, sistemas de creencias (judaísmo, cristianismo, hinduismo, budismo, etc.), o pautas del cambio religioso que se relacionan con los conceptos de “religión global”, “diáspora” y “transnacionalismo” (Vertovec, 2010). Pese a ello, en numerosas publicaciones y conferencias –de antropología, sociología, estudios culturales, ciencia política, entre otras– es frecuente observar el uso casi indistinto de tales términos.¹⁰ Lo anterior, no sólo ha dificultado el análisis de los específicos procesos de transformación socio-religiosa alrededor del mundo, sino también ha contribuido al obscurecimiento de las convergencias o divergencias que estriban entre los estudiosos de la religión en movimiento.

¹⁰ Por ejemplificar tenemos, el caso del concepto de diáspora, pues frecuentemente se le ha asociado con la migración, el estatus de los grupos étnicos minoritarios y las prácticas transnacionales (Vertovec, 2010).

Quizás, uno de los pocos intentos que se ocupan por responder a los problemas antes referidos, pueda hallarse en Vertovec, pues arguye que las dinámicas religiosas y socioculturales se desarrollan particularmente dentro de los ámbitos de: a) la migración y el estatus migratorio, b) la diáspora, y c) el transnacionalismo. En cuanto a la migración, el autor plantea que incluye a la transferencia y reconstitución de los modelos culturales y relaciones sociales en un nuevo entorno, el cual involucra generalmente a los inmigrantes como las minorías que llegan a distinguirse por la raza, la lengua, las tradiciones culturales y la religión. Respecto a la diáspora, la concibe como una conexión entre una población imaginada (incluyendo a los refugiados) después de la migración, así como un lugar de origen con personas de orígenes semejantes, que viven en otras partes del mundo. Al mismo tiempo, hace hincapié en los sentimientos a menudo fuertes, narrativas, memorias e imágenes mentales, en torno a las cuales los miembros de las diásporas se organizan y desarrollan sus prácticas culturales (2010:136-137).

En cambio, al transnacionalismo lo utiliza para referirse a los intercambios reales y permanentes de información, dinero y recursos (así como los viajes regulares y la comunicación), que los miembros de la diáspora pueden llevar a cabo con otros, ya sea en el país de origen o en otro lugar dentro de la comunidad étnica globalizada. En suma, para el autor, las diásporas surgen de algún tipo de migración, pero no toda migración implica una conciencia diaspórica, todas las comunidades transnacionales comprenden diásporas, pero no todas las diásporas desarrollan transnacionalismo (*Ibid.*).

Sin restar importancia a los matices que reposan entre los enfoques teóricos expuestos en párrafos previos, en esta investigación adoptaremos a la perspectiva de la religión transnacional, como el principal eje conceptual de nuestras interpretaciones. Pues en ella

creemos hallar las suficientes evidencias etnográficas con las cuales acercarnos al rol que tienen las prácticas religiosas de los migrantes, e incluso entender los cambios que sobrevienen en sus dispositivos comunitarios como efecto de su desplazamiento geográfico. Desde luego, cuando lo juzguemos pertinente, volveremos la mirada a las restantes vertientes académicas, con el objeto de enriquecer nuestras explicaciones sobre los fenómenos religiosos en cuestión.

6. RELIGIÓN TRANSNACIONAL EN EL MARCO DE LA MIGRACIÓN MÉXICO-ESTADOS UNIDOS

Tras mucho buscar estoy convencido de que el trabajo de Odgers (2009), es una de las pocas referencias –quizás la más acertada– que sintetiza con gran elocuencia, el auge que ha cobrado desde hace varios años, el estudio de la religión en la migración México-Estados Unidos. Dada la relevancia que tiene este trabajo para el contexto de nuestra investigación, en los párrafos siguientes me daré a la tarea de recuperar algunas de sus principales anotaciones.

En términos generales, coincidimos con Odgers, en cuanto a que el estudio de las religiones en movimiento, fue por muchas décadas un tema tangencial entre los estudiosos de la migración México-Estados Unidos.¹¹ Empero, en la segunda mitad de los años noventa, este tópico cobraría el amplio interés tanto de sociólogos como de antropólogos,

¹¹ Si bien para Odgers (2009:15-17) las referencias al ámbito religioso, no estuvieron ausentes en la retórica clásica de la migración, éstas ocuparon un lugar secundario entre los investigadores. Para profundizar en el tema, véase el análisis que la autora conduce en torno a las obras de Gamio, Herberg, Acuña, Maciel, entre otros.

frente al progresivo desarrollo de fenómenos como el surgimiento de Santos protectores de migrantes; las remesas colectivas dedicadas a celebraciones religiosas; la diversificación de las creencias en las metrópolis receptoras de migrantes; la transnacionalización de ritos tradicionales; la participación de asociaciones religiosas en la defensa de los derechos de los migrantes; y la influencia que se le adjudica a la migración en los procesos de conversión religiosa (Odgers, 2009: 13-17).

Se puede concebir en efecto, que con el advenimiento de este tipo de pautas de transformación socio-religiosa, el estudio de la relación religión-migración llegaría a consolidarse como un área importante al interior de la migración. De hecho, como fruto de lo anterior, noveles investigaciones se sumarían a los intentos de responder a las consecuencias de la mencionada relación. Huelga decir, que frente a la proliferación de las problemáticas examinadas en la literatura, Odgers emprende una primera clasificación de las mismas, con base en su frecuencia, alcanzando a situar dos posibles rutas paralelas de análisis. Así, por ejemplo,

[...] desde el campo de estudios de las migraciones internacionales son cada vez más frecuentes las referencias a la relevancia de las prácticas y creencias religiosas en aspectos tan variados como la importancia de las identidades religiosas –y las devociones locales– en la conformación de clubes y asociaciones emprendidas por las instituciones religiosas –de diversas denominaciones– en la defensa de los derechos humanos de los migrantes” (Hondagneu-Sotelo *et al.*, citado en Odgers, 2009:17).

Hay casos, por otra parte, en donde “el notable decremento del porcentaje de población católica en México en la década de los años setenta y el acelerado crecimiento de la

diversidad religiosa”, habrían de promover variopintas investigaciones, cuyo objeto se ocupó de dicho proceso, destacando entre los factores de cambio a la migración (*Ibid.*).

De una u otra manera, lo cierto es que ambas tendencias han proseguido su curso durante las dos últimas décadas. Y, con ello, también los esfuerzos que se ocupan de la diversidad de los elementos que emanan de la religión en movimiento. Pese a la multiplicidad de los mismos, para Odgers las obras que forman parte de este emergente campo disciplinario, podrían ser clasificadas conforme a sus recurrentes preocupaciones en cuatro grandes grupos.

El primero de ellos, responde a aquellas publicaciones que centran su mirada en el proceso de la redefinición identitaria, ya sea desde la perspectiva de la identidad de “minorías étnicas”, ya sea desde el punto de vista de las sociedades “multiculturales” que buscan la “asimilación” o la “integración” de los recién llegados. Lo que importa aquí destacar, es que en el caso de la migración México-Estados Unidos, los investigadores (particularmente los antropólogos) se han ocupado de comprender en qué medida la variable de la religión (catolicismo popular) representa un elemento central en la conformación de nuevas identidades (hispana, latina, entre otras), analizándose la relación de esta identificación con los procesos de incorporación a la sociedad receptora. (*Ibid.*:18-19).

Un segundo cuerpo de textos, ha indagado en la capacidad organizativa de los migrantes mexicanos, cuando transportan una serie de símbolos de identidad religiosa. A menudo, ha recibido bastante atención las prácticas que realizan las asociaciones o clubes migrantes, ya sea para la restauración de las iglesias de su terruño, sufragar los gastos de sus fiestas patronales, o bien para otros proyectos que pueden contribuir al desarrollo de sus

comunidades de origen. En esta sección, también son considerados aquellos escritos que se ocupan de la lucha por la defensa de los derechos de los migrantes, los cuales mediante su estructura organizacional religiosa (ligada a las Iglesias), se convierten en actores sociales activos (*Ibid.*:19-20).

Por su parte, una tercera clase de elaboraciones se ha preocupado por analizar los vínculos que construyen las comunidades de origen y destino de los migrantes, a partir de la reconfiguración de sus tradicionales prácticas religiosas. Si bien estos esfuerzos se vinculan con el estudio de los clubes de paisanos, discrepan de ellos, en la medida que atienden “al componente religioso del vínculo establecido, más allá de la capacidad de organización que logre movilizar”. En otras palabras, “la práctica religiosa no es vista únicamente como un referente de identidad, sino como parte de un sistema de creencias complejo, que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo” (*Ibid.*:20).

A la postre, otras publicaciones se han interesado en los procesos de conversión religiosa, en cuya explicación se observa a la experiencia migratoria como una potencial variable en el cuestionamiento y reelaboración de las creencias y prácticas religiosas. Empero, para la mencionada autora, “este proceso no necesariamente deriva en experiencias de conversión, por lo que la experiencia migratoria es también un importante factor de cambio religioso al interior del catolicismo. No obstante, por la gran visibilidad – y el potencial de conflicto– de los procesos de diversificación religiosa, éstos han despertado un interés mayor” (*Ibid.*:20-21).

Convendría precisar, que bajo esta tendencia coexisten dos tipos de investigaciones. Por un lado, aquellas obras que indagan entre la experiencia de vida de la migración y los procesos de transformación de identidades religiosas que pueden derivarse de los procesos

de conversión. Y, por el otro, los estudios que a través de heterogéneas referencias cuantitativas, “buscan conocer en qué medida los desplazamientos geográficos pueden contribuir a comprender la transformación del campo religioso, tanto en las comunidades de origen, como en las de destino” (*Ibid.*:21).

Casi en los mismos términos, este documento también se ocupa de las tendencias metodológicas que han sido empleadas en el estudio de la relación antes mencionada. En primera instancia, se hallan aquellas etnografías de las comunidades de origen y destino (o de ambas) de los migrantes, que exploran ya sea en el rol que tiene la religión en el proceso de integración de los mismos, ya sea en el impacto que tiene la migración en el cambio religioso de las comunidades de origen, o bien en las prácticas religiosas transnacionales de sus hijos ausentes. En el otro extremo, se encuentran aquellos documentos que ponen énfasis en las agrupaciones religiosas y sus acciones específicas, o bien en las organizaciones laicas (clubes de migrantes) cuyas prácticas son relevantes para las celebraciones u otros ámbitos religiosos (*Ibid.*).

7. PRÁCTICAS RELIGIOSAS TRANSNACIONALES

A juzgar por el contenido de los precedentes apartados, uno de los temas prioritarios que recorre buena parte del estudio de la religión transnacional, concierne al análisis del rol que tienen las prácticas religiosas de los migrantes en sus respectivas comunidades de origen y/o destino, o bien a la recíproca relación que coexiste entre ambas cartografías como resultado del despliegue de las mismas (Rivera, 2005, 2006 y 2008; Levitt, 2001ab; 2002ab y 2006; Odgers, 2002, 2006, 2008 y 2009; Odgers y Rivera, 2007; Hirai, 2008).

Si atendemos al respecto, en Odgers (2002) encontraremos, por ejemplo, que las prácticas religiosas de los sujetos e instituciones, son elementos substanciales tanto para la socialización de los migrantes mexicanos (recién llegados a la región fronteriza de San Diego), como para su redefinición identitaria.¹² En este sentido,

[...] las actividades organizadas por las diversas iglesias constituyen con frecuencia un espacio privilegiado para la socialización, ya sea que éstas se desarrollan bajo la forma de misas dominicales, estudio de la Biblia en casas particulares, o en actividades de carácter relativamente laico, como días de campo, posadas, pastorelas o incluso en acciones de “trabajo social”. [...] O bien, para obtener información que les permita encontrar vivienda o trabajo, las rutas y horarios del transporte público, la ubicación de los centros comerciales, los mecanismos más eficaces para enviar dinero a México, etcétera (Odgers, 2002:214).

En el caso de los migrantes mexicanos, Odgers menciona que “la redefinición identitaria puede darse a través de la referencia particular de su cultura por medio de la práctica religiosa, dentro del espacio valorizante que constituyen las comunidades religiosas. De esta manera, el individuo avanza en el procesos de socialización dentro de la comunidad, haciendo referencia simultáneamente al contenido universalista del catolicismo” (*Ibid.*:220). Así pues, “las prácticas religiosas, inciden en el proceso socialización de los migrantes y, simultáneamente, la migración transforma las prácticas religiosas y el sentido atribuido a la religiosidad popular” (*Ibid.*:224).

¹² Para Odgers (2002:205), la socialización de los migrantes consiste en el proceso a través del cual, de manera progresiva, el individuo va interiorizando formas de pensar, sentir y actuar en un esfuerzo constante por participar y formar parte de la sociedad receptora.

Adicionalmente, describe que las prácticas religiosas transnacionales, también cumplen un rol central para redefinir los vínculos que los migrantes establecen con sus comunidades de origen, construir nuevas formas de relación entre quienes migran y quienes permanecen en el terruño, y para revalorizar su particular forma de vivir la religiosidad popular.

En otro ensayo, Odgers (2006) establece que las prácticas y sistemas religiosos de los migrantes, han tenido que adecuarse a las nuevas condiciones de existencia de los campos sociales transnacionales y contextos específicos en los cuales viven los creyentes, a fin de conferirle un sentido práctico a sus necesidades (espirituales, individuales y sociales), experiencia cotidiana, pasado y porvenir. De esta manera, algunas prácticas religiosas han logrado recrear nuevas formas de definición del “nosotros”, prescindiendo de los referentes de adscripción a un Estado nacional –o relativizándolos– y confiriendo el núcleo de la identidad comunitaria a la adscripción a un referente religioso. Por ejemplo, la devoción a ciertas vírgenes, santos patronos y deidades migrantes.

Según Odgers, estas formas específicas de devoción, lejos de tratarse de una simple “exportación” de prácticas religiosas locales,

[...] reflejan la construcción de prácticas religiosas transnacionales capaces de estructurar una nueva identidad colectiva, aportando así nuevos sentidos a una existencia cotidiana transnacional. Además, exhiben [...] la forma en que los referentes religiosos resignificados en el espacio social transnacional pueden aportar orientaciones prácticas, que señalan a los individuos lo que la comunidad –en sus múltiples localizaciones– espera de ellos, así como elementos para redefinirse en el contexto multiétnico y multirreligioso de la sociedad de destino (2006:419).

En última instancia, afirma que las prácticas religiosas asociadas con una identidad nacional/local, “se convierten en instrumentos privilegiados para reestructurar relaciones de paisanaje en los lugares de destino, construir o reforzar redes de solidaridad, y crear espacios favorables a redefinición de referentes de identidad. Asimismo, esas prácticas religiosas etnicizadas y resignificadas constituyen valiosísimas herramientas para redefinir nexos con las comunidades de origen” (*Ibid.*:425).

Bajo la misma perspectiva, Rivera (2005) expone como a través de las prácticas religiosas de las comunidades de migrantes, circulan un conjunto de ideas, discursos, experiencias y creencias, las cuales suelen transformar recíprocamente las formas de la religiosidad en todas las locaciones en donde las comunidades se han reterritorializado, trastocando otros campos de la vida social de las familias de migrantes y no migrantes.¹³

Asimismo, registra que las prácticas religiosas, construyen y fortalecen los vínculos comunitarios; actualizan a la comunidad; armonizan las relaciones sociales; crean otros espacios de socialización; consolidan el carácter transnacional de la misma Iglesia Católica; integran y vinculan a los migrantes en las sociedades de destino; cuestionan las fronteras de la propia comunidad; generan una ciudadanía religiosa posnacional, o bien cambios en el ámbito de la comunidad transnacional y concepciones de membresía. Además, promueven conflictos y negociaciones por el espacio y la pertenencia. A la postre, refiere que las prácticas de religiosidad son usadas por los sujetos y las organizaciones de migrantes en

¹³ A nuestro modo de ver, para Rivera (2005) las prácticas religiosas transnacionales son todas aquellas acciones y actividades de índole sagrada, que conducen los migrantes, no migrantes e instituciones comunitarias y eclesiásticas, más allá de las fronteras. Por ejemplificar tenemos: rituales, ceremonias, festividades o celebraciones, procesiones, peregrinaciones, eventos culturales relacionados con las Iglesias (de origen o destino de los migrantes), posadas, circulación de imágenes o Santos patrones, etcétera.

distintas esferas públicas para desarrollar ciertas habilidades cívicas y formas de participación, que les permitan conquistar determinados derechos ciudadanos (seguridad social, residencia legal, espacios y condiciones laborales) y facilitar algunas acciones dentro del espacio público, político y cultural de sus sociedades de origen o destino.

Posteriormente, Rivera (2008) expresa que la religiosidad católica popular y las prácticas religiosas, conforman uno de los principales ejes de organización/articulación en las interacciones de los migrantes mixtecos poblanos. Pues tales acciones han generado ciertas formas de organización en determinados barrios neoyorkinos, que no sólo funcionan como recursos organizativos para vincularse con sus pueblos de origen, sino también como un factor de establecimiento y de generación de lugares de encuentro y reconocimiento en la ciudad de Nueva York. Asimismo, relata cómo las prácticas religiosas que se llevan a cabo en ciertas conmemoraciones (Día de Muertos, Semana Santa, Navidad, Reyes Magos, celebración de sacramentos y las festividades locales de los santos patronos) permiten a los sujetos ampliar sus redes sociales, construir lugares de identificación comunitaria, así como promover vínculos de solidaridad, compadrazgo y alianza entre los individuos y sus familias.

Odgers y Rivera (2007) por su parte, aluden que los mexicanos que migraron a los Estados Unidos, desde la primera mitad del siglo XX, han logrado desarrollar distintas prácticas de vinculación con quienes aún permanecen en México. Este proceso ha provocado la adecuación del catolicismo a la experiencia de vida de los migrantes en distintos espacios geográficos y, por ende, a que los sistemas religiosos se adapten a los contextos de los sujetos fuera de su terruño. Adicionalmente, narran cómo ciertas prácticas religiosas (la devoción a los santos, ya sea patronos de las comunidades de origen o

protectores de migrantes) suelen reestructurar nuevas construcciones de la identidad colectiva, aportando nuevos sentidos a una existencia cotidiana fuera del país de origen. Por si fuera poco, también resignifican los referentes religiosos de los individuos en el espacio social transnacional; revitalizan los lazos comunitarios; contribuyen a la construcción de vínculos entre los migrantes en el extranjero; y coadyuvan a la redefinición de los sujetos en el contexto multiétnico y multirreligioso de las sociedades de su establecimiento.

Ahora bien, para Levitt (2002a) las prácticas religiosas transnacionales, representan un conjunto de actividades multisituadas, a partir de las cuales frecuentemente los migrantes se comprometen en distintos campos de acción, a fin de negociar su membresía hacia la comunidad o la agrupación a la que pertenecen, o bien para realizar contribuciones monetarias a los líderes de sus congregaciones y sostener determinadas acciones (cívicas, políticas y religiosas) en dos o más espacios geográficos. Empero, para la socióloga norteamericana, también existen otras cartografías de participación religiosa (individual e institucional) en las cuales los individuos suelen incorporarse (peregrinaciones, fiestas patronales o rituales), mediante informales prácticas religiosas, ya sea para reafirmar su continua pertenencia hacia algún grupo, estado-nación o localidad en particular, ya sea para satisfacer sus necesidades espirituales.

En otra de sus contribuciones, Levitt (2002b) advierte que las prácticas religiosas permiten a los sujetos estar vinculados con su terruño de origen. De hecho, éstas fortalecen los vínculos comunitarios entre migrantes, no migrantes y sus organizaciones. Hay casos, por otra parte, en donde promueven la existencia de membresías de larga distancia con las instituciones religiosas de sus localidades de emigración o establecimiento; renuevan las relaciones sociales entre los que se quedan y migran; resuelven algunos conflictos

relacionados con la pertenencia, el estatus y la membresía comunitaria; y construyen lugares alternativos de pertenencia (cartografías religiosas), que guían a los creyentes para defender ciertos derechos cívicos y políticos, o bien para generar fuertes lealtades que definen a los espacios nacional o políticamente.

8. LA LÓGICA DE LAS PRÁCTICAS RELIGIOSAS

Si nos remitimos a las aportaciones hasta aquí examinadas, advertiremos que el contenido de las mismas, se ocupan casi por completo de los roles o funciones que tienen las prácticas religiosas para las comunidades de migrantes. Empero, tales investigaciones distan de una precisa definición o clasificación del contenido de dicha acepción. Para sortear el dilema presente, hemos decidido recurrir a las propuestas del sociólogo anglo-alemán Riesebrodt (2003), pues en ellas registramos una potencial descripción y tipología de aquellas acciones que despliegan tanto los actores sociales como las instituciones religiosas.

Podríamos decir, a riesgo de simplificar, que sus elaboraciones ponen a consideración de los estudiosos de la religión global, un modelo teórico que prioriza ante todo la observación empírica y la descripción de la lógica implícita que coexisten entre las prácticas religiosas. Por decirlo de otro modo, su esquema se cimenta en la lógica de las prácticas religiosas, que subyacen entre sus formas culturales concretas y socialmente establecidas, en donde el centro del metadiscurso intelectual se dirige hacia sus practicantes (de una perspectiva “teológica” hacia una “pragmática”).

Seguramente inspirado en la teoría de la acción, Riesebrodt concibe a los practicantes religiosos como actores competentes, proveyéndonos de un marco conceptual que admite

tanto la generalización como la comparación de sus particularidades. En este contexto preciso, su enfoque intenta superar los juicios de valor implícitos en la distinción entre las formas de religión "superior" e "inferior" ("religión popular") o religión "buena" o "mala" ("magia", "superstición", "culto"). Pese a ello, este acercamiento no niega, que la reconstrucción de las complejas concepciones del mundo posean un valor heurístico, o bien que los significados institucionalizados puedan dar forma a las motivaciones explícitas e implícitas de los practicantes religiosos, empero, considera a éstos como parte de un problema empírico (Riesebrodt, 2003:100).

Ahora bien, para Riesebrodt las prácticas religiosas pueden ser distinguidas de otra clase de acciones sociales, a partir de tres supuestos básicos que están lógicamente relacionados: 1) Existen en términos occidentales modernos, potencias "sobrenaturales", sobrehumanas, extraordinarias y "asombrosas", generalmente, personales e impersonales; 2) aquellas potencias –o poderes– controlan las dimensiones de la vida social/humana, que los actores sociales comunes no pueden controlar directamente bajo sus propias fuerzas; y 3) los actores sociales son capaces de obtener el acceso a estas potencias. Dependiendo en cómo aquellas potencias son imaginadas, uno puede influenciar o manipularlas, comunicar o intercambiar dones y servicios. O bien empoderarse así mismo, más allá de lo ordinario, a través de la internacionalización o activación interna, o mediante la fusión con tales potencias (*Ibid.*).

Lo significativo, sin embargo es que de los supuestos básicos antes mencionados, se desprenden tres tipos de prácticas religiosas: *intervencionistas*, *discursivas* y *derivativas*. Las *prácticas intervencionistas* involucran intenciones para obtener el acceso a las potencias sobrehumanas; comunicar e intercambiar dones y servicios con éstas;

manipularlas; o empoderarse uno mismo. Ejemplos de tales prácticas son los sacrificios, oraciones, encantamientos, adivinaciones y las disciplinas ascéticas y místicas (*Ibid.*).

Por su parte, las *prácticas discursivas* abarcan intercambios lingüísticos entre los actores sociales, acerca de la naturaleza de las potencias sobrehumanas, así como los apropiados caminos para su interacción, manipulación o adquisición de poderes. Tales prácticas transmiten, refuerzan, interpretan y modifican el conocimiento religioso, y en conjunción con las prácticas intervencionistas, configuran el ethos o habitus de los actores sociales (*Ibid.*:101).

En cambio, las *prácticas derivativas* hacen alusión a las formas religiosas de la acción social, en donde los actores expanden sus nociones del significado religioso y conducen sus prácticas no religiosas conforme a las reglas religiosas, pero consumando acciones que son pensadas para complacer a las potencias, producir sus bendiciones o evitar actos que puedan provocar el enfado e infortunio de las mismas (*Ibid.*).

Adviértase, que los tres tipos de prácticas religiosas anteriores, pueden separarse sólo de manera analítica, e incluso la misma práctica en el mismo contexto podría ser clasificada de manera diferente. Además, los diferentes tipos de prácticas, frecuentemente ocurren de manera simultánea, recíprocamente se refuerzan una con la otra, y están indistintamente involucradas en la socialización religiosa y en la creación de “disposiciones y motivaciones”, así como también de “concepciones de un orden general de existencia” (*Ibid.*).

Si bien la teoría social clásica ha puesto mayor atención a las prácticas derivativas y recientes teorías a las prácticas discursivas, Riesebrodt dirige sus esfuerzos hacia las prácticas intervencionistas. Pues desde su perspectiva, las prácticas discursivas sirven

principalmente como facilitadoras de las prácticas intervencionistas, mientras que las prácticas derivativas representan sus efectos.

Por otro lado, el sociólogo anglo-alemán argumenta que un tema común en las prácticas intervencionistas, cruza por las tradiciones que yacen en aquellos intentos para evitar que las crisis sucedan, o bien gestionar cuando éstas han ocurrido. Las crisis (peligros o riesgos) abordadas en estas prácticas, se encuentran principalmente en ámbitos que podrían ser clasificadas en términos occidentales como parte de *la naturaleza, el cuerpo humano y las relaciones sociales*. Con respecto a la *naturaleza*, las prácticas intervencionistas se remiten fundamentalmente hacia los fenómenos que están más allá del control técnico rutinario de una sociedad determinada, pero, se cree que constituyen una grave amenaza. En cuanto al *cuerpo humano*, éstas aluden a sus capacidades reproductivas y su mortalidad (fertilidad y nacimiento, enfermedad y muerte). En lo tocante a la *sociedad*, las prácticas intervencionistas se centran en la precariedad de las relaciones sociales, especialmente, en las que se observa la desigualdad, autoridad, conflicto, cambios de estatus, o crisis de solidaridad e identidad (*Ibid.*:101-102).

Con base en esta distinción, Riesebrodt advierte que las prácticas intervencionistas pueden ser consecutivamente agrupadas en tres tipos: *rutinarias, ocasionales y virtuosas*. Las *prácticas rutinarias* cultivan y afirman las relaciones de intercambio entre las potencias sobrehumanas y los actores sociales de manera regular. Ellas siguen, por ejemplo, un ciclo diario, semanal, mensual o anual. Las más frecuentes tienden primordialmente a mantener buenas relaciones, mientras que otras pueden conmemorar eventos pasados significativos cuando las potencias intervienen en la vida de las personas, ya sea para ayudar o

castigarlas. En consecuencia las prácticas rutinarias honran o expresan gratitud, esperanza, tristeza o alegría (*Ibid.*:102).

Las *prácticas ocasionales* están ligadas a eventos que no están definidos por el calendario, sino más bien siguen el ciclo de la vida individual o familiar. Éstas se llevan a cabo con motivo de los nacimientos, iniciaciones, matrimonios y defunciones. También en respuesta de las crisis reales, como las enfermedades, catástrofes o la guerra (*Ibid.*).

Por último, las *prácticas virtuosas*, parecen contrastar en cuanto a su motivación de las prácticas rutinarias u ocasionales. Pero, pueden ser interpretadas como los intentos frecuentes de superar las condiciones que posibilitan las crisis, los peligros, los riesgos y el principio del sufrimiento, por ejemplo, a través de disciplinas contemplativas o ascéticas. El auto-empoderamiento a través de tales prácticas, a menudo tiene como consecuencia la virtuosa elevación de la condición (o estatus) de las potencias (poderes) sobrehumanas o mediadoras, quienes así mismas, entonces, se convierten en objeto de las prácticas intervencionistas (*Ibid.*):

Otro punto a destacar de este enfoque, es que las *instituciones religiosas* pueden ser definidas como reglas y normas que regulan la interacción entre los seres humanos y las potencias sobrehumanas, los discursos acerca de aquellas potencias, su naturaleza, significado e intervenciones dentro de nuestras vidas, así como la penetración religiosa de la vida diaria. Aún más, para Riesebrodt las instituciones religiosas tienden a mostrar cuando menos una rudimentaria división del trabajo, que se atribuye a las diferentes categorías innatas de algunas personas, o bien a las cualificaciones obtenidas en términos de conocimientos y habilidades para la ejecución de prácticas o la adquisición de

conocimiento religioso, aunque el grado de esta diferenciación puede variar inmensamente a través de la historia y las tradiciones (*Ibid.*:104).

Ahora bien, desde el punto de vista del autor, las instituciones religiosas están relacionadas con la cultura profana, la estructura social y el orden institucional. En este tenor, ya la definición y elaboración de una crisis tiende a informar el grado en que una sociedad concibe y controla su ambiente natural. Y la imaginación de las potencias sobrehumanas, está frecuentemente conformada por las estructuras sociales de autoridad. Es más, las organizaciones religiosas interactúan permanentemente con otros sistemas de poder y autoridad, derivadas del control de la fuerza y del enfrentamiento, así como del control de la riqueza, la cual puede o no diferenciarse institucionalmente una de la otra (*Ibid.*:104-105).

Cabe subrayar que frente a la conexión de estas variables, Riesebrodt propone no sólo fusionar aquellas variopintas dimensiones dentro de una unidad de poder, autoridad y riqueza, sino también distinguirlas analíticamente, y determinar su interrelación sobre sus concretas circunstancias históricas. Para ello, plantea entender a la *religión* como un campo social “relativamente autónomo”.¹⁴ Lo anterior implica, por un lado, que las prácticas religiosas y las instituciones no pueden ser entendidas fuera de su particular contexto

¹⁴ Aunque Riesebrodt (2003:106) propone entender a la religión como un campo social relativamente autónomo, también la define como un tipo específico de acciones sociales significativas e interacciones, que pueden ser igualmente teorizadas desde la perspectiva de los actores, así como de los órdenes institucionales. Nótese, que aunque coincidimos con las contribuciones de Riesebrodt, en esta investigación adoptaremos el concepto de religión de Garma (2004:22), quien la define como un sistema de creencias y prácticas referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos simbólicos significativos de los creyentes. Dichos sistemas simbólicos se manifiestan en prácticas y creencias compartidas. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes.

histórico, económico, político y social. Y, por el otro, que éstas no son simplemente el reflejo o la simbolización de un orden político o económico (*Ibid.*:105).

En efecto, las religiones pueden tener relaciones bastante ambiguas (*vis-à-vis*) con las organizaciones políticas, económicas, e incluso religiosas. Por tanto, que ofrecen complejos repertorios de creencias y prácticas que pueden ser instrumentalizadas de manera selectiva, no sólo para la legitimación de la autoridad o de ciertas prerrogativas, sino también para su invalidación y transformación. Al mismo tiempo, las religiones constituyen –desde el punto de vista de los actores– un campo relativamente autónomo para la comunicación e intercambio con las potencias sobrenaturales. A pesar de que estos intercambios están relacionados con la anticipación, la experiencia, o la gestión de las crisis (que surgen en el ámbito social, político o económico), éstas también crean sus propias lógicas y dinámicas internas, que similarmente pueden estar en competencia o conflicto con los intereses políticos y económicos, o bien con la mediación ofrecida por las organizaciones religiosas dominantes (*Ibid.*:105).

Aquí hay que advertir, que aunque este marco analítico reconoce que las crisis pueden ser la fuente del análisis religioso. Lo anterior, no significa que las personas se conviertan en “religiosas” sólo en los momentos que experimentan las mismas. Por el contrario, la mayoría de las prácticas religiosas se encuentran insertas completamente en las relaciones sociales cotidianas, pues forman parte de las rutinas (diarias, semanales o mensuales) de los creyentes. No obstante, para el autor las crisis tienden a sumar una dimensión dinámica a la religión (*Ibid.*).

En este sentido, las creencias y prácticas religiosas son inventadas, abolidas, revitalizadas y reinterpretadas como reacción a las crisis percibidas y, por lo tanto,

contribuyen a ratificar, transformar e incluso reconfigurar a las estructuras sociales, los ordenes institucionales y las tradiciones religiosas. En palabras del autor,

[...] siempre y cuando las estructuras tradicionales y las prácticas de prevención y manejo de las crisis, sean vistas como exitosas y más allá de toda duda, éstas alcanzarán a reafirmarse. De lo contrario, nuevas prácticas y ordenes cognitivos pueden crearse para modificar cómo son imaginadas las potencias sobrehumanas y cómo se puede tener acceso a las mismas. Nuevas modalidades de interacción entre los seres humanos y sobrehumanos pueden estar institucionalizadas. Nuevos grupos y categorías de personas pueden calificar para acceder directamente a ellas o servir de mediadores. Por último, los efectos pragmáticos de la comunicación entre los actores sociales y las potencias sobrehumanas, pueden ser modificadas drásticamente, por ejemplo, los especialistas religiosos pueden ser remplazados por laicos, los sacerdotes por predicadores proféticos, o bien los sacrificios por prácticas ascéticas o éticas (*Ibid.*:105-106; traducción mía).

Es interesante notar, que si bien las observaciones de Riesebrodt apuntan hacia una clara definición y clasificación de las prácticas religiosas que conducen los creyentes o sus agrupaciones, no hay duda que sus elaboraciones podrían extender su poder interpretativo, si fuesen vistas a la luz de la teoría de la acción –o de la práctica– de Bourdieu (1990, 1991 y 2002).

Como después se verá con mayor detenimiento, en el capítulo cinco de esta investigación, intentaremos vincular al modelo analítico de Riesebrodt con la teoría de la acción de Bourdieu, a fin de explicar el rol que tienen las prácticas religiosas de los petlalcinguenses en la dimensión religiosa de la comunidad transnacional de Petlalcingo.

Por el momento, aquí es suficiente que digamos que la teoría de la acción, reconoce que los individuos (o agentes sociales) dentro de una sociedad o cultura, tienen disímiles

motivos o intenciones, así como diferentes grados de poder e influencia. Dichas divergencias están asociadas con una serie de variables, por ejemplo, la clase, el estrato económico, el género, la adscripción religiosa, la etnicidad, la condición migratoria, entre otras.

Por decirlo de otro modo, la teoría de la práctica se ocupa de explicar en cómo los variados grupos e individuos—a través de sus acciones y prácticas— influyen o transforman el contexto en el cual viven. Además, distingue que gravita una relación recíproca entre la cultura y los individuos. Se puede concebir en efecto, que esta teoría reconoce que la cultura modela cómo los individuos experimentan y responden a eventos externos, aunque a su vez, insiste en cómo los individuos juegan un papel activo en la sociedad, ya sea para su funcionamiento o su transformación. En suma, la teoría de la acción reconoce tanto las coacciones sobre los individuos como la flexibilidad y capacidad de cambio de las culturas y de los sistemas sociales (Kottak, 2006).

No podemos descuidar es esta recapitulación, la importancia que tiene para la teoría de la acción de Bourdieu el concepto de campo social (o de poder), pues a través de esta construcción analítica se pretende profundizar en las lógicas de estructuración y dominación diferenciadas dentro de la propia sociedad, las cuales no son reductibles las unas con las otras.

En consonancia con esta perspectiva, en esta investigación haremos uso de la noción de campo de poder (en particular como lo ha utilizado la escuela británica de antropología política) para explicar el conjunto de redes sociales diferenciadas que han construido los que migran, los que se quedan, las instituciones religiosas comunitarias, etc., a través de distintas cartografías físicas o simbólicas. De hecho, partimos de la idea de que las prácticas

religiosas de los migrantes y no migrantes configuran campos sociales que se caracterizan no sólo por superar la lógica unívoca de la nación, sino por ser configurados por la acción conjunta de al menos dos regímenes o formaciones sociales nacionales (Basch, *et al.*, 1994). Lo anterior, sin embargo, requiere que previamente se explique cómo los estudios sobre migración transnacional han adecuado el concepto de “campo” para alejarse de los límites territoriales nacionales que se le impone al abordaje de los procesos sociales. No causa sorpresa, entonces, que en la siguiente sección nos ocupemos de dicha cuestión.

9. LA NOCIÓN DE CAMPO SOCIAL EN LOS ESTUDIOS SOBRE MIGRACIÓN TRANSNACIONAL

Si bien hasta este momento, hemos dado cuenta de las fundaciones intelectuales más sobresalientes que estriban dentro de la migración internacional y las religiones en movimiento, aún nos falta incorporar al estado de la cuestión, aquellas reflexiones que se ocupan de la revisión del concepto de sociedad civil, vinculado a la noción del nacionalismo metodológico.

Puede decirse en primera instancia, que el nacionalismo metodológico constituye la tendencia a aceptar al Estado-nación y sus fronteras como contenedores “naturales” de los fenómenos sociales. Sucede, en efecto, que por un largo tiempo las ciencias sociales han equiparado a la sociedad civil con las fronteras de un Estado-nación particular, lo cual ha influido rotundamente en los trabajos de los investigadores, pues sus explicaciones suelen incorporar a éste, como la norma; percibiendo a las identidades y prácticas sociales transnacionales como fuera de lo ordinario. En este sentido, si nos apartáramos del

nacionalismo metodológico, podríamos distinguir que “mientras los estados-nación todavía son extremadamente importantes, la vida social no está confinada a sus límites. Los movimientos sociales y religiosos, las redes criminales y profesionales y los regímenes de gobierno de igual forma operan a través de las fronteras” (Levitt y Glick Schiller, 2006:196).

Cabe destacar, que frente al nacionalismo metodológico, estudios recientes sobre migración transnacional han procurado alejarse de aquellas teorías que perciben al Estado-nación como un contenedor, pero, sin dejar fuera de su análisis aquellos conceptos de sociedad que abarquen a las relaciones sociales, de poder o privilegio que ejercen los actores sociales dentro de ciertas estructuras u organizaciones, o bien al continuado poder que aún despliega el Estado-nación.

Así, por ejemplo, Levitt y Glick Schiller (2006) proponen un concepto de sociedad sustentado en la idea de campo social, con la finalidad de distinguir entre la existencia de redes sociales transnacionales y la conciencia de estar integrado a ellas (*formas de ser y formas de pertenecer*). Ahora bien, para el desarrollo de sus enunciaciones, tales autoras dirigen su atención hacia las aportaciones de Bourdieu y la Escuela de Antropología de Manchester. En cuanto a Bourdieu, afirman que su concepto de campo fue utilizado para enfatizar en “las maneras en que las relaciones sociales se estructuran por el poder. Las fronteras de un campo son fluidas y el campo mismo es creado por los participantes que se unen en la lucha por la posición social”. Aún más, para el sociólogo francés la sociedad es la intersección de varios campos dentro de una estructura política. Y, los individuos o las instituciones pueden ocupar las redes que constituyen el campo y vinculan las posiciones sociales (*Ibid.*:197-198). Aunque para las investigadoras norteamericanas, Bourdieu no

desdeña la noción de campos sociales transnacionales, tampoco ahonda en las implicaciones de los campos sociales que no son coextensivos con los límites del Estado.

De la Escuela de Manchester, por su parte, Levitt y Glick Schiller dirigen su atención hacia aquellos estudios que fueron realizados entre algunos migrantes que pertenecían a localidades de carácter tribal-rural y a ciudades coloniales-industriales. Al respecto, destacan que “las redes de migrantes que se extienden entre estos dos espacios son vistas como constituyentes de un campo social único por una red de redes”, lo cual conlleva a entender a la sociedad bajo un grado de análisis social que va más allá del individuo (*Ibid.*:198).

A juzgar por los registros de las conocidas académicas, el término de campo social en el marco de la migración transnacional, no ha sido suficientemente atendido. Empero, conforme a Bash *et al.*, (1994), es posible definirlo “como un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos”. Para volver al asunto, explican que “los campos sociales son multidimensionales y engloban interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances, que se diferencian en la teoría social por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras sociales no son necesariamente contiguas con las fronteras de los campos sociales. Los campos sociales nacionales son aquellos que permanecen dentro de las fronteras nacionales, mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de relaciones directas e indirectas vía fronteras” (*Ibid.*:198).

En este sentido, para los estudios de la migración la noción de campo social, puede ser vista como

[...] una poderosa herramienta para conceptualizar la variedad potencial de relaciones que vinculan a quienes se trasladan y a los que se quedan. Nos lleva más allá del vínculo directo de la migración, hacia ámbitos de interacción donde los sujetos que permanecen mantienen relaciones sociales por encima de las fronteras mediante diversas formas de comunicación. Las redes dentro del campo conectan a la gente que carece de conexiones directas a través de la frontera con aquellas que las tienen. Además, las redes pueden consistir en vínculos fuertes o débiles, que contactan a las personas que tienen relaciones transnacionales con aquellos que no las tienen pero que reciben influencias indirectas de los flujos de ideas, objetos y remesas sociales dentro de su campo de relaciones sociales (*Ibid.*: 198-199).

Así pues, al percibir a los campos sociales transnacionales como algo que trasciende las fronteras de los Estados-nación, también es posible distinguir que los individuos dentro de estos campos están influidos, “a través de sus actividades y relaciones cotidianas, por múltiples conjuntos de leyes e instituciones. Sus ritmos y actividades cotidianas responden no sólo a más de un Estado simultáneamente, sino también a instituciones sociales, como los grupos religiosos, que existen dentro de muchos estados y más allá de sus fronteras” (*Ibid.*:199).

Otro punto importante a destacar de la perspectiva de campo social, es que ésta distingue, entre las *formas de ser* en un campo social y las *formas de pertenecer* al mismo. Dicho brevemente, “las *formas de ser* se refieren a las relaciones y prácticas sociales reales en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus acciones. Los campos sociales contienen instituciones, organizaciones y experiencias, dentro de sus varios planos, que generan categorías de identidad, a las que los individuos y grupos se adscriben o eligen”. En oposición, las *formas de pertenecer* hacen referencia a “las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente

con un grupo particular. Estas acciones no son simbólicas, sino acciones concretas y visibles que señalan la pertenencia. Las formas de pertenecer combinan la acción con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción” (*Ibid.*:199-200).

Sea como fuere, dentro de los campos sociales transnacionales los individuos combinan a las formas de ser con las formas de pertenecer de maneras diferentes en contextos disímiles, cuyas experiencias no siempre van de la mano.

Para hacer más claros nuestros planteamientos frente a las precedentes premisas, conviene aclarar que utilizaremos el concepto de “campo social transnacional” para enmarcar y explicar todas aquellas relaciones sociales y dinámicas que se dan entre los distintos agentes sociales que interactúan en el plano de la vida religiosa de la comunidad transnacional de Petlalcingo. En este sentido, los agentes sociales que analizaremos bajo la noción de “campo” son individuos, asociaciones migrantes, instituciones religiosas, no migrantes, autoridades religiosas comunitarias y eclesiásticas, etc., muchos de los cuales viven bajo una condición de transnacionalidad. Aún más, con base en los aportes de Martín Riesebrodt (2003) examinaremos el papel que tienen las prácticas religiosas dentro de los campos sociales (nacionales y transnacionales) que han creado tanto los creyentes en movimiento como quienes no migran.

10. MIGRACIÓN Y SISTEMAS DE CARGOS

Aunque sobre el sistema de cargos se ha derramado mucha tinta por parte de los seguidores de las perspectivas mesoamericanista (Aguirre Beltrán, 1973 y 1983; y Carrasco, 1985 y 1990) y funcional-estructuralista (Tax, 1996; Cancian, 1976 y 1996; Wolf, 1981 y 1996; y

Nash, 1996), o bien extendido su abordaje por un sinnúmero de estudiosos del tema (Medina, 1995; Chance y Taylor 2003; González, 2005; Luciano, 2005; Mayorga, 2005; Topete, 2005; Millán, 2005; Leal, 2005; Portal, 1997); adviértase, que el registro de las dinámicas de transnacionalización que esta institución ha sufrido frente a los procesos de migración, sólo puede hallarse entre aquellas investigaciones pioneras que ciertos antropólogos y sociólogos han efectuado desde el lente analítico de los estudios transnacionales.¹⁵

Si hemos de arriesgar algún ejercicio clasificatorio que abarque los debates y tópicos más significativos que descansan dentro de dicha perspectiva, observaremos que esta propuesta podría comenzar su labor, bajo el plausible reconocimiento de un *corpus bibliográfico* de reciente autoría, que según sus prioridades académicas, merece ser agrupado en dos distintos ejes paralelos de investigación.

El primero, conformado por aquellas aportaciones que exponen cómo las dinámicas migratorias y las acciones de los migrantes, han contribuido a la reconfiguración de los dispositivos cívico-políticos de las comunidades rurales, la transnacionalización de sus instituciones, el surgimiento de nuevos centros del poder y la creación de sistemas de gobernanza transnacional. Mirado en su totalidad, este cuerpo de investigaciones se ha preocupado por explicar, que si bien los dispositivos de gobierno de las localidades de migrantes han sufrido una serie de mutaciones frente a las dinámicas de movilidad espacial, aún constituyen el principal medio por el cual los sujetos suelen negociar su ciudadanía

¹⁵ Pese a las afirmaciones antes aludidas, no debemos perder de vista, que en la retórica clásica es posible situar en Wolf (1981) y DeWalt (1996), algunas referencias en cuanto a que la migración, podría ser considerada una de las múltiples variables que influyen en la reconfiguración de las estructuras político-religiosas de las comunidades amerindias.

política y social; las normas y reglas comunitarias de la membresía y la pertenencia; las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad; la agenda de derechos y participación política; el ejercicio del poder; entre otras cuestiones (Gil, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009).

El segundo, constituido por un moderado grupo de ensayos, que describen las modificaciones que han sobrellevado las mayordomías, la organización comunitaria para el ceremonial, el sistema de selección de las autoridades religiosas, el tiempo de duración de los oficios sagrados, el ejercicio de las responsabilidades rituales, las festividades de los santos o vírgenes, el sistema de creencias y otras dimensiones de la vida religiosa de las comunidades de migrantes, como reflejo del desplazamiento geográfico, la ausencia de personas que cumplan con los cargos ceremoniales, la carencia de recursos monetarios para sustentar las responsabilidades rituales, o bien como resultado de las prácticas religiosas que los migrantes obran por encima de las fronteras (D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Barabas, 2006; Rodríguez, 2011; Ramírez, 2006; y Martínez, 2007 y 2010).

Debido a la relevancia que tiene este tema para la presente investigación, hemos decidido dedicar dos capítulos para su abordaje, por lo cual el lector encontrará en el capítulo tres, una amplia discusión del surgimiento y desarrollo del sistema de cargos, como categoría de análisis antropológica e histórica. Por su parte, en el capítulo cuatro dedicaremos varias páginas a la discusión de aquellas obras que han atendido a la transnacionalización del sistema de cargos. Pese a la separación de los tópicos en cuestión, en las páginas siguientes, hemos tratado de articular en la medida de lo posible los aportes de la retórica clásica con aquellas reflexiones que emanan de la perspectiva transnacional.

11. METODOLOGÍA

Como en párrafos precedentes precisé, el programa de investigación de los Estudios Transnacionales, abraza entre sus principales postulados una serie de fundaciones intelectuales, cuyas directrices gravitan hacia la edificación de un espacio de diálogo entre los académicos, ya sea para debatir acerca de las similitudes, convergencias o divergencias de las expresiones de la transnacionalidad, ya sea para establecer aquellas tareas (teóricas, empíricas y metodológicas) que requieren ser atendidas para una mejor comprensión y explicación de las realidades transnacionales.

Amén de reconocer la importancia que tiene este menú para la investigación, en los renglones siguientes, me propongo recuperar algunas de las agendas del *transnacionalismo metodológico*, con la esperanza de que su abordaje nos permita sortear el inconveniente que se desprende del *nacionalismo metodológico* y, con ello, la oportunidad de formular algunas herramientas etnográficas para el estudio de la religión en movimiento.

Como el lector recordará, el transnacionalismo metodológico constituye uno de los principales ejes intelectuales de los ET, cuyas proposiciones sugieren la adopción de una serie de “prácticas correctivas”, con la finalidad de superar los deslices metodológicos en los cuales incurren frecuentemente los académicos durante el diseño o la ejecución de sus investigaciones. Por ejemplificar tenemos, la reclasificación de los datos existentes, las evidencias empíricas y las explicaciones histórico-etnográficas, que han sido construidas bajo las unidades geográficas del Estado-nación. Así como la creación de nuevos instrumentos, capaces de generar nuevas observaciones, datos y evidencias, o bien de

colectar y sistematizar distinta clase de información sobre los disímiles fenómenos transnacionales.

Mirado en su totalidad, las recomendaciones arriba anotadas, representan tareas ineludibles durante el proceso de la investigación, pues la mayoría de los datos, historiografías y etnografías existentes, han sido influenciadas por el *nacionalismo metodológico* (Levitt y Khagram, 2008). Es decir, por la tendencia general que prevalece entre las disciplinas científicas, por reconocer al Estado-nación y sus fronteras como un elemento ya dado en el análisis social. O bien a los vínculos de la nación, el Estado y la sociedad, como formas políticas y sociales naturales en el mundo moderno (Glick Schiller y Wimmer, 2003).¹⁶

Contra lo que pueda inferirse, muchos de los datos de las investigaciones, han sido elaborados bajo la experiencia del Estado-nación, o bien son utilizados para realizar comparaciones entre distintas geografías. Empero, estos no fueron diseñados para capturar los flujos, lazos, identidades o conexiones que cruzan, sustituyen, o incluso, transforman otras unidades espaciales (inclusive, al fenómeno y dinámicas dentro de él). Así pues, las investigaciones son forzadas a realizar inferencias basadas en la información de un conjunto de datos nacionales (u otras delimitaciones), que no son precisamente los más

¹⁶ Para Glick Schiller y Wimmer es dable situar tres variantes del nacionalismo metodológico: 1) *Ignorar* o menospreciar la importancia fundamental del nacionalismo para las sociedades modernas. Sin embargo, es frecuente que esta tendencia vaya de la mano de 2) la *naturalización* o el dar por sentado que las fronteras del Estado-nación delimiten y definen la unidad de análisis; y 3) la *limitación territorial* confina el estudio de los procesos sociales a las fronteras políticas y geográficas de un Estado-nación particular. Para los mencionados autores, “las tres variantes pueden intersectarse y reforzarse entre sí, con lo que forman una estructura epistémica coherente, una manera de observar que se refuerza a sí misma cuando analiza y describe el mundo social” (2003:578).

adecuados para explicar de manera clara o simple, a las formas, dinámicas y expresiones de la transnacionalidad (Levitt y Khagram, 2008).

A juzgar por los planteamientos de Khagram y Levitt, es dable contrarrestar a la influencia que ha tenido el nacionalismo metodológico durante las etapas de recolección de la información, construcción de datos y análisis de los mismos, a partir de los derroteros trazados dentro del transnacionalismo metodológico y el desarrollo de ciertas estrategias metodológicas. En cuanto a las consideraciones metodológicas, los autores advierten que la información colectada, requiere ser sistematizada y analizada a partir de distintos niveles, unidades, escalas, estratos y ámbitos de operación, pues sólo a través de la observación de la interacción entre las diferentes categorías empleadas, será posible alcanzar un panorama más amplio de los campos de acción en los cuales participan los sujetos, las organizaciones e instituciones.

Asimismo, se sugiere crear nuevos instrumentos metodológicos y diseñar investigaciones multisituadas, capaces de indagar tanto en la topografía de la vida social de los sujetos que viven la transnacionalidad, como de erigirse más allá de las acostumbradas ecuaciones binarias (terruño/nueva patria, ciudadano/no-ciudadano, primer mundo/tercer mundo, global/local, origen/destino), con las cuales se ha dado cuenta de las complejas realidades transnacionales. Cabe destacar, que a esta última recomendación se adscribe la propuesta metodológica de la presente investigación.

De igual forma, apuntan que en el diseño de las investigaciones, deben considerarse variables como el tiempo, la temporalidad y el espacio en el cual ocurren las relaciones y dinámicas transnacionales (éstas, no pueden ser estudiadas desde un sólo momento en el tiempo, puesto que no involucran eventos sino procesos). Por último, revelan la necesidad

de reexaminar los ciclos de vida, generacionales, de larga duración, los epifenómenos y las categorías cíclicas del análisis temporal.

En un esfuerzo por atender a las sugerencias de las agendas del transnacionalismo metodológico, a continuación pongo a consideración del lector, cinco instrumentos etnográficos multilocales, que podrían servir para el registro de variopintos fenómenos religiosos que suelen ser expresados en el marco de la movilidad espacial. Sea como fuere, con estas herramientas pretendemos sortear el obstáculo del nacionalismo metodológico y, por ende, mapear aquellas experiencias, prácticas y expresiones de la vida religiosa de los sujetos, instituciones y organizaciones, que son conducidas entre los espacios locales, regionales, nacionales y globales.

11.1 *Etnografía multilocal*

En el año de 1995, Georges E. Marcus, publicó en *Annual Review of Anthropology*, una sugestiva propuesta de investigación, cimentada en la construcción de objetos de estudio móviles y múltiplemente situados. Este trabajo reveló que muchos de los procesos culturales y retos empíricos que enfrentamos hoy día en las ciencias sociales, requieren por su complejidad, características contingentes, conexiones y yuxtaposiciones, ser estudiados fuera de los lugares o situaciones locales del método etnográfico convencional. Nótese, que a esta forma emergente de la investigación se le denominó etnografía multilocal.

A nuestro modo de ver, esta modalidad de hacer etnografía fue desarrollada con el propósito de diseñar formas alternativas de investigación, propicias para observar y registrar algunos fenómenos contemporáneos que bajo la etnografía unilocal no era posible

percibir, ya que suele circunscribir a sus objetos y sujetos de estudio a un espacio geográfico en particular. Por el contrario, las etnografías multilocales definen para sí un objeto de estudio que no puede ser abordado etnográficamente si permanece centrado en una sola localidad intensamente investigada. Para lo cual hace uso de una estrategia de investigación “que reconoce los conceptos teóricos sobre lo macro y las narrativas sobre el sistema mundo pero no depende de ellos para delinear la arquitectura contextual en la que están enmarcado los sujetos” (Marcus, 2001:111).

En efecto, dichas estrategias requieren ser diseñadas alrededor de cadenas, sendas, tramas, conjunciones, o yuxtaposiciones de locaciones en las cuales el etnógrafo establece alguna forma de presencia, literal, o física, con una lógica explícita de asociación o conexión entre sitios que de hecho definen el argumento de la etnografía. Así pues, “sus objetos de estudio se definen partiendo de diferentes modalidades o técnicas, éstas pueden entenderse como prácticas de construcción a través (de manera planeada u oportunista) del movimiento y rastreo en diferentes escenarios de un complejo fenómeno cultural dado e inicial de una identidad conceptual, que resulta ser contingente y maleable al momento de rastrearla” (*Ibid.*:118).

Con base en estas premisas, Marcus formuló un conjunto de estrategias de mapeo (seguir: a las personas, los objetos, la vida o biografía, las metáforas, las tramas y el conflicto), con la intención de explicar cómo es posible conducir aquellas investigaciones, que por su naturaleza y complejidad contextual requieren ser diseñadas a partir de “*seguir empíricamente*” el hilo conductor de distintos procesos culturales entre distintas geografías. En donde el etnógrafo pueda desplazarse de manera circunstancial para registrar aquellas conexiones, asociaciones, relaciones y trayectorias inesperadas que surgen como resultado

de rastrear a la circulación de significados, imaginarios, objetos, identidades y formaciones culturales en un tiempo y espacio difuso.

Para algunas disciplinas de las ciencias sociales, el desarrollo de esta clase de herramientas son un sugestivo derrotero de la investigación que merece ser explorado. En consecuencia, en este trabajo serán retomadas como el principal sostén conceptual de nuestras elaboraciones, a fin de esbozar algunas herramientas con las cuales nos sea dable coleccionar información privilegiada sobre aquellas experiencias transnacionales que se desprenden de la relación religión-migración.

Para ello, se propone la construcción de una serie de objetos de estudio móviles, cuya definición se ha establecido por el rastreo de determinadas prácticas, procesos, objetos, instituciones y espacios ceremoniales. De manera particular, me detendré a explorar en la circulación de las prácticas religiosas de los migrantes, las deidades, las organizaciones e instituciones religiosas, los objetos religiosos, así como en ciertas cartografías físicas y simbólicas en las cuales participan los creyentes en movimiento.

11.2 *Seguir a los santos patronos o deidades religiosas*

Este tipo de construcción del espacio multilocal de la investigación, sugiere trazar la circulación de los significados que portan los santos e imágenes sagradas en distintas locaciones. Seguir el hilo conductor de esta clase de objetos de estudio, representa una sugerente herramienta etnográfica para observar y registrar aquellas realidades, procesos, transformaciones y significados, que conlleva el tránsito de tales deidades, así como el

despliegue de singulares prácticas que suelen ser efectuadas por encima de las geografías espaciales.

Si bien dentro de la retórica clásica, no existe referencia alguna que considere “*el seguir a las deidades* de los migrantes” como una potencial herramienta metodológica, ésta en cambio, sí ha profundizado en el rol que cumplen los santos o vírgenes dentro de las comunidades de migrantes (Espinosa, 1997; Smith, 2006; Goldring, 1997). O bien en las transformaciones, conflictos y consecuencias que conlleva su circulación entre México y Estados Unidos (Durand, 2003; D’Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Hirai, 2008; y Odgers, 2008).

Así, por ejemplo, Durand (2003) alude como el traslado de una réplica de la Virgen de San Juan de los Lagos (Jalisco), hacia una capilla católica en San Juan Texas, causó el descontento e indignación de un pastor protestante, quién ante la ausencia de feligreses en su congregación y la intolerancia religiosa de las prácticas católicas realizadas por la comunidad mexicana de migrantes, estrelló una avioneta en el techo de su capilla durante sus festividades, provocando su incendio y destrucción. Ahora bien, lejos de que estas acciones acabaran con la devoción y expresiones de religiosidad de los mexicanos, devino en la construcción de un nuevo santuario. Lo más relevante para la cuestión, es que este hecho fortaleció la fe popular entre la comunidad de feligreses, pues extendió la fama de la virgen entre las comunidades vecinas. De lo cual se desprende “un nuevo modelo de práctica religiosa que retoma cosas del pasado pero no se amarra a la tradición y tiene la fuerza y libertad para iniciar nuevos procesos”, por ejemplo, nuevas tradiciones, espacios de socialización y una identidad texana (2003:174).

Similarmente, D'Aubeterre (2005) muestra como la circulación de alcancías con la imagen en bulto de San Miguel Arcángel (patrono de San Miguel Acuexcomac, Puebla), entre los migrantes que radican en tierras californianas, provocó la reterritorialización del culto a la deidad; la redefinición de las fronteras entre géneros y las generaciones; la revalidación de la pertenencia e identidad al terruño; la conformación de espacios de encuentro, sociabilidad y adscripción al tejido comunitario; la relocalización de la actividad ritual y la diversificación de las manifestaciones ceremoniales, promesas y peticiones al santo.

En el mismo tenor, Rivera (2006) expone cómo la devoción y circulación periódica de Santiago Apóstol (patrono de Chila de la Sal, Puebla) entre los mixtecos poblanos que viven en el terruño de origen y quienes radican en Nueva York, alentó una serie de conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia y, por consiguiente, la reconstrucción de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad. Paralelamente, exhibe los mecanismos que los chilenos han constituido para dirimir sus problemas, negociar su membresía, establecer acuerdos, mantener vínculos, adaptar sus formas y prácticas de religiosidad en espacios transnacionales y redefinir los límites y fronteras de la comunidad.

Por otro lado, Odgers (2008), indica que la veneración de los santos patronos en el ámbito de la migración México-Estados Unidos, forma parte de un complejo dispositivo que permite a los migrantes construir un sentido para las decepciones, las incertidumbres y frustraciones de la vida cotidiana. Asimismo, explica cómo éstas prácticas transnacionales, contribuyen a la revitalización del sentido de comunión; impulsan la construcción de identidades en movimiento; promueven la renegociación de las identidades colectivas; tejen

vínculos, lazos y conexiones entre migrantes y no migrantes; y abren la posibilidad de construir una solución de continuidad entre las diferentes escalas espaciales (el espacio íntimo, el local o multilocal, el regional, el transnacional y el universal) en las que transita la vida diaria de los migrantes.

A su vez, Hirai (2008) relata cómo las replicas de la Virgen de la Asunción (patrona de Jalostotitlán, Jalisco) que circulan entre México y California, han propiciado la construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales entre los jalostotitlenses. De igual forma, registra que éstas prácticas, se han convertido en “una expresión colectiva de la religiosidad y la identidad social arraigada a su terruño” (2008:9), pues son usadas por los migrantes para fortalecer los vínculos comunitarios y emocionales, o bien para reafirmar su pertenencia y membresía hacia Jalostotitlán. Por último, comenta que las acciones que se desarrollan alrededor de una de las vírgenes peregrinas, fueron apropiadas e institucionalizadas por la iglesia católica de Turlock, como “un símbolo [viajero] que crea en los migrantes hispanos católicos, las memorias, recuerdos de las costumbres y tradiciones de sus lugares de origen, vinculadas de manera estrecha con la religión católica, la fe y la identidad social” (2008:24).

Como lo muestran las investigaciones antes referidas, el rastreo de las prácticas religiosas y significados que se desprenden de la circulación de las deidades religiosas entre las comunidades de migrantes, son un excelente pretexto metodológico para recabar información privilegiada sobre las variopintas experiencias ligadas a la negociación de la membresía, pertenencia e identidad de los migrantes. Además, vierten información para el análisis y explicación de las múltiples reconfiguraciones, adaptaciones y expresiones de la transnacionalidad, que desde hace varios años han transformado las geografías sagradas, los

límites de las fronteras físicas y simbólicas de las comunidades, los espacios de socialización religiosa, así como las prácticas y creencias religiosas de las localidades de origen y destino de los migrantes.

11.3 *Seguir a los objetos religiosos*

Esta herramienta propone trazar la circulación de los objetos religiosos (y significados) que portan, usan, remiten o trasladan los migrantes a lo largo de su travesía hacia las localidades de destino, retorno o distintas cartografías de tránsito. Dichos objetos pueden ser las alcancías con las imágenes de los santos, escapularios, crucifijos, amuletos, reliquias, veladoras, figuras ceremoniales, agua bendita, sustancias rituales, medios audiovisuales, estampas bendecidas, así como oraciones impresas a las cuales recurren los creyentes durante su viaje de “ida” o “retorno”.

Cabe destacar, que aunque el estudio del desplazamiento de tales objetos, no ha sido suficientemente documentado dentro de la literatura, algunas referencias de este fenómeno yacen entre las investigaciones que han realizado Odgers (2008), D’Aubeterre (2005), Rivera (2003) y Knauer (2003). Recapitulemos por un momento. Odgers explica que “las imágenes, escapularios e imágenes bendecidas de los Santos Patronos, permiten a los viajeros llevar consigo la representación de la identidad local” (2008:21). Además, menciona que “en el nivel íntimo y personal, el sujeto/creyente eleva plegarias en las que comunica al santo sus anhelos y temores más profundos, viaja con el santo sobre la piel – llevando escapularios o imágenes bendecidas– e invoca a su protector al momento del cruce fronterizo” (Hernández; citado en Odgers, 2008:22).

D'Aubeterre (2005) observa que entre los migrantes de San Miguel Acuexcomac (Puebla), que radican en California y aquellos que viven en el terruño, circulan algunos objetos sagrados, tales como alcancías dedicadas a los santos, en cuyo recorrido van entretejiendo distintas clases de vínculos y relaciones entre los pueblos campesinos de la Sierra de Tentzo y los valles de Cholula y Atlixco.

Los nichos con las pequeñas “imágenes de bultito” son hospedadas durante un año en las localidades receptoras; pasado ese tiempo, las alcancías regresan a sus comunidades de origen con las limosnas recolectas entre los fieles devotos de otros rumbos. Los fondos así reunidos por los santos itinerantes se destinan a obras de mantenimiento de los templos y al financiamiento de las fiestas organizadas en su honor [...] (D'Aubeterre, 2005:26).

Paralelamente, describe que entre los migueleños establecidos en tres condados de California, transitan alcancías con la imagen del santo patrono del pueblo, de lo cual se desprende la creación de espacios de convivencia y encuentro entre parientes y vecinos, así como el desarrollo de rituales, comidas e intercambios de bienes simbólicos, diferenciados por la división sexual de tareas o “cargas” rituales. A la par, reseña que los recursos obtenidos durante el desplazamiento de estos objetos, son empleados para sufragar una parte del coste de la mejora de los templos y la organización de las festividades del terruño. Ahora bien, estas acciones le han permitido construir distintos vínculos con las instituciones religiosas del pueblo y conservar ciertos derechos.

Por otro lado, Rivera (2003) refiere cómo dentro del circuito migratorio transnacional que se ha conformado entre la mixteca poblana y Nueva York, circulan un conjunto de bienes simbólicos o remesas socioculturales (imágenes, narrativas, discursos y bienes). Por

ejemplificar tenemos, las estampas de santos y vírgenes locales, escapularios, velas y agua bendita. Adviértase, que como parte del tránsito de estos objetos se creó un intercambio simbólico de alta movilidad entre los migrantes y no migrantes, favoreciendo al fortalecimiento no sólo del circuito migratorio, sino también de los lazos identitarios. Y, por ende, a la actualización de la pertenencia y ampliación de la concepción de su comunidad.

Casi en los mismos términos, Knauer (2003) reporta que entre los migrantes cubanos que radican en Nueva York y sus familiares en la Habana, se han conformado redes sociales de intercambio de objetos simbólicos (remesas reversas); en donde los agentes del intercambio (incluso ella misma), desempeñan el rol de mensajeros, mediadores o vicarios.¹⁷ Adicionalmente, explica que dentro de estas redes de intercambio, circulan diversos objetos materiales (que son difíciles de conseguir en los Estados Unidos, o bien se cree que son más potentes o eficaces por provenir del terruño), relacionados con las religiones afrocubanas, tales como amuletos, sustancias rituales, tabaco, hierbas, materiales con cierto valor espiritual, tambores miniaturas para los altares, y medios audiovisuales que registran la actuación de distintos tipos de prácticas que se realizan en la comunidad de origen (ceremonias, iniciaciones, trabajos rituales).

Según Knauer, los objetos religiosos que transitan de manera multidireccional entre los migrantes y sus familiares, sirven para satisfacer sus necesidades espirituales; mantener los vínculos transnacionales; reafirmar su pertenencia, identidad y solidaridad más allá de las

¹⁷ Para Knauer (2003:23) llevar o traer remesas –y mandados– entre Cuba y Estados Unidos, se convirtió en una técnica efectiva para trazar los contornos de los campos sociales transnacionales y entender su materialidad. Dicha reflexión, le ayudó a entender que como investigadora, no estaba fuera del proceso que estudiaba.

fronteras; comunicar mensajes que no pueden ser capturados en una breve llamada telefónica o carta; perpetuar ciertas tradiciones; y mantener un estatus a través de los símbolos. Este es el caso de los padrinos o ahijados rituales, los cuales otorgan o reciben el patrocinio económico y espiritual para el desarrollo de varios rituales de iniciación en la Habana, Cuba.

Al igual que Rivera y Knauer, he logrado registrar que los migrantes de Petlalcingo, Puebla, suelen adquirir distinta clase de objetos religiosos, cuando retornan al terruño, a fin de trasladarlos a sus respectivas poblaciones de destino (Distrito Federal, Puebla, Veracruz y Estados Unidos). Tales objetos, corresponden a las imágenes impresas del Señor del Calvario, oraciones en papel, crucifijos, escapularios, agua bendita, milagros (figuras con las representaciones iconográficas de las peticiones al santo), veladoras, flores (usadas como ofrendas rituales) y pedazos de algodón (frotados en las extremidades de esta deidad). Cabe destacar, que estos objetos suelen acompañar a los mixtecos poblanos durante su travesía de retorno a sus localidades de origen y/o destino. Inclusive, son evocados durante el cruce fronterizo, o bien depositados después del viaje, en los pequeños altares que construyen en sus hogares de asentamiento. A decir verdad, esta práctica religiosa constituye un hecho recurrente, inclusive para quienes que no pueden retornar al terruño. Para lo cual solicitan a sus familiares o paisanos, la compra, envío o transporte de aquellos bienes sagrados que les fueran necesarios.

A nuestro modo de ver, estos objetos adquieren la connotación de reliquias al momento de tener contacto físico con el Señor del Calvario. Sucede, en efecto, que conllevan la representación metonímica de esta divinidad, en donde la parte representa al todo, lo inanimado personifica a lo animado. Actúan como sus intermediarios y se les adjudican

poderes para conceder milagros, curar enfermedades o evocar su protección durante el viaje, o bien para solicitar el amparo de los peligros de la vida diaria (durante el tiempo de residencia y/o trabajo fuera del terruño), éxito laboral, vivienda, salud, resguardo contra las autoridades migratorias y/o empleadores.¹⁸

Sea como fuere, estas reliquias tienen la función de establecer un puente de comunicación entre los migrantes y no migrantes. En realidad, se venera y busca la protección del santo a través de tales objetos religiosos, éstos, lo representan simbólicamente, pues son portadores de la “gracia divina” (sinécdoque, una parte representa al todo). Para el autor de estas líneas, el uso, devoción y tránsito de tales objetos, son un medio simbólico (práctico e individual), a través del cual se conectan con el sistema de creencias del terruño. Además, provee una solución de continuidad entre los migrantes y no migrantes, promoviendo la negociación de la pertenencia e identidad comunitaria.

Si algo podemos extraer del material presentado, es que el rastreo de los objetos religiosos que adquieren, solicitan, utilizan, circulan y transportan los migrantes, vierten información valiosa para entender y explicar algunas de las funciones y significados que estos artículos poseen dentro y fuera de su terruño; los vínculos que se construyen a partir de su circulación; y las distintas expresiones de la religiosidad popular de los sujetos en el contexto de la movilidad espacial. Por otro lado, la contingencia de hacer uso de la metáfora de las reliquias, representa otra potencial herramienta para analizar e interpretar las posibles representaciones y significados que concentran tales objetos, los fines que

¹⁸ Para profundizar más sobre el tema de las reliquias religiosas, sus representaciones y funciones en el cristianismo, véase Goody (1999), en particular el capítulo tres.

cumplen dentro del sistema de creencias, las causas de su incorporación, las necesidades que satisfacen y los procesos que se desprenden de su intercambio.

11.4 *Seguir a las festividades, rituales o espacios físicos y simbólicos*

Rastrear o seguir a las distintas celebraciones religiosas, rituales o eventos que llevan a cabo los migrantes en los diversos espacios físicos y lugares simbólicos, define otra forma de construir un terreno multilocal en la investigación etnográfica.¹⁹ Al mismo tiempo, esboza un sugestivo instrumento para penetrar en las expresiones de la religiosidad popular de los migrantes; los procesos de negociación o renovación de su pertenencia, membresía e identidad comunitaria; los conflictos suscitados por la apropiación de las geografías sagradas, los mecanismos generados para resolver las disputas; las maneras de representación de los sujetos como parte de un colectivo; los procesos de reconfiguración y representación de las identidades; y las formas de obtener reconocimiento de los migrantes, como efecto de sus prácticas dentro del aparato ritual de sus respectivas comunidades.

¹⁹ En este trabajo partimos de la conceptualización que lleva a cabo Rivera (2008), sobre la existencia de dos espacios de referencia (el físico y el simbólico) dentro de los cuales los migrantes habitan, desarrollan nuevas prácticas de identidad, construyen o actualizan los vínculos de pertenencia comunitaria, entre otras cuestiones. Según Rivera, las formas de construcción de los lugares simbólicos y la apropiación de los espacios físicos son procesos que permiten a los migrantes reconocerse fuera de sus Estados nacionales y sus localidades particulares de origen, luego representarse a sí mismos como parte de un colectivo, con el objetivo de entender cómo son representadas las comunidades por los migrantes y cómo, en alguna suerte también, son percibidas por los otros (2008:196). Adicionalmente, explica que los espacios físicos y lugares simbólicos en la experiencia de la migración, son producto de las intersecciones de diferentes trayectorias migratorias, de imaginarios, experiencias y capitales diversos; es decir, espacios donde las remesas socioculturales transfiguran prácticas, al mismo tiempo que transforman lugares, luego generan procesos de identificación con referencia local, pero en una nueva configuración de escenarios y productos culturales (2008:197-198).

Como después se verá con detenimiento, tales procesos y otras dinámicas que emanan de la participación de los migrantes en distintas cartografías sagradas, han cobrado amplia relevancia dentro del campo de la investigación que examina la relación entre la religión y la migración (Goldring, 1997; Smith, 2006; Rivera, 2006 y 2008; Odgers, 2002 y 2008; Odgers y Rivera, 2007; Espinosa, 1997; Martínez, 2006).

Así, por ejemplo, Goldring (1997) apunta que las fiestas religiosas constituyen una de las principales formas por las cuales se genera un sentido de identidad dentro de las comunidades transnacionales. Por tanto, que son un espacio privilegiado (físico y social), en donde migrantes y no migrantes, pueden alternar y renovar lazos durante el tiempo que conviven o comparten experiencias en el terruño. En última instancia, afirma que la inversión que los migrantes realizan en las festividades y proyectos comunitarios, posee la función de reforzar el sentido de pertenencia entre quienes se “quedan” o “salen” de su comunidad.

Espinosa (1997) por su parte, destaca que el retorno masivo de los migrantes transnacionales durante las fiestas patronales o religiosas, representa un evento social que se ha convertido en una gran tradición en México, así como en otros países latinos que registran una intensa migración transnacional. De hecho,

[...] las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población que se queda en el pueblo, y los que han salido en busca de una mejor vida a otros lugares. Y en donde el retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, buscar o pedir la mano de una novia, consumir un matrimonio, comprar propiedades o hacer tratadas en dólares, también permite a los migrantes

reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y, sobre todo, negociar su inclusión anual al lugar en donde nació (Espinosa, 1997:7).

De la misma forma, advierte que la reincorporación de los migrantes a sus comunidades de origen, mediante su participación en las festividades, constituye un proceso que no ha estado exento de tensiones sociales y fuertes conflictos culturales, “sobre todo si hay sectores en la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con la capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos o culturales” (*Ibid.*: 8-9). Ante estas circunstancias, la Iglesia Católica ha tenido que promover entre algunas de sus Diócesis mexicanas, la creación de ciertos rituales de purificación espiritual, dentro del calendario de las fiestas patronales de sus parroquias en el occidente de México, a fin de que los migrantes que retornan de los Estados Unidos, comuniquen sus valores y visiones de la realidad; se reintegren nuevamente al terruño; reafirmen su identidad local; negocien su pertenencia a su comunidad y, por ende, se diluyan las tensiones socioculturales que ha provocado la migración.

Bajo el seguimiento de varias disyuntivas suscitadas en ciertos rituales de Petlalcingo, Puebla, Martínez (2006) plantea que las fiestas religiosas en las que participan los migrantes y otros sectores del terruño, pueden ser conceptualizadas como campos de poder, pues en su interior es dable identificar no sólo relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, sino también heterogéneos conflictos y disputas entre diversos agentes sociales, quiénes se enfrentan con diversos capitales y fines diferenciados, a fin de conservar o transformar su estructura, dominar el campo, obtener distintas clases de capitales (simbólico, político y social), y negociar su pertenencia local. A su vez, desvela que los

migrantes y no migrantes, gracias a su participación en los rituales del Señor del Calvario, suelen resolver algunos de sus principales conflictos; negociar su pertenencia local; construir alianzas diversas; generar mecanismos de resistencia o impugnación contra el campo de poder edificado; reintegrarse al grupo social y reconfigurar su identidad social.

Rivera (2005) por su parte, plantea que las celebraciones, rituales y prácticas de religiosidad católica, que llevan a cabo los mexicanos en el contexto de la migración transnacional, representan espacios públicos para el aprendizaje colectivo, el empoderamiento y el desarrollo de otras formas de membresía y pertenencia. De hecho, para la autora, las prácticas religiosas que los migrantes efectúan en tales espacios, les permiten reafirmarse étnica y nacionalmente; apropiarse de mecanismos de integración/incorporación dentro de la sociedad americana; y crear nuevas formas de doble pertenencia y membresía, que apuntan hacia ciertas expresiones de una ciudadanía postnacional.

Similarmente, Rivera (2008) expone que los sitios de reunión y encuentro como las celebraciones en general (familiares, vecinales y religiosas) vinculan a los migrantes con sus lugares de origen y espacios simbólicos. Además, promueven la creolización de los imaginarios, la emergencia de nuevas prácticas de la identidad y la generación de pertenencias en diferentes niveles y significaciones.

Por otra parte, Smith (2006) manifiesta que los rituales religiosos y promesas que los ticuanenses (segunda generación) llevan a cabo entre México y Estados Unidos, tienen la función de salvar las divisiones que se han generado entre padres e hijos, así como promover la identidad y la pertenencia comunitaria en ambos lados de las fronteras. En este sentido, correr una Antorcha de Brooklyn hasta Manhattan (ritual de reincorporación en

forma de peregrinación, en honor al Padre Jesús, patrono de Ticuani) “demuestra la propia autenticidad como ticuanense y pude contribuir de manera positiva a redefinir la mexicanidad como una identidad étnica y no racial, asociada con el éxito educativo y laboral” (2006:196). Asimismo, crea un contexto compartido entre los jóvenes de la segunda generación y sus padres, cuyas vidas están atravesadas por líneas generacionales, de nacimiento, educativas y culturales. Según Smith, la “experiencia encarnada” de estos y otros rituales, “produce sentimientos físicos y emocionales que los padres y los hijos pueden compartir y, más tarde recordar, y que no requiere que se hable explícitamente de las cosas que los dividen” (2006:196). Además, suscita un espacio en el cual los jóvenes tienen la posibilidad de negociar su identidad étnica, “sentirse más cerca de Dios”, transnacionalizar su adolescencia, “alentar el amor” por las tradiciones del terruño, fortalecer su individuación adolescente y la comprensión recíproca entre padres e hijos.

Por otro lado, Odgers (2002) muestra que la veneración a los santos patronos en sus festividades religiosas, sirve no sólo para integrar entre sí a los migrantes, a través de una referencia religiosa, sino también para recrear un vínculo con la comunidad de origen, reactivar los lazos comunitarios entre los que se van y permanecen en el terruño y recrear identidades particulares dentro del universo del “catolicismo a la mexicana”. Posteriormente, Odgers (2008) reitera la importancia que tienen las fiestas (y devoción a los santos patronos) para las comunidades mexicanas de migrantes, pues permiten renegociar las identidades en torno a las deidades, una vez que la referencia al espacio local ya no permite integrar a quienes han dejado el terruño, y construir una solución de continuidad entre los distintos niveles en los cuales transita la vida cotidiana de los creyentes (personal, local, regional, transnacional). Por último, sugiere que las festividades personifican un

contexto privilegiado para la conformación y eventual resolución de conflictos entre los migrantes y no migrantes.

Odgers y Rivera (2007) por su parte, apuntan que las celebraciones religiosas realizadas por los migrantes en sus respectivas comunidades de destino, ceden la posibilidad de construir nuevos vínculos con los paisanos en el exilio. Asimismo, comentan que la participación de los migrantes en las celebraciones que se realizan en sus localidades de origen (ya sea una participación “virtual” por el envío de dólares y “promesas” o la celebración simultánea del festejo en el lugar de destino), construye puentes y reaviva identidades con quienes quedaron atrás.

A riesgo de simplificar, los estudios hasta aquí aludidos, confirman que seguir el hilo conductor de las cartografías ceremoniales en las cuales concurren los creyentes en movimiento, representa un innegable instrumento metodológico a partir del cual es dable rastrear no sólo las dinámicas que la migración y las prácticas religiosas de los migrantes han traído consigo por encima de las fronteras, sino también para examinar cómo se han transformado ya sea los espacios físicos y simbólicos en los cuales éstos transitan y viven (local, regional, nacional, multilocal y transnacional), ya sea sus prácticas, tradiciones, expresiones de la religiosidad popular y sistema de creencias.

11.5 Seguir a las instituciones eclesíásticas, o bien a las organizaciones religiosas

Esta técnica construye un terreno multilocal en la investigación etnográfica, a partir del seguimiento de las organizaciones comunitarias, agrupaciones religiosas, comités de paisanos, instituciones eclesíásticas y asociaciones del pueblo, que han sido conformadas

en el contexto de la movilidad espacial, con el fin de coadyuvar a la organización y financiamiento de las festividades de sus localidades de origen; participar en múltiples rituales en ambos lados de las fronteras; apoyar con recursos monetarios para proyectos en beneficio de ciertos espacios sagrados; desarrollar formas alternativas de incorporación, participación y organización política o religiosa en las sociedades de origen o destino; expresar su doble membresía o pertenencia; dirimir algunos de los conflictos y diferencias que existen entre migrantes y no migrantes; entre otras cuestiones.

Ciertamente, los procesos adyacentes al surgimiento de tales organizaciones, el desarrollo de sus prácticas y los resultados que se desprenden de las mismas, han despertado el interés, en los últimos decenios de algunos de los seguidores de la perspectiva transnacional (Espinosa, 1997; Rivera, 2005 y 2006; Levitt, 2001b y 2002b; Odgers y Rivera, 2007).

Así, por ejemplo, Rivera (2005) describe cómo las prácticas de religiosidad popular que algunas agrupaciones de mexicanos efectúan dentro de la esfera religiosa en los Estados Unidos (auspiciadas por la Iglesia Católica), son el principal medio por el cual han podido desarrollar ciertas habilidades cívicas y formas de participación política al interior de la sociedad norteamericana; esto, mediante el ejercicio de específicas membresías de pertenencia y determinados modos de incorporación en las parroquias católicas de algunos barrios de la Unión Americana. Para la autora, estas maneras de intervención, funcionan no sólo como canales de información política, sino también como una forma más amplia de incorporación en la vida de la sociedad norteamericana, la cual trasciende tanto al campo religioso como a la participación político-electoral.

A la par, advierte que algunas instituciones eclesiásticas, como la Iglesia Católica en México y Estados Unidos, han tenido que transformar sus estructuras institucionales de organización, operación, asociación, celebración y prácticas rituales en ambos lados de las fronteras (parroquias y diócesis), o bien incorporar nuevos servicios y promover ciertas iniciativas gubernamentales para satisfacer las necesidades básicas de los migrantes, y mantener su filiación religiosa en distintos espacios geográficos. Por último, denota que en el caso de los migrantes mexicanos, la Iglesia Católica continúa jugando un papel fundamental en su proceso de asimilación y la preservación de su etnicidad e identidad católica.

En otro texto, Rivera (2006: 54-55) explica que las instituciones religiosas y sus prácticas de religiosidad transnacional, no sólo posibilitan la participación de los inmigrantes en las sociedades receptoras, sino también, éstas sirven como potenciales herramientas transformadoras, pues impulsan la conformación de “organizaciones intermedias” entre los niveles macro y microsociales, cuya existencia promueve tanto la socialización de ciertos problemas de la realidad cotidiana de las comunidades de los migrantes, como nuevos contenidos sociales a los rituales religiosos. Los cuales son empleados para resignificar las concepciones sobre sus respectivas comunidades en el contexto de las disputas por el espacio y la pertenencia.

Levitt (2001b) por su parte, admite que las instituciones religiosas representan espacios en donde los migrantes pueden expresar su doble pertenencia o membresía. Por tanto, que motivan a los sujetos a ser miembros de distintas organizaciones, cuya conformación responde a sus respectivas comunidades de origen y destino. Para la autora, los lazos transfronterizos entre aquellas agrupaciones, permiten a los migrantes transitar más

fácilmente entre tales locaciones, así como negociar su pertenencia comunitaria en ambos lados de las fronteras. Asimismo, afirma que los no-migrantes también suelen ser influenciados de una u otra forma, por las acciones que emprenden las organizaciones religiosas. Por tanto, que las ideas y las prácticas que los migrantes desarrollan, no sólo infunden nuevas características dentro de la esfera religiosa de sus localidades de establecimiento, sino también transforman las prácticas religiosas de las comunidades de origen. Para la autora, tales procesos impulsan la expresión de una doble membresía entre ambas arenas religiosas, cuya expresión permite la incorporación de los migrantes y no migrantes, dentro de instituciones religiosas transnacionales; esto, mediante la articulación de discursos, la planeación de iniciativas y la organización de movimientos sociales que fomentan la conformación de comunidades religiosas globales.

En otra investigación, Levitt (2002a) advierte que las prácticas religiosas transnacionales no sólo se llevan a cabo de manera individual en escenarios informales (en donde se combinan elementos religiosos individuales con prácticas populares), sino también una parte importante de la vida religiosa transnacional, transcurre dentro del contexto organizacional. Pues gran parte de las prácticas que se desarrollan dentro de las comunidades, suelen ser conducidas por algunas instituciones religiosas (Iglesias, congregaciones hermanas, organizaciones de migrantes, etc.), cuya estructura remite a distintos espacios geográficos.

A partir de la información de campo recabada en torno a ciertas instituciones religiosas, la mencionada autora, propone que cuando menos en el contexto que ella ha estudiado, existen tres posibles modelos de organización religiosa transnacional, creados por la migración: la Iglesia Católica; las Iglesias Protestantes con afiliaciones religiosas entre

Estados Unidos y América Latina; y las agrupaciones de los Hindúes Guajarati (originarias del distrito de Baroda en la India) establecidas en la Unión Americana.

Sobre la Iglesia Católica, la autora menciona que algunos movimientos religiosos transnacionales de Irlanda, República Dominicana y Brasil, han alentado tanto la creación de parroquias católicas, como la circulación de los feligreses entre sus países de origen y Estados Unidos. De hecho, estos grupos de migrantes han constituido y extendido un sistema religioso global, que no sólo permite la expresión de una membresía y pertenencia religiosa simultánea por encima del Estado-nación, sino también el despliegue de algunas actividades religiosas transfronterizas; la transformación de ciertas creencias en ambos lados de las fronteras; la consolidación de prácticas religiosas pan-étnicas; la difusión de una ideología católica universal; y la integración de los migrantes y no-migrantes dentro de redes institucionales, las cuales son usadas para el desarrollo de determinadas prácticas de activismo político.

Al igual que la Iglesia Católica, las Iglesias Protestantes han construido lazos y relaciones organizacionales de tipo transnacional entre Estados Unidos y América Latina. Empero, menos jerarquizadas, más flexibles y sin reglas preestablecidas, bajo formas de organización descentralizadas de sus estructuras institucionales. Este es el caso de las asociaciones religiosas de los migrantes brasileños que viven en Boston. Ahora bien, estas iglesias y sus feligreses, han densificado y extendido sus relaciones y prácticas religiosas más allá del espacio territorial. En algunos casos, edificando instituciones globales, en otros más, creando nuevas conexiones transnacionales.

A diferencia del caso católico, las Iglesias Protestantes conducen distinta clase de negociaciones sobre sus formas de organización, el ejercicio de su autoridad y el desarrollo

de sus rituales. En efecto, tales negociaciones se erigen sobre un conjunto de asociaciones contingentes, que suelen cambiar todo el tiempo. A decir verdad, funcionan como una estructura comunitaria descentralizada y flexible; empero, vinculadas con redes transnacionales que proveen a sus feligreses de una serie de servicios y beneficios.

Finalmente, la experiencia de los Hindúes Gujarati provenientes del distrito de Baroda en la India, constituye el tercer modelo de organizaciones religiosas transnacionales. En cuanto a estas agrupaciones, la autora reseña como ante la carencia de congregaciones y espacios religiosos en los cuales desarrollar sus prácticas y creencias, los migrantes hindúes han tenido que crear sus propias asociaciones en tierras norteamericanas, bajo la dirección, apoyo, supervisión y los recursos de los líderes e instituciones religiosas de sus comunidades de origen. Dichos vínculos y conexiones han impulsado la creación de organizaciones hindúes transnacionales, cuyos modelos de organización y sistema de creencias corresponden a los establecidos en la India. Además, estos han reforzado los lazos entre los miembros de su país de origen, a expensas de fomentar la integración social a sus sociedades de destino.

Por tomar otro ejemplo, Espinosa (1997) refiere como ante la migración transnacional, la Iglesia Católica se ha visto obligada a instituir entre sus Diócesis del occidente de México, un plan pastoral dirigido a los migrantes para hacer frente a los cambios sociales y culturales que este fenómeno ha provocado entre algunas comunidades mexicanas (desintegración familiar, pérdida de valores morales, renuncia a la religión católica, aumento del nivel de consumo de alcohol y drogas, surgimiento de un mercado negro de dólares, y el abandono de la familia). Frente a estas problemáticas, la Iglesia Católica creó algunos dispositivos pastorales (rituales de purificación), a fin de promover la cohesión

comunitaria entre migrantes y no migrantes; suturar las grietas provocadas por la migración transnacional; evitar la pérdida de la fe católica; reafirmar su poder de integración social y control que tienen sobre las almas y los bienes de salvación; y apropiarse del saber y las experiencias de los migrantes para reinterpretar en términos religiosos los eventos ligados a su odisea migratoria.

Si volvemos la mirada a los textos antes citados, constataremos que seguir empíricamente a las instituciones eclesásticas y asociaciones religiosas de los migrantes, traza una eficaz herramienta de investigación, capaz de coleccionar información etnográfica sobre un cúmulo de procesos (religiosos, políticos y culturales), que no sólo han transformado el espacio local, regional y multilocal de los creyentes, sino también las estructuras, modos de operación, prácticas rituales, sistema de creencias, formas de participación y modelos organizativos de las propias instituciones y sus respectivas congregaciones.

Paralelamente, el uso de esta estrategia multilocal provee información medular para registrar y entender: el rol que cumplen las organizaciones e instituciones en el proceso de reintegración de los migrantes a sus respectivas parroquias, vecindarios y comunidades de origen y destino; el proceso de asimilación y preservación de su etnicidad e identidad; los nuevos contenidos sociales, culturales y simbólicos que se infunden dentro de los rituales, así como las funciones que éstos cumplen en las comunidades migrantes; el desarrollo de formas de participación social y política en distintas locaciones; la integración de los migrantes y no-migrantes dentro de redes institucionales supranacionales; la creación de sistemas religiosos globales y la difusión de ideologías universales; el despliegue y

consolidación de ciertas actividades religiosas transfronterizas y pan-étnicas; y la expresión de membresías y pertenencias religiosas simultáneas por encima del Estado-nación.

11.6 *Seguir a las prácticas religiosas*

Otra forma de construir una estrategia de investigación etnográfica multilocal en el contexto de la religión y la migración, es, a partir del rastreo de la circulación de las prácticas religiosas que realizan los sujetos, las agrupaciones de migrantes, así como las instituciones eclesiásticas, entre distintos campos sociales, espacios simbólicos, físicos, multilocales y transfronterizos.

Como se reseñó con anterioridad, desde hace dos décadas el estudio del papel que tienen las prácticas religiosas en el marco de la migración México-Estados Unidos, ha sido uno de los tópicos mayormente estudiados dentro de la perspectiva de la religión transnacional. Por añadidura, es posible encontrar un vasto número de estudios de caso, etnografías, ensayos o investigaciones, que se ocupan de las funciones que éstas cumplen, ya sea para los creyentes en movimiento y sus agrupaciones, ya sea dentro de los campos sociales en los cuales son escenificadas (Espinosa, 1997; Rivera, 2005, 2006 y 2008; Levitt, 2001ab; 2002ab y 2006; Odgers, 2002, 2006, 2008 y 2009; Odgers y Rivera, 2007; Hirai, 2008).

Si el lector auscultará nuevamente, aquellos apartados que hacen alusión al tema en cuestión, habrá de constatar que el rastreo de las prácticas religiosas, es, por sí misma una eficaz estrategia, cuya adscripción permite observar *in situ* aquellas dinámicas religiosas que suelen traspasar las fronteras espaciales, transformar la cartografía sagrada de los sujetos, redefinir los límites geográficos y simbólicos de las comunidades, modificar

algunos de los procesos organizativos de las instituciones religiosas, adecuar el sistema de creencias y expresión de la religiosidad a la experiencia de vida de los migrantes, o bien resignificar los referentes sagrados de los individuos en el espacio social transnacional.

Por si fuera poco, esta herramienta también adquiere validez para el rastreo de aquellos procesos de socialización de los migrantes que influyen en: su redefinición identitaria; las nuevas formas de relación, alianzas y redes de solidaridad que se construyen entre quienes migran y permanecen en el terruño; la transformación recíproca de las formas de la religiosidad entre las comunidades migrantes; la resolución de conflictos y negociaciones por el espacio y la pertenencia; la configuración de una ciudadanía religiosa posnacional y la transformación de las concepciones relativas a la membresía; el desarrollo de ciertas habilidades cívicas y formas de participación, que son usadas por los migrantes para alcanzar algunos derechos ciudadanos y concretar determinadas acciones dentro del espacio (público, político y cultural) de sus localidades de origen o destino.

A nuestro modo de ver, las estrategias de mapeo hasta aquí delineadas, lejos de cumplir sólo con la función de mapear la información que requiere la presente investigación, son una poderosa guía metodológica para ir en la variedad de fenómenos que están asociados con la religión y la migración, allende de las categorías que circunscriben la mirada del etnógrafo a los confines de sus tradicionales unidades de estudio. Más, en su conjunto, la información que emane de su desarrollo podría ser el sostén para iniciar un análisis comparativo, en donde sean desveladas las regularidades, similitudes o divergencias de un cúmulo de experiencias religiosas en movimiento. Lo anterior, además de coadyuvar a la expansión y fortalecimiento del presente campo de estudios, nos daría la

oportunidad de crear nuevos conceptos o metodologías que hicieran frente a la compleja realidad observada.

CAPÍTULO 2

GENERALIDADES SOBRE DE PETLALCINGO, PUEBLA

1. INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo, el lector podrá encontrar una descripción general del municipio y la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla. Para dicha labor, hemos decidido llevar a la luz algunas de las principales referencias geográficas, estadísticas, históricas, económicas, demográficas y etnográficas que conocemos sobre ambas geografías. Así pues, en el primer apartado, nos daremos a la tarea de localizar geográfica y políticamente, tanto al municipio de Petlalcingo como a su cabecera municipal. En el segundo, presentaremos algunos de los antecedentes históricos más significativos de la zona en estudio. En el tercero, nos ocuparemos de los aspectos centrales de la tenencia de la tierra. En la cuarta sección, indagaremos en algunos aspectos de la producción agrícola y pecuaria. En el siguiente apartado, exploraremos en otras actividades económicas, que suelen desarrollar los petlalcinguenses para su sobrevivencia doméstica. En última instancia, volvemos la mirada a las investigaciones de Nava (2000); Nava y Oropeza (1999); y Nava y Marroni (2003), a fin de realizar una caracterización y periodización histórica de la migración interna e internacional del municipio en cuestión. Al mismo tiempo, se expondrán algunos aspectos valiosos relativos al empleo y la mano de obra.

2. UBICACIÓN GEOGRÁFICA Y POLÍTICA Y OTRAS GENERALIDADES

Diremos en un principio, que el municipio de Petlalcingo se encuentra ubicado al Sur del Estado de Puebla, dentro de la región ecológica y cultural conocida como la Mixteca, la cual abarca porciones de los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero. Ahora bien, dentro de la Mixteca Poblana, sus coordenadas geográficas se localizan entre los paralelos 17° 58' y 18° 10' de latitud norte; y meridianos 97° 49' y 98° 01' de longitud oeste (figura 1); cuya altitud oscila entre 1200 y 2000 msnm (INEGI, 2009).

En el marco de estos ejes, colinda al norte con los municipios de Acatlán de Osorio, San Jerónimo Xayacatlán y el estado de Oaxaca; al este con el estado de Oaxaca y el municipio de Chila; al sur con el municipio de Chila, el estado de Oaxaca y el municipio de San Pedro Yeloixtlahuaca; al oeste con los municipios de San Pedro Yeloixtlahuaca y Acatlán (figura 2) (INEGI, 2009).

Nótese, que este municipio está conformado por 28 localidades, entre las cuales destacan Petlalcingo, La Providencia, El Mezquital, El Ídolo, Santa Ana Tepejillo, El Rosario Micaltepec, Guadalupe o Sección Sexta, Santa Gertrudis Salitrillo, San Antonio Tierra Colorada, Ejido San Antonio Tierra Colorada, El Limón, Santa Cruz Texcalapa, Texcalapa de Juárez y San José Texcalapa.

En cuanto a su extensión territorial, tenemos que dicho municipio posee una superficie de 155,63 kilómetros cuadrados, que representa el 0.68% de la superficie total del estado (INEGI, 2009). Aún más, pertenece a la región socioeconómica VI Izúcar de Matamoros. Y su población total es de 9,382 habitantes, de los cuales 4,356 son hombres y 5,026 son

mujeres (INEGI, 2010). Además, presenta un grado Alto de marginación (CONAPO, 2005).

Aparte de esto, el municipio tiene un clima semicálido subhúmedo con lluvias en verano (52%) y cálido subhúmedo con lluvias en verano (48%), cuyas precipitaciones oscilan entre 700-900 mm al año (INEGI, 2009), con períodos de sequía y heladas, severos problemas de erosión y pérdida de fertilidad del suelo, y un promedio de 4 ha por familia (Nava y Marroni, 2003).

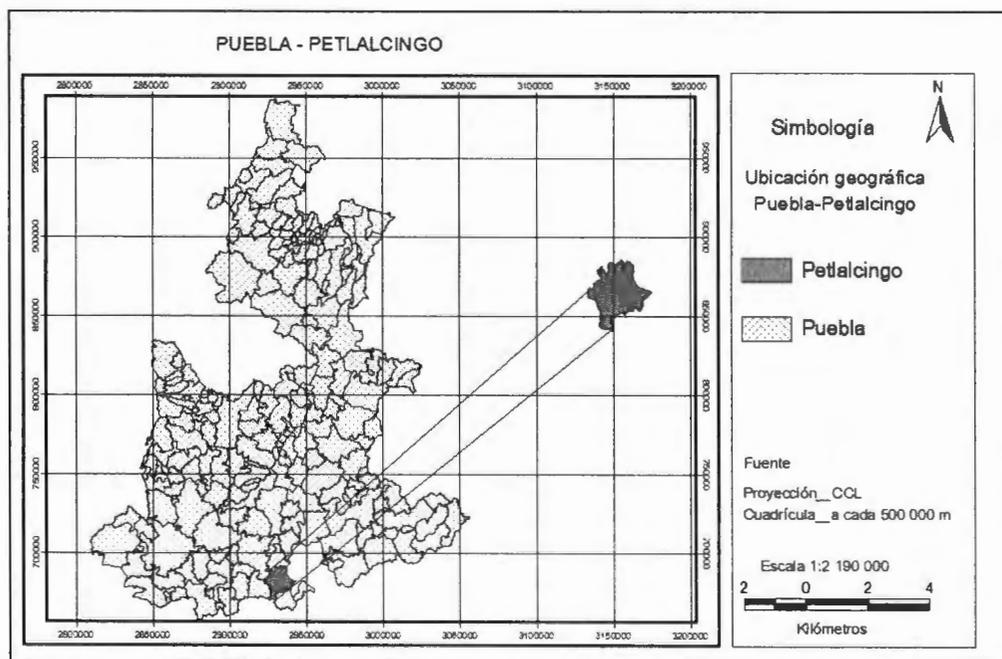
Referente al *uso de suelo y vegetación*, tenemos que el 30% del total del mismo, se emplea para la agricultura; el 1% es zona urbana; el 37% es selva; 18% es pastizal; el 11% es matorral; el 2% incumbe al bosque; y el 1% es área sin vegetación. En cambio, con respecto al *uso potencial de la tierra*, observamos que el 23% continúa siendo para la agricultura mecanizada; el 77% no es apta para la agricultura; el 23% se utiliza para el establecimiento de praderas cultivadas con maquinaria agrícola; el 1% para la explotación de la vegetación de pastizal; el 51% para el aprovechamiento de la vegetación natural diferente del pastizal; el 20% para el aprovechamiento de la vegetación natural, únicamente por el ganado caprino; finalmente, y el 5% no es apta para uso pecuario (INEGI, 2009).

En cuanto a su jurisdicción religiosa, observamos que Petlalcingo pertenece a la Diócesis de Huajuapán de León, cuyo actual obispo es el Monseñor Teodoro Enrique Pino Miranda. Mientras tanto, llama la atención que 8,940 personas son católicas, 272 pertenecen a religiones protestantes, 5 se adscriben a otras religiones y 71 no tienen religión alguna (INEGI, 2010).

La cabecera municipal, por su parte, es la población más grande de todo el municipio. Geográficamente, se sitúa entre las coordenadas 18° 5' LN y 97° 55' LW; con una altitud de

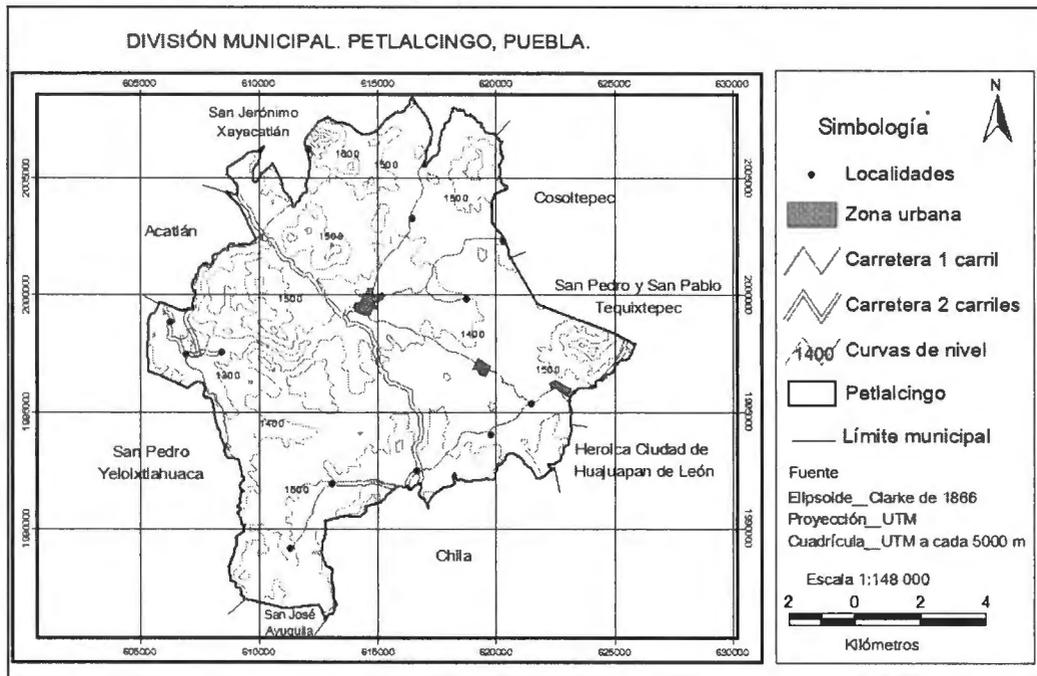
1,360 msnm (INEGI, 2009). Por tomar otras georeferencias, esta entidad se localiza aproximadamente en el Km. 327 de la carretera Federal Panamericana México-Oaxaca; a 21 Km. de Acatlán de Osorio, y a 42 km. de Huajuapán de León, Oaxaca. Sea como fuere, los pobladores se comunican con esta carretera federal a través de un camino pavimentado (1 km.). Desde luego, existe transporte público que va del centro del pueblo hacia Acatlán de Osorio. Además, en la carretera federal hay una parada de transporte público en donde se pueden abordar autobuses que van hacia la ciudad de México, Puebla, Huajuapán de León y Oaxaca.

Finalmente, según el *Conteo de Población y Vivienda*, esta localidad cuenta con 2,621 habitantes, de los cuales 1,778 son hombres y 1,443 son mujeres. De este total, 2527 son católicos, 25 pertenecen a religiones protestantes, 5 se adscriben a otras religiones y 42 no profesan religión alguna (INEGI, 2010).



Fuente: Mapa de División Geostadística del Estado de Puebla (INEGI, 2005), Información Topográfica Digital. Escala 1:500,000.

Figura 1. Localización geográfica de Petlalcingo, Puebla.



Fuente: Marco Geoestadístico Municipal (INEGI, 2005),
 Información Topográfica Digital. Escala 1:250,000.

Figura 2. Áreas colindantes al municipio de Petlalcingo, Puebla.

3. ANTECEDENTES HISTÓRICOS Y OTROS ASPECTOS SOCIOECONÓMICOS

El municipio de Petlalcingo, Puebla fue fundado por grupos mixtecos en tiempos prehispánicos, su nombre proviene de las dicciones náhuatl “petlal”, estera o petate; “izintli”, expresión de diminutivo, y “co” posposición que indica en. De ahí, que el vocablo nahuatl “Petlalcingo” se traduzca como “en la esterita” “en las esteras finas” o “en el lugar de petates finos” (Ramírez, 1995; y Acosta y Garzón, 2007).

Sin embargo, su nombre en mixteco era “Muyui”, que quiere decir “donde se trabaja la palma”. A la llegada de los españoles ya existía este asentamiento indígena, pero la población se encontraba en otro lugar: un cerro situado en el suroeste del municipio

conocido como “Petlalcingo Viejo”; espacio geográfico abandonado hoy día (Nava y Oropeza, 1999).

En este sitio se han encontrado restos de construcciones arqueológicas y objetos diversos (cerámica, tepalcates, ídolos, utensilios, etc.). En la actualidad, la localidad está situada en un pequeño valle protegido por cerros. Algunas leyendas hacen referencia a que el pueblo era antiguamente conocido como “Petlalcingo de la Laguna”, dado que se asentó en una antigua laguna, que a causa de inundaciones provocadas por una gran tromba que cayó en el cerro de Tacoyo y el de Yucunandé, se desbordó y escapó por el “Cañón de la Piedra Lisa”, quedando seco el terreno (Nava y Oropeza, 1999).

Ahora bien, la actual Sociedad de Bienes Comunales (SBC) es considerada la agrupación más antigua de la comunidad (fundadora del pueblo). Durante la época colonial, sus miembros trabajaban como peones del cacique de la región. No sería hasta 1836 cuando el pueblo pudo comprar sus primeras tierras al cacique de la región Sabino Aja. Empero, no fue hasta 1969 cuando esta agrupación lograría legalizarse como Sociedad de Bienes Comunales. Actualmente, cuenta con aproximadamente 455 miembros, cuya dotación promedio es de 4 ha.²⁰

Cabe mencionar, que su dotación total de tierras es una de las más extensas del municipio (4,134 has.), que incluyen tierra de temporal, de riego y de monte de uso común.²¹ En ellas, se practica por lo regular una agricultura de subsistencia (dedicada casi en su totalidad al autoconsumo y venta de pequeños excedentes productivos), siendo los

²⁰ Censo de la Sociedad de Bienes Comunales (2007), ante el Registro Agrario Nacional.

²¹ Departamento de Asuntos Agrarios y Colonización. Proyecto de reconocimiento y titulación de Bienes Comunales. Aprobado por el cuerpo consultivo agrario, en sesión del 22 de noviembre de 1968.

cultivos principales de temporal la asociación de maíz-frijol-calabaza y el cacahuete, destinados en su mayoría al mercado. Sin embargo, existen también terrenos de riego comunales y privados, en los cuales se siembran usualmente cultivos comerciales, como caña y hortalizas (jícama, tomate, rábano, cilantro cebolla, calabacita) (*Ibid.*).

En términos generales, las condiciones para la producción (clima, suelo, agua, recursos económicos) son adversas. El clima es extremoso y seco, concentrándose las lluvias en verano (junio-septiembre) y fuertes y prolongados períodos de sequía durante el resto del año. Aún más, las fuentes permanentes de abastecimiento de agua son escasas y tienden a agotarse progresivamente. Junto a este problema, advertimos que en los alrededores de la comunidad (terrenos de monte y parcelas de cultivo) se observa un gran deterioro de los recursos naturales. Por tal motivo, las condiciones económicas de los pobladores son bastante precarias y existen fuertes flujos de emigración hacia otras zonas del país y Estados Unidos, sobre todo por parte de jóvenes, dicha emigración ocurre de manera esporádica, temporal o definitiva, y un gran porcentaje de los migrantes envían remesas de dinero a la comunidad que resultan de gran importancia para la economía del poblado (*Ibid.*).

Con respecto a la estructura socioeconómica de la comunidad, encontramos que el ingreso familiar se obtiene a partir de una mezcla de múltiples actividades y prácticas diversas, entre ellas, la agricultura, la venta de mano de obra, la elaboración de artesanías (tejido de artículos de palma), la venta animales de traspatio, cacería, comercio ambulante, ganadería, recolección de plantas silvestres y remesas de los migrantes (*Ibid.*).

En la actualidad, la cabecera municipal está compuesta por los barrios de Santo Niño de Atocha del Centro y Ayuquila, La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San

Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San Isidrito y Guadalupe. En el barrio de La Desviación, parte de San José y San Isidro habitan principalmente los ejidatarios; en los barrios de San Rafael y parte de El Carmen (centro de la comunidad) viven propietarios privados y algunos habitantes sin tierra que no se dedican a las actividades agrícolas. En el resto de los barrios, se hallan en su mayoría comuneros.

En última instancia, el origen de la comunidad en estudio se remonta a tiempos prehispánicos, en particular a la cultura mixteca, no obstante, en nuestros días, ya no se habla ninguna lengua indígena en la cabecera municipal, aunque la combinación de ciertos elementos precolombinos con determinados procesos de la época Colonial y distintas etapas históricas, han configurado un sistema ritual sumamente complejo y vasto, conformado por más de 31 mayordomías, 28 hermandades, 8 asociaciones religiosas y 4 comités de migrantes, cuya participación en el ciclo festivo de la cabecera municipal, ha impulsado la transnacionalización de determinados ámbitos religiosos dentro y fuera del terruño. Sobre este tema volveremos en capítulos siguientes.

4. TENENCIA DE LA TIERRA

En la cabecera municipal de Petlalcingo, es dable observar cuatro instituciones agrícolas, cuyas reglas, estatutos y dinámicas propias establecen los mecanismos centrales a través de los cuales se pueden heredar, adquirir, comprar o comercializar tierras en la cabecera municipal: la Sociedad de Bienes Comunales, dos agrupaciones de ejidatarios y una organización de pequeños propietarios que no están constituidos de manera formal.

Históricamente, las tierras de la SBC proceden de aquellos terrenos que heredó la cacica Alejandra Villagómez de Aja de su esposo Diego Aja, quién también las cedió a sus hijos Sabino Aja Villagómez y Petra Aja Villagómez. Lo significativo, sin embargo, es que La Hacienda de Petlalcingo pertenecía a Sabino Aja, al igual que las tierras del Mezquital y Xayacatlán. Nótese, que en todas estas tierras vivían aquellos grupos indígenas de la época prehispánica, quienes más tarde trabajarían como peones en tales propiedades (*Ibid.*).

Para volver al asunto, Sabino Aja dejaría por mucho tiempo de pagar los impuestos de sus tierras, en consecuencia, cuando el gobierno le requirió el pago de los mismos, su coste era tan elevado que optaría por comercializarlas. Éstas, serían vendidas al pueblo indígena de Petlalcingo, específicamente el terreno en donde se asentaba la población más antigua, que por aquellas fechas constaba de 160 casas. Aún más, debido a las precedentes deudas tributarias, el cacique se vería obligado a vender otra porción de sus tierras, pero, se negaba a transferirlas en su totalidad al pueblo de Petlalcingo. Por lo tanto, Juan Nepomuceno Matamoros, habría de fungir como prestamista de dinero e intermediario, a fin de negociar que al pueblo le fuesen vendidas el Llano de Don Martín. Por su parte, él adquiriría las tierras de El Mezquital (*Ibid.*).

Más tarde, en 1825 comenzaron los trámites de escrituración de dichos terrenos, sin embargo, hasta 1836 se daría posesión legal a los indígenas de Petlalcingo, a través de un documento redactado en lengua mixteca. Mientras tanto, entre los años de 1970-80, los miembros de la SBC iniciaron las gestiones necesarias para hacerse de algunos terrenos en el “Cerro Blanco” y “Tacoyo” (que en su mayoría son tierras de monte de uso común) y, finalmente, una pequeña extensión de riego conocida como “El Llano del Limón”. De cualquier modo, la compra inicial realizada en el siglo XIX, más las siguientes

adquisiciones, constituyen la posesión total de las Sociedad de Bienes Comunales de Petlalcingo (*Ibid.*).

Pese a la antigüedad de la SBC, no fue hasta el 17 de marzo 1969, que a través de una resolución presidencial (publicada en el Diario Oficial de la Federación el 11 de Julio de 1969) que les fueron reconocidas y tituladas 4,134 has. (Secretaría de la Reforma Agraria y Gobierno del Estado de Puebla, 1984; citado en Nava y Oropeza, 1999).

Según los registros oficiales, la SBC posee una dotación de 4,134 has., de las cuales aproximadamente 1,500 has son de cultivo (en su mayoría temporal) y el resto, corresponden a terrenos de monte de uso común, dedicados al pastoreo, extracción de leña y otros productos. Los terrenos comunales de riego abarcan cerca de 56 has., aunque muchos de ellos, ya no tienen agua, por lo que en la actualidad se siembra una quinta parte de lo que inicialmente se considera como riego. Por lo tanto, se observa un gran abandono de tierras de cultivo, dado que, del total de la superficie de cultivo de temporal, sólo se siembra un tercio. A decir verdad, el descuido de las tierras de cultivo, se debe esencialmente a tres factores interrelacionados: escasez de agua, emigración de la fuerza de trabajo y desinterés de un considerable número de jóvenes en la actividad agraria (*Ibid.*).

Actualmente, la SBC está conformada por alrededor de 455 miembros, de los cuales sólo 181 cuentan con Certificados Agrarios y 226 se encuentran en proceso de los mismos.²² Los rangos de extensión de las parcelas varían entre 2 y 12 has aproximadamente. Las diferencias de la dotación, se deben sobre todo a la redistribución de las tierras, ya sea por casamientos, ya sea por herencia (a veces se casan dos comuneros y se juntan sus posesiones o por el contrario, al morir los padres las tierras se fraccionan entre

²² Censo de la Sociedad de Bienes Comunales (2007), ante el Registro Agrario Nacional.

los hijos). Adicionalmente, existe la venta de terrenos, de tal forma que aquellos que han decidido no trabajar sus tierras, han optado por venderlas a sus familiares, o bien a otros comuneros. Pese a ello, la dotación promedio entre la mayoría de los miembros, corresponde a 4 has. (*Ibid.*).

Junto a la SBC, se hallan dos ejidos en la comunidad. El primero, localizado en el Barrio de San José, el segundo, en San Isidro. Tradicionalmente, los ejidatarios, eran en sus inicios medieros y/o trabajadores en las tierras de algunos grandes propietarios de la región, pero, más tarde legalizaron sus posesiones a través de una solicitud de dotación de tierras y formación de un ejido, con lo cual pasaron a ser poseedores legales de las tierras (*Ibid.*).

La solicitud de tierras ejidales vería la luz el 13 de abril de 1931, cuando los vecinos del pueblo le solicitaron por escrito al gobernador del estado, la dotación de tierras (por carecer de ellas), a fin de satisfacer sus necesidades de subsistencia. Esta solicitud sería turnada a la Comisión Local Agraria, la cual fue publicada en el Periódico oficial del Gobierno del Estado, el 8 de mayo de 1931. Con fecha del 27 de marzo de 1933, se dictaría fallo favorable, dotándose a los vecinos de Petlalcingo con 420 ha. de terrenos de riego, temporal y monte, que ya tenían en posesión, razón por la cual no estuvieron de acuerdo.

Las tierras concedidas pertenecían a los pequeños propietarios de Petlalcingo. Ahora bien, debido a que los estudios técnicos demostraron la existencia de 90 individuos con derecho a dotación, así como a la existencia de predios afectables en los alrededores del poblado (la hacienda de Texcalapa, propiedad de la sucesión del Gral. Mucio P. Martínez y el rancho de Santa Rosa perteneciente a la misma sucesión), el gobierno procedió a conceder dotación definitiva a los vecinos del poblado de Petlalcingo, cuya superficie total fue de 2,636 ha. de terrenos, que se tomaron como sigue: “de la Hacienda de Texcalapa, 4-

40 ha. de riego y 2,310 ha. de cerril para cría de ganado y del rancho de Santa Rosa, 321 ha. de cerril para cría de ganado. Con las tierras de riego que se dotan, se formará la parcela escolar, destinado los restantes a usos colectivos” (Diario Oficial de la Federación; 11 de septiembre de 1940; citado en Ramírez, 1995).

Por otra parte, los *propietarios privados* representan una minoría en la comunidad (entre 8 y 10 familias), descendientes de los antiguos terratenientes de la región. Tales familias, aunque ya no tienen grandes extensiones de tierras, como en tiempos anteriores concentran la mayor parte de la superficie de riego, la cual cuenta con acceso a agua, en consecuencia se siembran cultivos comerciales. Cabe mencionar, que a diferencia de los comuneros y ejidatarios, los propietarios privados no son oriundos de la zona (Nava y Oropeza, 1999). De hecho, éstos, se reconocen como aquellos descendientes de los españoles catalanes que llegaron al pueblo durante la época Colonial.

Quizás, ya convendría decir, que en la cabecera también localizamos *otros productores agrícolas* (5-10 personas), quienes además de ser ejidatarios y/o comuneros, poseen terrenos en pequeña propiedad. A decir verdad, éstos productores suelen ampliar sus posesiones, comprándole a sus compañeros o vecinos sus tierras (comuneros y ejidatarios), por lo que el tipo de tenencia, no varía con la compraventa. Lo anterior, se desprende del hecho de que existe un acuerdo interno entre la SBC o ejidatarios, el cual estipula que frente a una posible compra/venta de tierras, éstos deben dar prioridad a sus vecinos y/o familiares y, en segundo término, a los compañeros pertenecientes a las mismas organizaciones. Por añadidura, no se suele vender terrenos a personas ajenas a dichas agrupaciones. Así, aunque la venta de terrenos comunales es una práctica común, estas transacciones se hacen exclusivamente entre sus miembros (*Ibid.*).

A la postre, existe un número importante de *avecindados sin tierra* (aproximadamente 200 personas) que son familias que generalmente se han incorporado como habitantes de Petlalcingo, en épocas recientes. Éstas, provienen de aquellos antiguos ranchos que existían en la zona, o bien de otros pueblos. Algunos se dedican al peonaje, trabajan tierras a medias o realizan labores de albañilería u otros oficios. Aunque, también hay *avecindados* que no tienen tierras y, por tanto, se dedican al comercio y/o servicios (*Ibid.*).

5. PRODUCCIÓN AGRÍCOLA Y PECUARIA

Las actividades agrícolas en la cabecera municipal y en la región en general, se orientan primordialmente a cultivos básicos de temporal para autoconsumo: maíz, frijol y calabaza. Aunque, también se producen a menor escala en las áreas de riego, cultivos comerciales como jícama, rábano cilantro, pápalo, cebolla, calabacita, alfalfa, tomate de cáscara, sandía, flor de cempaxúchitl, caña de azúcar y cacahuete.

El dinero para la siembra y compra de insumos requeridos para la producción agrícola, se obtiene en su mayoría de la venta de animales, de las remesas de los migrantes, del tejido de sombrero, y de préstamos que se pagan hasta que llega el dinero (retrasado) de programas gubernamentales como PROCAMPO (Programa de Apoyos Directos al Campo/SAGARPA) y OPORTUNIDADES (SEDESOL).

Generalmente, en los cultivos se hace uso de la mano de obra familiar, aunque, también se contratan peones para la siembra y cosecha. No obstante, se observa una gran escasez de éstos en toda la región, debido a que una parte considerable de la población en edad productiva, se encuentra trabajando fuera de la comunidad. Además, se han introducido

nuevos cultivos como el sorgo para grano y el nopal, a través de programas institucionales como la SAGARPA (Secretaría de Agricultura Ganadería, Desarrollo Rural, Pesca y Alimentación) y el INIFAP (Instituto Nacional de Investigaciones Forestales, Agrícolas y Pecuarias), los cuales aunque tuvieron buenos resultados entre algunos habitantes, no han despertado el suficiente interés de las agrupaciones agrícolas, a fin de desarrollarse a plenitud en la comunidad (*Ibid.*).

Con respecto a la producción pecuaria, hallamos que se crían diferentes especies de animales (bovinos, chivos, cerdos, aves de corral) en explotaciones extensivas o de traspatio. Empero, predomina la crianza de ganado caprino con manejo extensivo (pastoreo en las tierras de monte). De hecho, se tiene poco manejo técnico de la producción pecuaria, la cual se realiza con escasa inversión, poca infraestructura y manejo de tipo casero. Pese a ello, el ingreso que se obtiene de la misma, resulta de gran ayuda para solventar distintas necesidades: gastos de siembra, cosecha, pago de peones, tractor, yunta, riegos, enfermedades, fiestas, gastos de viaje para salir a trabajar, compra de alimentos, manutención de las unidades domésticas, entre otras (*Ibid.*).

Actualmente, existe un deterioro de la actividad agropecuaria en todo el municipio. Al respecto, Nava y Marroni (2003) explican que esta situación se debe a la escasez de obra por la emigración, y por factores naturales y económicos limitativos de la inversión productiva, la cual pudiera ser estimulada por las remesas de los migrantes.²³ Efectivamente,

²³ El estudio de Nava y Marroni (2003) se sustenta en tres comunidades con experiencia migratoria del municipio de Petlalcingo, las cuales representan los principales tipos de tenencia de la tierra en la región: Cabecera municipal (Sociedad de Bienes Comunales), Tepejillo (ejido) y Salitrillo (pequeños propietarios).

Dicho impacto disminuye la diversidad de especies vegetales y animales, causan ausencia de mejoras técnicas e inversión productiva y el progresivo abandono de la actividad agropecuaria. También, un cambio cultural en los migrantes los aleja del modo de vida rural y la producción primaria. La emigración tiene efectos contradictorios en las comunidades analizadas, ya que a corto plazo ha mejorado el nivel de vida de algunas familias, pero a largo plazo se visualiza un deterioro de la base económica y cultural que sustenta la actividad productiva. El futuro de la actividad agropecuaria en las comunidades está determinado por consideraciones económicas sobre la rentabilidad de la producción, pero también depende del cambio en las evaluaciones subjetivas de los migrantes sobre la vida rural. Este asunto es más complejo si la emigración de jóvenes es alta y sus expectativas de vida se alejan de la esfera productiva de su lugar de origen. Por tanto, en una migración creciente de la población rural joven, el reemplazo generacional en la actividad agropecuaria es crucial para su destino (2003:663).

6. OTRAS ACTIVIDADES ECONÓMICAS

A las actividades agrícolas y pecuarias que se llevan a cabo en la cabecera municipal, es preciso incorporar aquellas otras prácticas económicas que forman parte de los ingresos familiares de las unidades domésticas de los petlalcinguenses: la manufactura de artesanías (sombreros de palma, chocolate, dulces típicos, mole casero, repostería y panadería, chiquihuites y ladrillo), la recolección de plantas silvestres, el pequeño comercio y el desempeño de ciertos servicios.

La elaboración de artesanías constituye una de las labores complementarias más importantes dentro de la comunidad, pues permite conseguir ingresos adicionales para el ingreso de los grupos domésticos. Así, por ejemplo, *el tejido de sombrero de palma* constituye un oficio generalizado, que efectúan habitualmente los agricultores y sus

familias en sus ratos libres o mientras llevan a cabo otras actividades (vigilar ganado, asambleas o reuniones, observando la televisión, etc.).

El sombrero se vende “en greña” (sin terminar) a los acaparadores locales, quiénes lo compran a un bajo precio, para más tarde darle acabado y comercializarlo a un costo superior. Existen dos calidades del producto, el fino –que se vende a un monto mayor– y el corriente, el cual es el que se teje más, pues se elaboran uno ó dos al día, pero el pago por su manufactura es menor. El material que se emplea en su confección puede ser palma blanca o plástico; la blanca no se cosecha en la región, sólo la corriente, pero ésta tiene poco valor comercial. La palma blanca proviene del Istmo de Tehuantepec, siendo los mismos acaparadores o algún otro comerciante, quiénes la introducen y venden a los mismos campesinos. Además, el tejido de sombrero se práctica también por tradición, pues es una actividad transmitida entre generaciones (oficio aprendido desde niños). No obstante, en los últimos años se ha observado una disminución de su manufactura, por parte de los jóvenes y menores de edad, por lo que hoy día, está siendo relegada a los adultos y sobre todo a los ancianos (*Ibid.*).

Otras actividades económicas que se realizan en la comunidad, son la *fabricación de chocolate*, labor no generalizada, pero prolifera por su calidad y proceso artesanal, por ende, redituable y comerciable en las tiendas de abarrotes de la localidad y ciudades cercanas como Huajuapán de León, Oaxaca y Acatlán, Puebla. Asimismo, la *elaboración de dulces típicos*, no constituye una tarea muy difundida, pero se realiza por algunas familias. En general, se manufactura jamoncillo y ates, su venta es fructífera, pues tiene buen mercado y precio. En cambio, la *preparación de pasta de mole casero* es una labor sobre pedido y a pequeña escala, de la cual dependen sólo unas cuantas familias. A su vez

la *confección de chiquihuites o petatillos de carrizo* (para guardar la cosecha de maíz y frijol) es un trabajo por encargo, pero favorece a la economía doméstica (*Ibid.*).

Por otra parte, actividades como *la repostería y panadería* son desempeñadas por algunas familias que no se dedican a la agricultura y tienen horno en su casa. Dicho producto es comúnmente revendido en Acatlán y Huajuapán, pues es apreciado por su calidad en tales municipios (*Ibid.*).

La producción de ladrillo, constituye también un quehacer provechoso en Petlalcingo, no obstante, sólo es profesado por dos personas de la comunidad y favorece al deterioro del suelo y tala de especies maderables de la región, pues su proceso requiere de leña como combustible (*Ibid.*).

En los alrededores de la comunidad, existen una amplia gama de *plantas silvestres* que son colectadas para el autoconsumo y venta a pequeña escala, entre las cuales hallan, pitayas, jilotillas, guamúchil, coquito, pitahayas, tempequistle (chinados), nanches, nopales, mezquite, botones florales de maguey (chiyutos), quelites, alaches, guajes, pochote (semillas inmaduras de un árbol, para consumo humano), leña y horcones (troncos) para la construcción y cercos, y especies medicinales (cuachalalate, pirul, vergonzosa, palo de brasil, llantén, malva, chicuco, borraja, hierba de pollo, tlachinole, manrubio). Además de la recolección de plantas silvestres, algunos habitantes suelen practicar la caza a pequeña escala, cuya finalidad es la obtención de alimentos para el autoconsumo familiar (*Ibid.*).

En cuanto al comercio a pequeña escala y servicios, advertimos que la cabecera municipal cuenta con un pequeño mercado (junto a la presidencia municipal), el cual funciona toda la semana, pero, no es hasta el día de plaza (domingos), cuando las poblaciones cercanas acuden para abastecerse de insumos y vender sus productos.

Adicionalmente, es dable situar en esta localidad pequeños comercios, tales como, carnicerías, pollerías, tiendas de abarrotes, farmacias, molinos, tortillerías, verdulerías, panaderías, cocinas económicas, paleterías, tienda de materiales de construcción, negocios de herramientas y utensilios agrícolas, videoclubes, estéticas y peluquerías, una funeraria, tlapalerías, zapaterías, pequeñas tiendas de ropa y regalos, venta de gasolina, comercios de alimentos balanceados, talleres de herrería, mecánica automotriz y vulcanizadoras, entre otros.

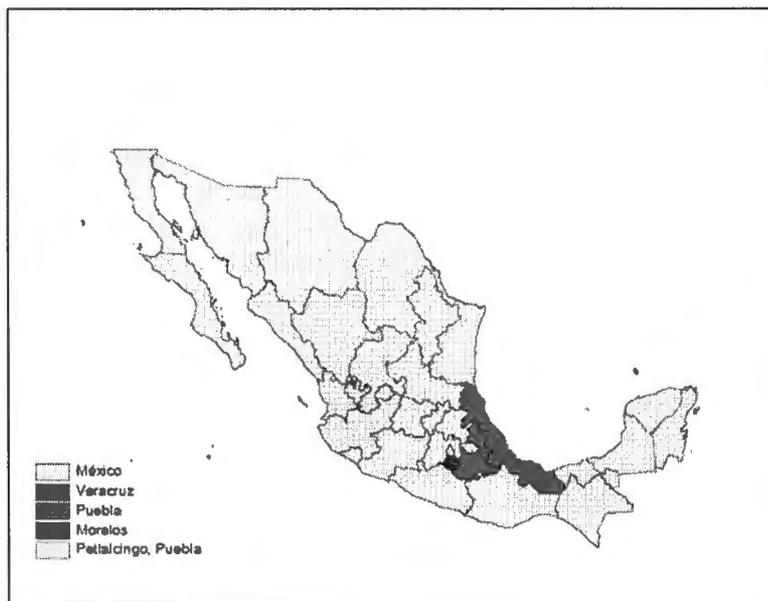
7. MIGRACIÓN, EMPLEO Y VENTA DE MANO DE OBRA

En el municipio de Petlalcingo no existen registros precisos sobre la magnitud del fenómeno de la migración, pero, según el Conapo (2002) es dable clasificarlo dentro de la categoría de *Muy Alta intensidad migratoria*. Pese a ello, a través de las investigaciones de Nava y Oropeza (1999) y Nava (2000), podemos conducir una periodización de los principales procesos históricos de la migración interna e internacional, así como recuperar algunos datos sobre el empleo y la venta de mano de obra.²⁴

Ahora bien, para Nava y Oropeza (1999) es posible distinguir cuatro etapas que caracterizan al fenómeno migratorio en todo el municipio. En la fase inicial (1920-35) las migraciones se dirigieron a zonas cañeras de Veracruz y Puebla, así como a Tehuacán. Por

²⁴ El estudio de caso de Nava y Oropeza (1999), está fundamentado en un diagnóstico –de los recursos naturales, la producción agropecuaria, forestal y los aspectos socioeconómicos– que se realizó en el municipio de Petlalcingo durante el año de 1998, el cual incluye a las comunidades de Petlalcingo, El Ídolo, Texcalapa, Tierra Colorada y Tepejillo. Posterior a este diagnóstico, se elaboró un censo general de la población de Salitrillo.

lo general, éstas eran temporales y se veían restringidas por las dificultades en el transporte, ya que sólo existían brechas y transporte en burros (figura 3).

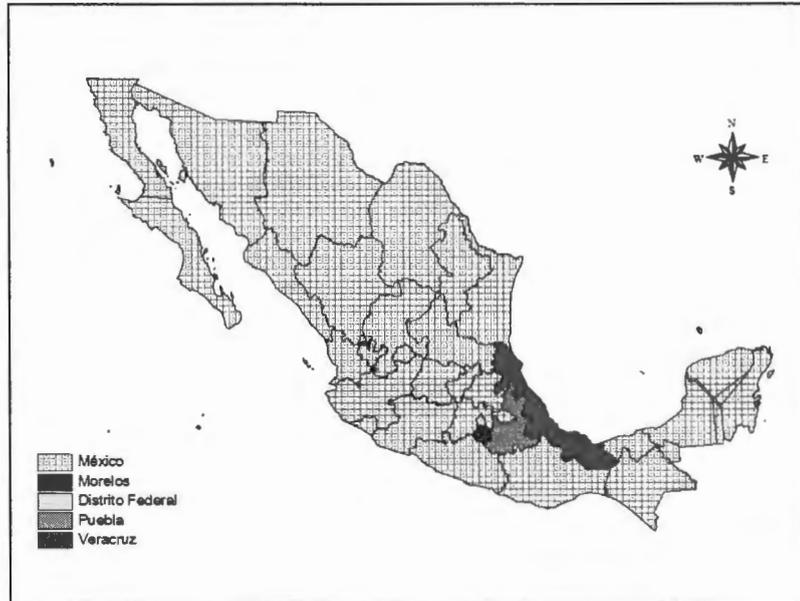


Fuente: Elaborado con base en datos de Nava y Oropeza (1999)

Figura 3. Primera etapa migratoria de Petlalcingo, Puebla, (1920-35).

En la segunda etapa (1935-40), la construcción de la carretera Panamericana México-Oaxaca coadyuvó al incremento del flujo migratorio, así como a la diversificación de los destinos. La migración continuó a zonas cañeras en época de zafra (Veracruz, Puebla, Morelos). Además, se iniciaron las migraciones a zonas urbanas (México DF, Puebla y Morelos), facilitadas por la introducción de líneas de transporte con salidas regulares hacia estas ciudades, predominando la migración rural-urbana. Consecuentemente, se formaron las primeras colonias de mixtecos radicados en México, Puebla y otras ciudades. Cabe destacar, que estas colonias se organizaron sobre todo para participar en las fiestas

religiosas, construyendo redes migratorias. Por lo cual no perdieron contacto con su terruño, pues retornan a él de manera periódica o envían remesas (figura 4).

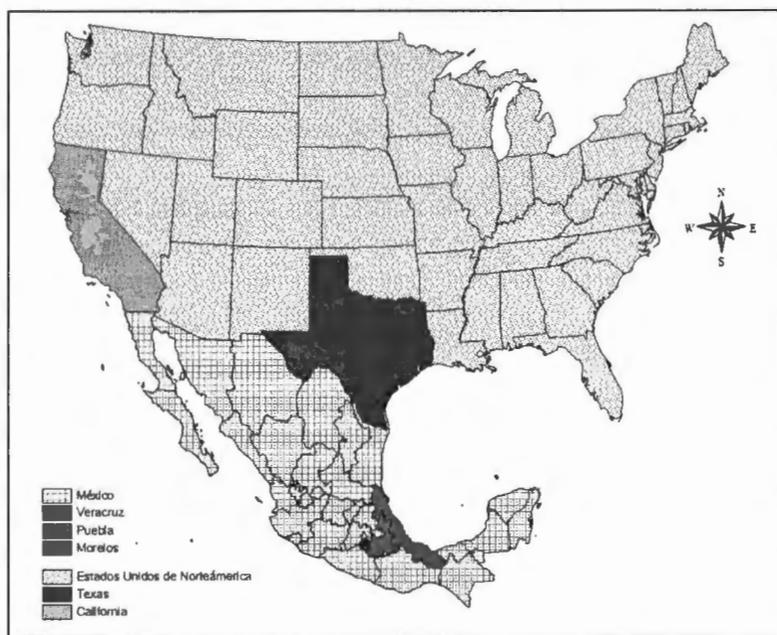


Fuente: Elaborado con base en datos de Nava y Oropeza (1999).

Figura 4. Segunda etapa migratoria de Petlalcingo, Puebla, (1935-40).

En el tercer periodo (1940-70), continuaron las migraciones a zonas urbanas, cañeras y hortícolas. No obstante, con el Segundo Programa Bracero (1942-64), se inició la migración a Estados Unidos, alentada por el arribo de contratistas a la Mixteca Poblana, quiénes ofrecían facilidades para trabajar de manera temporal en las zonas agrícolas de Estados Unidos, por ejemplo, Texas y California. Cabe mencionar, que el fin del Programa Bracero (1964), no terminó con la migración internacional, pues ésta continuó de manera ilegal (figura 5).

La cuarta fase (1970-98), se caracterizó por la consolidación las redes migratorias hacia las grandes ciudades del país y la Unión Americana. La migración internacional ya no tuvo como destino sólo las zonas agrícolas de Estados Unidos, pues esta se orientó también a ciudades como Los Ángeles, Nueva York y Washington, estableciéndose las colonias de migrantes mixtecos, los cuales se empleaban principalmente en el sector de servicios e industria maquiladora. Tales migrantes fueron generalmente temporales (aunque también podrían permanecer varios años), manteniendo complejas redes de relación con su comunidad de origen (envió de remesas, ayuda a nuevos migrantes, etc.), cuyos vínculos y relaciones habrían de configurarse en parte esencial de la dinámica económica, social y cultural de la región (figura 6).



Fuente: Elaborado con base en datos de Nava y Oropeza (1999).

Figura 5. Tercera etapa migratoria de Petlalcingo, Puebla, (1940-70).

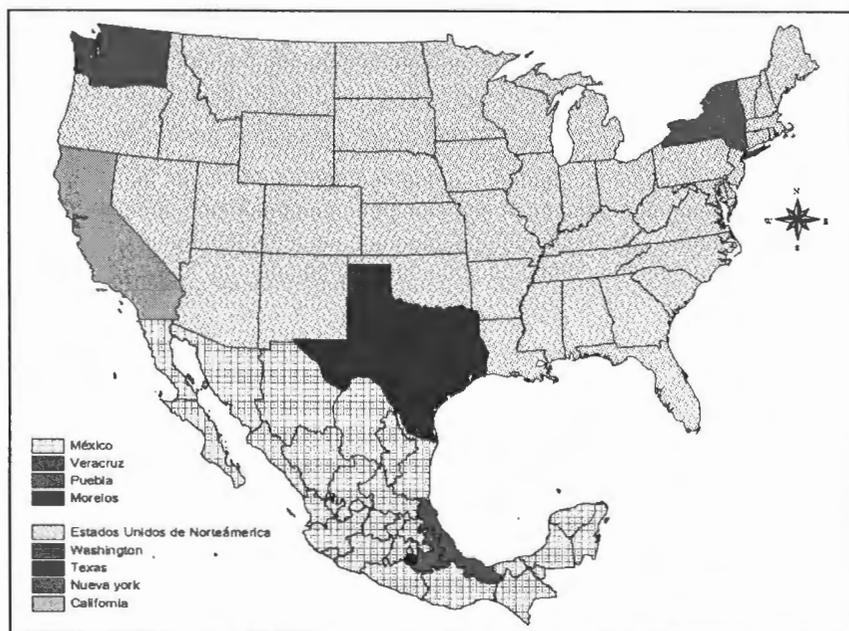
Con base en la información etnográfica que se ha colectado durante varios años de trabajo de campo en la cabecera municipal, la Unión American y otros destinos migratorios de los petlalcinguenses, sostenemos que la zona en estudio está transitando por una quinta fase del fenómeno de la migración internacional (1998-2012). Caracterizada por un acelerado incremento del flujo migratorio hacia Estados Unidos; la diversificación de las localidades de destino de los migrantes (por ejemplo, hacia ciudades de la región Sudoeste Expansión y la Costa Este de la Estados Unidos);²⁵ un cambio en las rutas de ingreso a Norteamérica; y un progresivo aumento hacia un tipo de migración permanente, urbana e indocumentada,²⁶ que se concentra en el sector de los servicios: jardinería, construcción, servicio de limpia, industria textil, restaurantes, venta de ropa, emparadoras de carne, entre otros (figura 7). Mas a ello, tendríamos que sumar, que aquellos petlalcinguenses que partieron desde los años setentas u ochentas rumbo a Estados Unidos, en la mayoría de los casos, han podido regularizar su estatus migratorio (ya sea la residencia permanente, o bien la ciudadanía), situación que ha favorecido a su constante retorno al terruño, ya sea para atender asuntos familiares, realizar negocios, vacacionar, asistir a eventos familiares, participar en las principales festividades religiosas y/o cumplir con algunas obligaciones dentro de las mayordomías y hermandades del terruño.

²⁵ La región Sudoeste Expansión en Estados Unidos está conformada por Idaho, Nevada, Oregón, Utah y Washington, por su parte, la región de la Costa Este comprende desde el estado de Florida en el sur, a Nueva York en el norte, excluyendo a los 4 estados del noreste del territorio estadounidense: Maine, Massachusetts, Nueva Hampshire y Vermont (Durand y Massey, 2003).

²⁶ La intensificación de los controles fronterizos, las crecientes restricciones impuestas a la migración indocumentada y el consecuente incremento de los riesgos y costos del cruce a Estados Unidos, han jugado un papel decisivo en la extensión de los tiempos de estancia de los migrantes en ese país, incrementando las probabilidades de su establecimiento permanente.

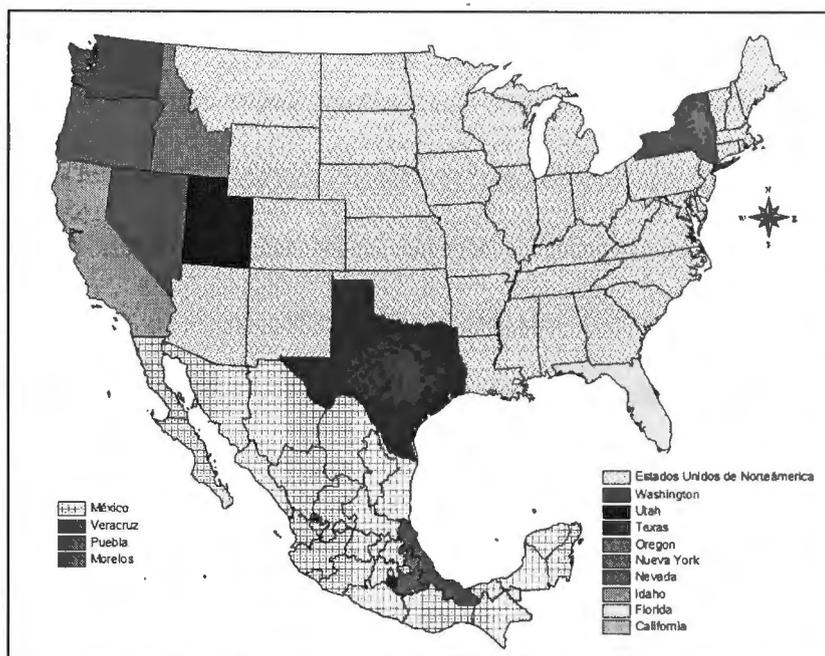
Al mismo tiempo, advertimos que aquellas organizaciones de paisanos que fueron conformados entre México y Estados Unidos, durante los mencionados períodos históricos, se han convertido en agentes religiosos de suma importancia dentro de los dispositivos comunitarios para el ceremonial de algunas localidades de Petlalcingo, en algunos casos, disputando el centro del poder religioso, en otras más, tomando las decisiones centrales con respecto a las obras a desarrollar en los templos de los santos y vírgenes de sus respectivas comunidades de origen. Sobre este tema, volveremos en capítulos siguientes.

En este sentido, los cambios que ha traído aparejada la migración interna e internacional dentro del municipio, no deben ser vistos como una ruptura o acontecimientos sin relación alguna, sino más bien como “cambios en la continuidad”, es decir, se trata de una serie de modificaciones que preservan líneas de conexión entre los procesos históricos, económicos, políticos y culturales de la región, el municipio de Petlalcingo y las variaciones propias de la economía y política migratoria estadounidense.



Fuente: Elaborado con base en datos de Nava y Oropeza (1999)

Figura 6. Cuarta etapa migratoria de Petlalcingo, Puebla, (1970-98).



Fuente: Elaborado con base en la información colectada durante trabajo de campo.

Figura 7. Quinta etapa migratoria de Petlalcingo, Puebla, (1998-2012).

En cuanto a relación de la venta de mano de obra y empleo, tenemos que en la región de estudio, existe una escasez de trabajo permanente, un bajo ingreso por el desempeño de actividades agropecuarias y pocas oportunidades laborales en el campo y otras ocupaciones económicas. Asociadas a tales problemáticas, encontramos en todo el municipio, una limitada posibilidad de desarrollar una agricultura intensiva, debido sobre todo a la falta de agua; y más rápidas posibilidades de mejoramiento económico y ahorro, por medio de los salarios percibidos fuera de las comunidades de origen. De hecho, la suma e de todos éstos factores, explican en gran medida, el por qué las personas salen a buscar trabajo fuera de la comunidad (Nava y Oropeza, 1999).

Mirado en su totalidad, el fenómeno migratorio tiene efectos contradictorios en todo el municipio, pues en el ambiente familiar, puede apreciarse una importante mejora en la

calidad de vida y consumo (sobre todo en hogares con migrantes internacionales). En cambio, en la comunidad existe un deterioro de la base económica y cultural que sustenta la actividad agropecuaria. Por decirlo de otro modo,

[...] el impacto positivo se observa a corto plazo, relacionado con los rubros a que se destinan mayormente las remesas de los migrantes (mejora de vivienda y consumo familiar). Los efectos negativos son los factores menos evidentes (deterioro de la producción agrícola y la cultura rural), pero que a largo plazo pueden resultar determinantes para el futuro de las comunidades (Nava y Marroni, 2003:663).

Mientras tanto, la cantidad de miembros emigrantes por familia en la cabecera municipal, varía y depende de la etapa de vida de la familia en particular. En general, puede decirse que en las familias jóvenes con hijos pequeños, emigra temporalmente o por períodos el padre. Mientras que en las familias con predominancia de hijos adultos, en su mayoría estos han emigrado definitivamente o de manera temporal tanto a zonas agrícolas comerciales como a ciudades del país y Estados Unidos (Nava y Oropeza, 1999).

Con respecto a los niños, la mayoría solo estudia hasta la secundaria y después se van a trabajar o a continuar sus estudios fuera del pueblo; aunque también algunos se quedan a ayudar a los padre en las labores del campo. No obstante, el tamaño de la familia varía, la mayor parte de los matrimonios tiene entre 4 y 6 hijos. Casi en todos los hogares existe o ha existido uno o más migrantes; y en promedio se estima que de una familia de 6 a 8 miembros, aproximadamente 4 son migrantes que salen a trabajar o a estudiar de manera temporal o permanente (*Ibid.*).

Por otra parte, coincidimos con Nava y Oropeza (1999), con respecto a que los principales destinos de los migrantes petlalcinguenses dentro de la República Mexicana son el Distrito Federal, la ciudad de Puebla y Morelos. Por su parte, en los Estados Unidos, tenemos a la zona agrícola de California y Texas, Washington y Nueva York. No obstante, nuestros registros etnográficos confirman que las tendencias migratorias han cambiado, pues cuando menos en la Unión Americana, los migrantes prefieren llegar a otras áreas del estado de California, las cuales ya no corresponden con los tradicionales destinos,²⁷ o bien a ciudades como Utah, Chicago, Nueva York, Nueva Jersey, Oregón, Idaho, Nevada y Florida.

En cuanto los habitantes que migran, advertimos que son principalmente varones en edad reproductiva (15-40 años), quiénes salen a trabajar de manera temporal o por períodos largos a zonas de agricultura comercial en México o Estados Unidos, donde laboran como jornaleros; mientras que, cuando emigran a zonas urbanas del país o el extranjero laboran en el sector servicios o en la maquila (albañil, chofer, empleados en tiendas y restaurantes, y de obreros en talleres y maquilas) (*Ibid.*).

En cambio, las mujeres se desplazan en menor proporción, predominantemente en edades reproductivas (12-40 años). Generalmente, éstas salen a trabajar a las ciudades dentro del país como el Distrito Federal y Puebla, y se emplean en labores domésticas o se contratan como costureras en talleres/maquiladoras o dependientas en comercios; aunque hoy día existen ya algunas profesionistas. En cambio, a Estados Unidos emigran muy

²⁷ Tradicionalmente, los petlalcinguenses que migraban a California, optaban por localidades como San Diego, Santa Ana y Orange. En nuestros días, prefieren arribar a zonas como Riverside, Moreno Valley, Los Ángeles, Anaheim, Fountain Valley, Huntington Beach, Monte Los Ángeles, entre otras.

pocas, cuando lo hacen casi siempre van acompañados de varones (familias, esposos, amigos, o conocidos), y se emplean generalmente en servicios (frecuentemente restaurantes o labores de limpieza), maquila textil y empacadoras de productos agrícolas (*Ibid.*).

El estudio realizado por Nava y Oropeza (1999), revela que aproximadamente el 90 % de los habitantes que migraron, se dedicaban a actividades agropecuarias y una pequeña proporción de los jóvenes eran estudiantes que salen para finalizar sus estudios. Asimismo, observó que los migrantes corresponden a todos los estratos económicos, indistintamente si poseen, o no, tierras de cultivo. Con relación a la instrucción escolar, los autores tampoco hallaron diferencias considerables, pues emigran tanto aquellos que sólo cuentan con algunos años de escolaridad primaria, como los que han concluido su primaria, secundaria e incluso, alguna preparación técnica o profesional.

Por último, convenimos con Nava y Oropeza (1999), en cuanto a que las remesas de los migrantes son generalmente invertidas en el sostenimiento de la unidad doméstica, es decir, para el consumo familiar (representan aproximadamente el 40% del gasto familiar), la compra de ropa y electrodomésticos, la construcción y mejoramiento de las viviendas, en menor medida para la inversión productiva (pago de peones, tractor, insumos, infraestructura productiva, etc.), así como para apoyar a las festividades religiosas del terruño.

CAPÍTULO 3

PROLEGÓMENOS CONCEPTUALES Y CARACTERÍSTICAS ETNOGRÁFICAS DEL SISTEMA DE CARGOS DE PETLALCINGO, PUEBLA

1. INTRODUCCIÓN

Desde la publicación del conocido ensayo de Sol Tax en 1937, el estudio de la jerarquía cívico-religiosa, ha sido una temática vastamente estudiada por la antropología y otras disciplinas. Consecuentemente, es posible situar variados enfoques teóricos y acercamientos epistemológicos. Algunos de ellos, procedentes del funcionalismo (Tax, 1996; Cancian, 1976 y 1996; Wolf, 1996; Nash, 1996), estructuralismo (Falla, 1969; Moreno, 1985) materialismo histórico (Wasserstrom, 1989; Smith, 1981), mesoamericanismo (Aguirre Beltrán, 1973 y 1983). Otros más, se desprenden de perspectivas arqueológicas (Price, 1974.), históricas (Chance y Taylor, 2003; Wolf, 1981; Carrasco, 1985 y 1990) y sincrónicas (Millán, 2005).

Acaso no fuera suficiente, se suman al debate divergentes intentos de clasificación y periodización de la literatura, así como numerosas propuestas de articulación de las disciplinas y perspectivas con las cuales se ha trazado el desarrollo histórico y conceptual de esta institución comunitaria.

Sin soslayar su importancia, el presente capítulo no penetrará en cada una de las contribuciones existentes dentro del “arte de la cuestión”. Antes bien, nuestra empresa abraza un dilema menor: efectuar una revisión general de la bibliografía, que de alguna u otra forma, ha contribuido al reconocimiento de la jerarquía cívico-religiosa como una

categoría antropológica e histórica. A decir verdad, con esta labor me propongo recuperar un cúmulo de referencias teóricas y etnográficas con los cuales sea dable conducir una descripción del sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla.

Ahora bien, para la primera parte de este capítulo serán retomadas las propuestas de clasificación literaria de Medina (1995), Korsbaek (1996) y Chance y Taylor (2003), pues creemos que éstas abrazan los elementos precisos para dar seguimiento a los variopintos enfoques conceptuales, generaciones de estudios y debates centrales que yacen sobre el tema en cuestión.

Mientras tanto, la hipótesis que orienta este apartado advierte que quizás estamos ante la presencia de una *quinta generación* de estudios, que más allá de proporcionar evidencias que apoyen la existencia de un “*típico sistema de cargos*”, apuntan hacia la urgencia de romper con los tradicionales “*tipos ideales*”, que fueron construidos en la primera y segunda generación de investigaciones. Para lo cual, resulta insuficiente reconocer variaciones dentro del sistema, o bien a separar el aparato de gobierno local (cargos cívicos) de los dispositivos ceremoniales (cargos religiosos y mayordomías). Pues esta labor, además, precisa de crear nuevas categorías explicativas (o quizás tipologías), a partir de las cuales nos sea dable caracterizar aquellas transformaciones, adaptaciones o cambios que esta institución ha experimentando como reflejo de una serie de factores históricos, demográficos, económicos, políticos, sociales y culturales. Algunos de los cuales se desprenden de las dinámicas migratorias (internas e internacionales), así como de los procesos de transnacionalización, que desde hace varias décadas ocurren en distintas regiones de México.

2. LA JERARQUÍA CÍVICO-RELIGIOSA COMO CATEGORÍA ANTROPOLÓGICA E HISTÓRICA

2.1 *Paradigmas teóricos y divisiones generacionales*

A pesar de que coexisten voces disonantes y miradas caleidoscópicas en torno al sistema de cargos, es posible hallar en Chance y Taylor (2003), Medina (1995 y 1996) y Korsbaek (1996), dos sugerentes marcos de organización literaria, cuyos derroteros vierten información valiosa sobre aquellas obras, autores y disyuntivas, que han influido en la conformación de este campo de investigación.

Así, por ejemplo, desde una perspectiva histórica y procesual, Chance y Taylor (2003) proponen una división cronológica de la bibliografía, a partir de la diferenciación progresiva de cuatro generaciones de estudios, cuya división constituye el reflejo de los debates y tópicos más significativos que se han suscitado al interior de las mismas.

Casi en los mismos términos, encontramos en Medina (1995 y 1996) y Korsbaek (1996), otra guía de clasificación literaria, que admite la coexistencia de dos paradigmas teóricos (estructural-funcionalista vs. mesoamericanista), a través de los cuales es dable reconstruir el desarrollo etnográfico y conceptual de la jerarquía cívico-religiosa.

Podemos empezar por reconocer, que para Chance y Taylor (2003), la *primera generación* de estudios vería la luz en aquellas etnografías que fueron conducidas entre algunas comunidades mayas de tierras altas (1930-1940), cuyas referencias serían el sostén de la obra seminal de Sol Tax.

Por su parte, la *segunda generación* de investigaciones, abarcó de la década de los cincuenta hasta principios de los años sesentas. Cabe destacar, que el debate central en este período, atañe a la función económica que profesa el orden ceremonial del sistema en las comunidades amerindias. Como después se verá con mayor detenimiento, los representantes más importantes durante esta etapa fueron Wolf (1981), Nash (1996) y Harris (1973).

Unos pocos años más tarde, el trabajo de Cancian (1976) en la comunidad chiapaneca de Zinacantan daría apertura a la *tercera generación*. En muchos sentidos, su investigación hizo frente a las teorías expuestas en períodos precedentes, ya que ofreció una interpretación complementaria a las supuestas funciones económicas que el sistema cumple entre las comunidades indígenas. En efecto, su trabajo reveló que el sistema de cargos no sólo contribuye a la estratificación de la población, sino también a legitimar las diferencias económicas existentes.

En última instancia, la *cuarta generación de estudios* orientó sus esfuerzos en diversos temas, bajo distintas miradas disciplinarias. Sin embargo, hay dos puntos que merecen atención. El primero, responde al análisis de aquellos factores que de alguna u otra forma, han influido en la reconfiguración del sistema de cargos. El segundo, se centra en la discusión acerca de sí, el actual sistema de cargos conserva vínculos con los dispositivos comunitarios de las sociedades precolombinas, o bien sí sus orígenes hallan sustento en un período posterior a la independencia de México (siglo XIX). Huelga decir, que a esta última interpretación, se adscriben las hipótesis de Chance y Taylor (2003).²⁸

²⁸ Chance y Tylor (2003) plantearon la utilidad de separar al sistema de cargos en tres componentes comunitarios: una jerarquía civil, una religiosa y la institución del patronazgo individual, a fin de explicar que

Sin desestimar la importancia que tienen estas interpretaciones, lo que sigue es reconocer que entre Chance y Taylor (2003), Medina (1995) y Korsbaek (1996), parecen estribar similitudes en cuanto a las obras y autores que forman parte del *enfoque estructural-funcionalista*. Sin embargo, no corremos con la misma suerte, en lo que se refiere al *paradigma mesoamericanista*, dado que su existencia sólo es considerada por los segundos autores. Como quiera que sea, esto no implica que Chance y Taylor descarten la presencia de un cuerpo de investigaciones, cuyos argumentos remitan el origen del sistema de cargos a tiempos prehispánicos.

Si se auscultan las referencias de los mencionados autores, advertiremos que la *perspectiva mesoamericanista*, tuvo como punto de partida la respuesta que generaron algunos antropólogos mexicanos ante la ubicación de la sociedad azteca en el esquema evolucionista de L.H. Morgan (*La sociedad primitiva*), como una sociedad carente de Estado.

Como se recordará, la definición del grado de desarrollo de los mexica fue motivo de una muy interesante discusión entre el propio Morgan y su discípulo Adolph Bandelier, y la cuestión habría de centrarse en la presencia del Estado, de lo que dependía situar a los aztecas en la barbarie o en la civilización. Morgan consideraba que no había tal institución entre los aztecas, sino más bien una confederación de tribus, como la que él mismo había estudiado entre los iroqueses; opinión que habría de prevalecer finalmente. Los estudiosos mexicanos desarrollarían diversas investigaciones para demostrar la existencia del Estado en las sociedades del México antiguo, particularmente entre los aztecas. Desde los trabajos de Manuel M. Moreno y Alfonso Caso hasta las más recientes discusiones

la constitución de sus mecanismos internos, fue el resultado de una transformación en el patronazgo de las fiestas religiosas, que entre los siglos XVIII y XIX transitó del ámbito colectivo al individual, creando un sistema que era nuevo durante los primeros siglos de la Colonia en México.

sobre el carácter del Estado en las sociedades mesoamericanas, se ha conformado una tradición que continúa impugnando la proposición evolucionista de L.H. Morgan (Medina, 1995: 8).

Me parece que este es un buen momento para recordar, que frente a las premisas de Alfonso Caso (y de su discípulo Manuel Moreno), Aguirre Beltrán (1983) volcó su mirada hacia el esquema evolutivo de Morgan, a fin de entrelazar la discusión del estatuto de la sociedad azteca con la etnografía del sistema de cargos. Y, con ello, la posibilidad de establecer “un vínculo histórico directo entre el municipio implantado por las autoridades españolas en las comunidades indias y el *calpulli-barrío* de las sociedades mesoamericanas contemporáneas” (*Ibid.*). No hay duda de que explicaciones similares se hallan en Carrasco (1985 y 1990), ya que al igual que sus antecesores, trazó una continuidad entre el sistema de cargos y la organización política de las sociedades precolombinas.

Para hacer más claro los posibles paralelismos o divergencias que descansan entre ambas perspectivas, habremos de acotar que el *paradigma mesoamericanista* plantea la existencia de “una perspectiva etnológica, sensible a los grandes procesos históricos implicados en la configuración y dinámica de Mesoamérica como un área cultural, para lo cual acudimos a las investigaciones de la lingüística histórica, de la arqueología, de la antropología física y de la etnohistoria” (*Ibid.*). En cambio, el *paradigma estructural-funcionalista* apunta hacia un “enfoque propio de la antropología social, atento a los sistemas de relaciones sociales económicas o político-religiosas, en el que se busca el reconocimiento de modelos generales, la lógica de su organización y sus procesos de cambio” (*Ibid.*).

Una vez presentas las guías de sistematización bibliográfica de este apartado, lo que sigue es conjuntar a ambos acercamientos, a fin de explorar en aquellos elementos

históricos, conceptuales y etnográficos, que nos permitan identificar algunos atributos con los cuales proseguir con nuestra empresa antropológica: la descripción del sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla.

2.2 *La jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio de la antropología*

Si volvemos la mirada hacia los paradigmas antes mencionados, observaremos que entre ambas perspectivas parecen estribar similitudes con respecto a los padres fundadores y debates académicos que han contribuido al reconocimiento de la jerarquía cívico-religiosa como objeto de estudio de la antropología y la historia.

Según se deduce de la bibliografía citada, para ambas tradiciones académicas, las premisas de esta categoría etnográfica se remontan a la conocida obra de Sol Tax: “*The municipios of the Midwestern Highlands of Guatemala*”.²⁹ Por tanto, que en este documento se registró por vez primera, una clara descripción de aquellos rasgos, cualidades y funciones que habrían de caracterizar en años posteriores al sistema de cargos.³⁰

En síntesis, hay una jerarquía de cargos seculares en cada municipio cuyas funciones van desde las de un alcalde y juez de paz, hasta de un conserje y mensajero y una jerarquía paralela de funcionarios religiosos encargados de los santos importantes del municipio. Los dignatarios son teóricamente

²⁹ Publicada originalmente en 1937 por *American Anthropologist*.

³⁰ Aunque en la retórica clásica se reconoce al artículo de Tax (1996) como el primer documento antropológico, en donde se hace mención del sistema de cargos *per se*, para Sandoval, Topete y Korsbaek (2002:7), antes de este trabajo “ya existían estudios que habían descrito al sistema de cargos, sin llegar a ponderarlo en su completud”. Por ejemplificar tenemos, las investigaciones de Fredrik Starr a principios del siglo XX y las de Blom y LaFarge un cuarto de siglo después.

“electos”, pero en realidad siguen un orden, principiando con los cargos más bajos y ascendiendo por grados; en el ascenso hay una alternancia entre las jerarquías secular y religiosa, de suerte que las dos están en realidad eslabonadas. Eventualmente, al pasar todos los cargos, el individuo se convierte en un principal, un patriarca de la comunidad eximido de servicios en el pueblo (Tax, 1996: 109).

Lo más relevante para la cuestión, sin embargo, es que el trabajo de Tax (1996) incorporó una serie de evidencias etnográficas, que derivaron en la conformación del campo de estudios del sistema de cargos. Por citar tenemos, la apertura de un nuevo período en la investigación, en donde la jerarquía cívico-religiosa se transformó en uno de los principales objetos de estudio de los antropólogos, en detrimento del fenómeno del “nahualismo”, el cual centraba su mirada en el sistema de creencias y la cosmología de las comunidades (Korsbaek, 1996: 37).

Otro aspecto importante a destacar, es que dicho autor estableció un precepto académico, que en los años siguientes se convirtió en la norma a seguir por parte de la antropología mesoamericana: “el principio de considerar al municipio como la unidad inmediatamente dada y el marco natural de la investigación antropología” (Korsbaek, 1996: 35), lo cual trasladó la mirada hacia los aspectos económicos, políticos y religiosos del sistema y su relación con el exterior o sistemas mayores.

Sucedo, en efecto, que el registro etnográfico de los rasgos y funciones de los dispositivos comunitarios hallados por Tax (en doce comunidades que rodean el Lago de Atitlán en Guatemala), serían empleados por otros investigadores para conducir la caracterización del «*típico o tradicional sistema de cargos*». Empero, es dable reconocer que en realidad le debemos a Nash (1996) y Wolf (1981 y 1996) aquellos atributos que terminaron de configurar al *tipo ideal* que hoy día conocemos en la literatura.

Recapitulemos por un momento, Wolf (1996) desveló que una de las funciones principales del sistema de cargos, es regular el acceso a los diferentes escalafones que un individuo puede ocupar dentro de su comunidad. Para ello, cobran importancia sus dispositivos comunitarios (ceremoniales o de gobierno), ya que alientan la participación democrática de sus miembros, así como el reconocimiento social.

[...] todos los hombres tienen igual oportunidad de aspirar a ocupar cargos, y de este modo acrecentar su prestigio, el sistema religioso permite a todas las familias poseer un lugar en una escala de culto, prestigio y edad (Wolf, 1996: 179).

Por su parte, Nash (1996) explicó que el desempeño de los oficios no tiene remuneración económica alguna. En última instancia, Wolf (1996) y Nash (1996) observaron que el sistema de cargos funciona como un mecanismo nivelador de las diferencias materiales, pues obliga a todos sus miembros a participar dentro del sistema, ya sea de forma económica, política o religiosa. Empero, la recompensa del carguero y su familia por los oficios prestados, se materializan en la adquisición de prestigio social. En oposición, Harris (1973) precisó que la función económica del sistema, es más bien de índole extractora, pues propicia la transferencia de recursos hacia el sector mestizo de las poblaciones rurales. Sobre este tema volveremos más tarde.

El sistema permite despojar a quienes tienen algo para convertir a todos en desposeídos (Wolf, 1996: 180). Los oficios no llevan consigo ninguna remuneración y absorben, según el carácter de la tarea, desde la mitad hasta la totalidad del tiempo de un individuo. Como tales puestos se llaman “cargos” y, en un sentido literal, efectivamente son cargos, ya que la familia pierde tiempo de

trabajo y gasta sus recursos en el cumplimiento de las obligaciones del oficio [...] El prestigio en la comunidad local es la principal recompensa; las familias con un largo servicio en la jerarquía son reconocidos como personas buenas que han demostrado su calidad moral a la sociedad (Nash, 1996: 164).³¹

Amén de reconocer la relevancia de las premisas de estas investigaciones, lo significativo, sin embargo, es que del registro de las características, atributos y funciones observados por Wolf y Nash, se desprende una representación paradigmática del sistema de cargos.

2.3 Hacia el paradigma de cargos

En páginas anteriores aludimos, que el origen del sistema de cargos como objeto de estudio antropológico, procedió de la publicación del artículo de Sol Tax y que las características identificadas en los Altos de Guatemala, devinieron en el primer esbozo etnográfico de dicha institución comunitaria.

Adicionalmente, se explicó que las observaciones de Wolf y Nash contribuyeron al fortalecimiento de una imagen paradigmática de la jerarquía cívico-religiosa. No obstante, aún nos ha faltado incorporar al estado de la cuestión, la influencia que tendría el trabajo comparativo de Cámara Barbechano (1996) para el desarrollo del presente campo de

³¹ Aunque Wolf (1996) reveló por vez primera el esfuerzo monetario que representa el desempeño de los oficios dentro del sistema, en realidad fue Manning Nash quién realizó acotaciones más precisas sobre este tema.

estudios.³² Pues con base en sus contribuciones, fue posible distinguir una serie de regularidades, rasgos conexos y disparidades en torno al sistema de cargos (1937-1949).

En efecto, el mencionado autor se propuso “describir, interpretar y clasificar la estructura y función de los organismos religiosos y políticos en algunas comunidades mesoamericanas, esto, con el propósito de encontrar características comunes –y señalar las diferencias– que pueden ser utilizadas como proposiciones en una investigación más amplia que incluya otros tipos culturales y sociales del área mencionada, y de otras áreas americanas” (Cámara, 1996: 113).

En este sentido, su ejercicio comparativo (entre 32 comunidades indígenas y mestizas de México, Guatemala y Belice), coadyuvó al registro y clasificación de las principales características religiosas y políticas del sistema de cargos mesoamericano, cuyo material etnográfico fue el soporte para la creación de dos marcos referenciales (o tipos ideales) de disposición comunitaria: la *organización centrípeta y centrífuga*.³³

La primera de ellas, responde a “la idea de una estructura cuya forma y contenido y simbolismo se orientan hacia la conservación de un orden sociocultural ya establecido; y en donde cuando menos teóricamente, el bienestar de la comunidad debe anteponerse siempre al del individuo”. La segunda, “posee una estructura cuyo contenido y simbolismo no van dirigidos hacia la conservación de algún orden de creencia y costumbres: es cambiante, heterogénea, débilmente integrada y voluntaria. En ella el bienestar del individuo o de un

³² Presentado en la ciudad de Nueva York en 1949. Empero, no fue publicado hasta el año de 1952.

³³ P osterior al trabajo de Cámara, encontramos otro interesante ejercicio comparativo en el artículo de Cancian (1996), el cual con base en el estudio de 8 comunidades y el registro de 53 rasgos etnográficos, logró dar cuenta de la estructura y las variaciones del sistema de cargos.

grupo determinado se considera como más importante que el de la comunidad” (*Ibid.*: 114-115).

Sea como fuere, por medio de la investigación de Cámara (1996) se llegó a un consenso descriptivo (alrededor de la forma cultural e institucional), no sólo de los dispositivos que integran al sistema de cargos, sino también de aquellos rasgos y funciones que esta institución podría presentar entre las comunidades amerindias.

Lo que realmente presenciamos en los años después de 1949 es la creación de una “ciencia normal” —con base en la introducción del sistema de cargos como la institución principal en las comunidades indígenas— la larga marcha hacia una situación “normal” donde el objeto de estudio ya está bien definido y donde entonces se puede empezar a buscar una “explicación normal” de este objeto” (Korsbaek, 1996: 271).

Dicho proceso de investigación está evidentemente relacionado con el establecimiento de una nueva categoría etnográfica, a la cual varios antropólogos y otros especialistas, han dado el apelativo del *típico sistema de cargos*, *el paradigma de cargos* o la *jerarquía tradicional* (*Ibid.*: 271-292). Esta caracterización del sistema de cargos ha sido descrita de la siguiente manera:

El sistema de cargos consiste en un número de oficios que están claramente definidos como tales y que se rotan entre los miembros de la comunidad quienes asumen un oficio por un período corto de tiempo después de lo cual se retiran a su vida normal por un largo período de tiempo. Los oficios están ordenados jerárquicamente y el sistema de cargos comprende a todos —o a casi todos— los miembros de la comunidad. Los cargueros no reciben pago alguno durante su período de servicio, por el contrario, muy a menudo el cargo significa un costo considerable en tiempo de trabajo perdido y en gastos en

dinero en efectivo, pero como compensación el cargo confiere al responsable un gran prestigio en la comunidad. El sistema de cargos comprende dos jerarquías separadas, una política y una religiosa, pero las dos jerarquías están íntimamente relacionadas, y después de haber asumido los cargos más importantes del sistema un miembro de la comunidad es considerado como “pasado” o “principal” (*Ibid.*:82).

2.4 *Los ámbitos y funciones de la jerarquía cívico-religiosa*

A vuelo de pájaro, podríamos comenzar por reconocer, que en la retórica clásica, los mecanismos cívico-políticos de las comunidades mesoamericanas, han sido conceptualizados como sistemas sociales, políticos, económicos y culturales autocontenidos, cuyo funcionamiento depende de la interrelación que se da entre sus respectivas unidades comunitarias (Wolf, 1981 y 1996; Nash, 1996; Cámara, 1996; Cancian, 1976 y 1996; DeWalt, 1996; Carrasco, 1985; y Siverts, 1960).

Amén de discrepar con esta imagen funcionalista y sistémica de las comunidades, lo cierto es que buena parte de las investigaciones que se han realizado en México y Guatemala, perciben al sistema de cargos de manera fragmentada, dado que su análisis comienza con la separación tanto de sus dispositivos y ámbitos comunitarios, como de su relación con el sistema global del que forman parte (Estado). A riesgo de simplificar, este proceder en la literatura responde más a un error conceptual y metodológico que *de facto*.

Si bien reconocemos que la disociación entre los mecanismos, funciones y relaciones que definen al sistema de cargos, no es la ruta más conveniente para penetrar en aquellos vínculos que yacen entre sus dispositivos o develar su inserción en contextos macrosociales, tampoco podemos soslayar que los especialistas del tema en cuestión, han

recorrido frecuentemente a esta estrategia analítica como parte de sus investigaciones. En nuestro caso, aunque no coincidimos del todo con la división antes mencionada (ya que no permite observar las distintas articulaciones y repercusiones que tienen las estructuras del sistema entre sí, y éstas con sistemas mayores), tampoco desdeñamos el hecho presente en la retórica clásica. En consecuencia, hemos optado por mostrar a la jerarquía cívico-religiosa como una institución comunitaria, que por razones didácticas puede ser estudiada a partir de tres disposiciones etnográficas: la dimensión económica, la dimensión política y la dimensión religiosa.

2.5 La dimensión económica

Sin lugar a dudas, la función económica que el sistema de cargos profesa dentro de las comunidades, ha sido uno de los tópicos más discutidos dentro de la primera y segunda generación de estudios. Si se auscultan las elaboraciones sobre el tema en cuestión, advertiremos que dentro del debate, es posible situar la presencia de dos tradiciones teóricas.

La primera de ellas, emana de las tempranas investigaciones de Wolf (1996), Nash (1976 y 1996) y Aguirre Beltrán (1973), en cuyas premisas se registra el papel nivelador y redistributivo que supone el gasto ceremonial y la economía de prestigio. La segunda, procede de los trabajos de Harris (1973) y Cancian (1976 y 1996), quienes entre muchas cuestiones, plantean una ruptura con la hipótesis de nivelación del sistema de cargos, por

tanto, que hacen visible el papel extractivo y estratificador que resulta del funcionamiento del aparato ritual de las comunidades indígenas.³⁴

Si auscultamos las elaboraciones de la primera perspectiva, en Wolf (1996) encontraremos la interpretación de que el consumo ritual que emana del orden ceremonial, constituye un mecanismo de defensa y de equilibrio económico, ya que de su ejercicio se desprende la redistribución de la riqueza privada, así como la anulación de las disparidades materiales entre los pobladores.

La participación de los gastos de orden religioso absorbía anualmente cantidades considerables de mercancías y dinero [...] El sistema permite despojar a quienes tienen algo para convertir a todos en desposeídos. Al liquidar los excedentes, transforma a los hombres ricos en pobres en el sentido material, pero les otorga una experiencia sagrada; y al nivelar las diferencias de riqueza, impide el crecimiento de las diferencias de clase basadas en la riqueza (Wolf, 1996: 180).

En la misma dirección, Nash (1996) habría de retomar la explicación de la acción niveladora que conlleva el sistema, pero a diferencia de Wolf (1996), observó que esta institución, también funciona como un medio de control social dentro de las comunidades.

El funcionamiento de la jerarquía sirve como un mecanismo nivelador en cuanto a la riqueza y como un canal para el control social de los individuos. Utilizando los ingresos y los recursos de los individuos y de

³⁴ Sería difícil aquí resumir la amplia gama de investigaciones que se desprenden de ambas perspectivas teóricas. Para lo cual, remitimos al lector a los excelentes estudios que se han realizado en la retórica clásica. En el caso de la teoría de la nivelación, véase Zavala (1961), Dow (1990), Sepúlveda (1976), Hermitte (1970). Por el contrario, si se desea profundizar en un modelo más crítico del sistema de cargos, véase Smith (1981), Greenberg (1987) y Castaingts (1977).

la comunidad, la jerarquía impide que una familia acumule dinero o propiedades. Esta canalización comunal de la riqueza personal, en conjunto con el sistema de herencia y el bajo nivel tecnológico y las tierras marginales, evita que se desarrolle una clase de personas adineradas (Nash, 1996: 167).

Como después se verá con mayor detenimiento, los hallazgos registrados por Wolf y Nash, serían el sostén en las ulteriores investigaciones del sistema de cargos. Así, por ejemplo, para Aguirre Beltrán (1973) fueron el marco de referencia para poder explicar que los gastos que abraza el desempeño de los cargos comunitarios (en particular los religiosos), mantienen un sistema de reciprocidad económica y redistributivo. En efecto, para el mencionado autor, la jerarquía actúa como un mecanismo nivelador, ya que

[...] al canalizar el uso de los excedentes conforme a patrones de ostentación socialmente controlados; obliga a las familias a consumir sus recursos y sus ingresos en actos ceremoniales que beneficiaran a la colectividad y, al hacerlo, aleja la posibilidad de que una familia pueda tener, de acumular dinero o propiedades con fines de formación de capital. La riqueza, si se hereda o se adquiere, debe transformarse en prestigio por medio de la redistribución: las familias que dilapidan más, que se desprenden más generosamente de cuanto poseen, demuestran con ello su valor moral y son reconocidos como estimables: se les saluda deferentemente, se les da tratamiento distinguido, su consejo valioso es procurado y se les otorga la infinita serie de consideraciones que configuran los privilegios de honor (Aguirre Beltrán, 1973: 207).

En el mismo registro, Aguirre Beltrán observó que por medio de la derogación de recursos en los espacios festivos y rituales, es posible disipar el resentimiento entre los individuos, pues el gasto monetario realizado por los ricos a través del sistema de cargos, permite reducir significativamente la envidia comunitaria.

El consumo de grandes cantidades de bienes y servicios en el sistema de cargos, especialmente por los ricos, reduce considerablemente la envidia originada en la desigual posesión de los recursos. El sistema de cargos suaviza esa envidia de modo efectivo permitiendo, y de hecho exigiendo, que el rico contribuya más a cambio de prestigio y de estima social (*Ibid.*).

Llama la atención que las mismas funciones fueron localizadas por Cancian en Zinacantán, ya que “el sistema de cargos apacigua esta envidia de manera muy eficaz, permitiendo y en realidad, exigiendo a los ricos que hagan la mayor contribución para las ceremonias de la comunidad” (Cancian, 1976: 172). De hecho, al igual que sus predecesores, Cancian comprobó que el desempeño de los oficios religiosos representa una carga monetaria para el individuo y su familia, pues “el desarrollo de las festividades religiosas ocupa una parte considerable del excedente económico que poseen” (Cancian, 1996: 205).

Bajo el litigio de estas evidencias, el mencionado autor, expuso que los cargos comunitarios, no son precisamente un instrumento eficaz para disipar las disparidades económicas y sociales, o bien para contrarrestar las desigualdades comunitarias, pues el sistema,

[...] no representa realmente un nivelador económico efectivo, sino sólo una manera de hacer pública y aceptable de que la diferenciación existe en la comunidad (*Ibid.*: 213). En realidad, creo que el servicio en el sistema de cargos legitima las diferencias de riqueza que verdaderamente existen, y así impide la envidia disgregadora. Hay, ciertamente, suficiente nivelación (resultado de la distinta distribución económica para el servicio del cargo) como para satisfacer las prescripciones normativas, pero no lo bastante como para crear una comunidad económicamente homogénea. La estratificación económica que

existe es justificada e incluso, alentada, por el hecho de que se dan mayores recompensas sociales a los ricos (Cancian, 1976: 176-177).

Si bien Cancian apuntó que el sistema de cargos refuerza las diferencias sociales y económicas y promueve la estratificación en el interior de las comunidades, fue Marvin Harris quien anticipadamente expuso el hecho de no considerar al sistema como un recurso igualador, sino más bien como un mecanismo extractivo de la riqueza, que refuerza las desigualdades económicas entre los habitantes de las localidades rurales.

Antes bien ha sido una institución “represiva y abusiva” implantada en las comunidades indígenas por los sacerdotes católicos en la época colonial. En lugar de nivelar las diferencias económicas propicia la transferencia de recursos fuera de la comunidad, en un inicio dirigidos a la Iglesia, y después de la Independencia, en manos de hacendados y comerciantes. Estos detentadores de poder, ajenos a la comunidad, son los que suministran los bienes de consumo necesarios para las fiestas religiosas (Harris; citado en Chance y Taylor, 2003: 213).

A manera de síntesis, los trabajos hasta aquí presentados, reseñan el origen y desarrollo de un extenso debate entre dos posturas teóricas (teoría de la nivelación vs. teoría de la diferenciación y extracción), aparentemente inconmensurables. La primera, concibe a la jerarquía cívico-religiosa como un sistema homeostático, que regula las diferencias económico-sociales, por medio de la distribución de los excedentes de la riqueza, y de esta manera, frena la acumulación de capital y la monopolización de los recursos materiales (Wolf, Nash y Aguirre Beltrán). En oposición, la segunda, reconoce que esta entidad comunitaria cumple más bien una función extractiva y estratificadora al interior de las poblaciones indígenas (Harris y Cancian). Más allá de los derroteros que se han presentado

dentro del campo de estudios, puede decirse que la adscripción hacia alguna de las dos interpretaciones del sistema, ha conducido a laberintos sin salida, así como a una visión fragmentada de las dinámicas particulares e históricas de las comunidades y sus respectivas instituciones.

Una posible solución al divergente dilema de las funciones económicas del sistema de cargos, puede encontrarse en el texto de Greenberg (1987), pues este constituye no sólo una síntesis de las corrientes teóricas antes expuestas, sino también una propuesta intermedia entre ambas tradiciones conceptuales. De hecho, su investigación entre los chatinos de Oaxaca, sugiere que ambas perspectivas no son necesariamente excluyentes e inconmensurables, sino más bien etapas diferentes y sucesivas de un mismo proceso, el cual atiende a diversos escenarios contextuales –como su dependencia e integración al mercado– en las que el sistema de cargos, puede verse impulsado a desarrollar tanto una función redistributiva y de nivelación, como otra de tipo extractiva y estratificadora.

2.6 La dimensión política

El abordaje de las funciones económicas, no es de ninguna manera el único derrotero que ha despertado el interés por parte de los especialistas del sistema de cargos. Como se comprobará en renglones siguientes, los aspectos políticos que se le atribuyen a sus mecanismos internos, también han sido una veta de análisis ampliamente explorada.

Al recuperar la historia del tema en cuestión, es evidente la importancia que merecen dentro del campo de estudios, autores como Wolf (1996), Nash (1996), Aguirre (1973), Carrasco (1985), Cámara (1996) y Cancian (1996). Pues de sus respectivas obras, se

derivan las primeras reflexiones en torno a los rasgos y funciones, que posee el aparato de gobierno entre algunas poblaciones de México y Guatemala.

Así, por ejemplo, Wolf (1981 y 1996) reconoce que el sistema está conformado por un dispositivo político, cuyas funciones centrales son mediar el acceso al poder, mantener el equilibrio social, sustentar un gobierno democrático y darle continuidad a las dinámicas propias de gobernanza de las comunidades.

[...] la comunidad posee un sistema de poder que abarca a todos los miembros masculinos de la comunidad y que hace que la distribución de poder sea una disposición colectiva más que un asunto de estatus individualmente adquirido (Wolf, citado en Korsbaek, 1996: 280). Un hombre no puede buscar un cargo político por iniciativa propia, ni utilizar el poder político para fines personales. El poder es otorgado a la comunidad y transmitido de tiempo en tiempo a un nuevo grupo de funcionarios. Es el cargo el que gobierna, no la persona que lo ocupa. En esta democracia, de pobres, no hay posibilidad de que exista un monopolio del poder, pues éste se halla separado de las personas y se distribuye mediante elección, entre todos los ciudadanos, quienes lo reciben por turno (Wolf, 1996: 181).

Es menester reconocer que a esta interpretación de la jerarquía como un sistema político, democrático y regulador del poder, se adscribieron Aguirre Beltrán (1973) y Carrasco (1985). En efecto, el primero de ellos, afirma que “si por democracia entendemos, como lo quiere Lipset, un sistema político que suministra oportunidades institucionales para el cambio de los dirigentes gubernamentales y un mecanismo que permite a la mayoría de la población influir sobre las decisiones más importantes, mediante la elección entre contendientes para los cargos políticos, la comunidad indígena debería ser catalogada como una democracia en cuanto concierne a su gobierno interno” (Aguirre Beltrán, 1973: 197).

Para el segundo autor, es claro que el sistema puede caracterizarse como un tipo de democracia, puesto que “todos los cargos están abiertos a todos los hombres” y porque “el funcionamiento de la escala tiene como resultado, en último término, que todo el mundo participe por turno en las responsabilidades de los cargos” (Carrasco, 1985: 323).

Simbiosis similares se encuentran en el trabajo de Cámara (1996), pues sugiere que esta institución, puede ser vista como un instrumento que ayuda a “mantener un orden sociocultural ya establecido y asegurar el bienestar moral y material de la comunidad” (Cámara, 1996: 119-120).

Casi en los mismos términos, Nash (1996) sostiene que la jerarquía contribuye a conservar el orden público y la cohesión social, regular el acceso al poder y evitar la diferenciación social y económica entre los individuos. O bien para establecer acuerdos y tomar decisiones en cuanto a la administración de los recursos comunitarios o actividades en beneficio de los pobladores.

[...] la jerarquía cívico-religiosa es el medio por el que las familias del municipio son mantenidas juntas dentro de una estructura social particular (Nash, 1996: 165). Además, representa un [...] mecanismo para tabular la opinión comunitaria [...] y para decidir [...] sobre las actividades de la comunidad, así como los recursos comunales o particulares a utilizar. Así es como los indios mantienen y regulan el orden público y establecen el canal a través del cual se toman las decisiones de grupo (*Ibid.*: 166). Del mismo modo, funciona [...] como un freno, asegurando que no se cristalice una distinción de clases sociales y bloqueando la polarización de riqueza; es un mecanismo efectivo para mantener a la sociedad bastante homogénea, y claramente marcar los caminos para la adquisición de respeto y de influencia política en la sociedad local (*Ibid.*: 167).

Finalmente, Nash (1996) advierte que “el sistema político sirve para representar y mediar las relaciones entre la comunidad local y el mundo exterior” (Nash, 1996: 166). Conviene aclarar, que a las explicaciones arriba mencionadas, se sumaron Aguirre Beltrán (1973) y Cancian (1996). De hecho, Aguirre Beltrán, el sistema funciona como un instrumento de control social que utiliza la coerción física y moral para el cumplimiento de las normas comunitarias. En cambio, para el segundo, sirve para impartir justicia dentro de la comunidad (Cancian, 1996: 196).

Mirado en su totalidad, podemos deducir que la jerarquía cívico-religiosa ha sido caracterizada como un sistema normativo, democrático e integrador de las comunidades, que además de conferir un orden, equilibrio y bienestar a sus miembros, regula el acceso al poder y dota de autoridad a los mismos, a fin de que todos los individuos ocupen oficios por turnos dentro del aparato de gobierno, evitando así, la concentración del poder. De lo cual se desprende la toma de decisiones colectivas en torno a la administración de los recursos, la distribución de la justicia social y la regulación de las relaciones entre la comunidad y el mundo exterior, así como la mengua de conflictos al interior de las poblaciones.

2.7 La dimensión religiosa

Desde las tempranas investigaciones de Sol Tax (1996) en los Altos de Guatemala, quedaría develada la importancia que tiene el aparato ritual dentro del sistema de cargos y, por consiguiente, las características primigenias que este dispositivo observa en algunas comunidades amerindias del altiplano mesooccidental:

Así como en materias económicas los municipios se diferencian dentro de un sistema común, de mucho alcance, tanto en política como en la religión cada uno guarda unidad y relativa independencia dentro de dos complejas y universales organizaciones. Esta organización sigue un patrón general en todo el altiplano mesooccidental, pero en cada municipio esta enlazada a la particular composición ecológica y racial (ladino indígena), a las costumbres locales, a los santos particulares, al ciclo ritual anual, al sistema económico y, las especialidades y aún, en muchos casos evidentes, al carácter de la gente (Tax, 1996: 109).

Aunque es cierto que con Sol Tax verían la luz algunos de los aspectos religiosos del sistema de cargos, formalmente, no fue hasta la llegada de las investigaciones de Wolf (1981 y 1996), Nash (1996), Cámara (1996), Cancian (1976 y 1996) y Aguirre Beltrán (1973), que fueron definidos aquellos rasgos y funciones que habrían de caracterizar al aparato ritual de las comunidades mesoamericanas.

Diremos en un principio, que Wolf (1981 y 1996) fue uno de los primeros en plantear que el sistema religioso y político, es “el centro motriz de la comunidad”, así como el principal mecanismo por el cual “las personas y sus familias obtienen un lugar en la escala del culto, prestigio y edad” (Wolf, 1996: 179). De la misma manera, sostuvo que esta institución permite mantener el equilibrio comunitario, mediante una economía de prestigio, que bajo el ejercicio de ciertos oficios religiosos dentro de la comunidad, coadyuva tanto a la redistribución o destrucción de la riqueza privada, como a definir, restringir y reafirmar la pertenencia local. Y desde luego, a establecer barreras contra la penetración y circulación de bienes e ideas engendradas fuera de la comunidad (Wolf, 1981: 82-86).

En el mismo tenor, Nash (1996) mostró que la jerarquía cívico-religiosa, es el medio por el cual “las familias del municipio son mantenidas juntas dentro de una estructura social

particular” (Nash, 1996: 165). Y que “los aspectos religiosos o sagrados de la jerarquía relacionan a la comunidad entera con lo sobrenatural, a través de sus representantes”. Pues “para ocupar un puesto religioso un individuo actúa para la comunidad manteniendo sus relaciones con lo sobrenatural, cuidando del templo, de la iglesia y de la exactitud de las ceremonias de los santos y del calendario religioso” (*Ibid.*: 166).

Otro aspecto significativo para dicho autor, fue que el sistema de cargos actúa como un eslabón entre la comunidad local y las instituciones supralocales con las cuales los miembros de la sociedad tienen forzosamente que tratar: “por un lado, media entre la sociedad local y la nación, y por otro lado, entre una visión del mundo y una religión local y la iglesia católica” (*Ibid.*: 167).

Muy próximo a los planteamientos de Wolf de aquellos años, Nash reconoció la importancia que tiene el aparato ritual para la definición y confirmación de la membresía comunitaria. En efecto, con base en sus investigaciones, concluyó que “la operación ordinaria de la jerarquía cívico-religiosa define los límites y número de la sociedad local. Una persona es un [miembro de la comunidad] sólo en la medida que es elegible para participar en la jerarquía” (*Ibid.*: 165).

Por otro lado, también parecen estribar similitudes entre Aguirre Beltrán (1973) y sus predecesores, pues confirmó que el ejercicio de los cargos cívico-religiosos, constituye uno de los principales criterios, a partir de los cuales las sociedades amerindias construyen y demarcan las fronteras de la pertenencia y la membresía comunitaria.

Uno de los rasgos más importantes de la estructura político religiosa de la comunidad –como ya fue señalado– es su carácter comprensivo. Todos los miembros adultos del pueblo o parcialidad, como incumbentes o como pasados, son parte integrante de la jerarquía del poder. En consecuencia, un

comunero realmente lo es sólo en la medida en que tenga derecho a participar, y de facto participe, en el gobierno del grupo (Aguirre Beltrán, 1973: 199).

A la postre, Aguirre Beltrán (1973) expuso que el sistema de cargos, puede ser visto como un canal de comunicación legítima –con el exterior– entre la comunidad y las instituciones civiles de la nación, o bien entre las concepciones sagradas del mundo mesoamericano y las doctrinas religiosas de la iglesia católica o agrupaciones protestantes.

Formalmente los miembros de la comunidad indígena gozan de los derechos y obligaciones generales del ciudadano; de hecho pocas veces entran en correspondencia directa con las fuentes de poder regionales o nacionales. Los ordenamientos, las solicitudes y exigencias que las autoridades foráneas les imponen llegan a ellos a través del cuerpo de intermediarios (*Ibid.*: 209), [...] y mediante tal arbitrio aquella parte del gobierno que hemos llamado cuerpo externo se convierte en medio de enlace entra la comunidad y las instituciones extrañas con las que los comuneros deben tratar (*Ibid.*) [...] y la comunidad se relaciona con los sobrenaturales a través del gobierno interno (*Ibid.*: 211), [...] y finalmente, entre la visión del mundo de la comunidad indígena que sincretiza conceptos y prácticas de la acción cristiano-coloniales –y la que sostiene en la actualidad el dogma católico o el protestante, la jerarquía se ubica como intermediario (*Ibid.*: 212).

Al igual que sus antecesores, Cancian (1976), reconoció que el sistema de cargos no sólo funciona como un mecanismo de integración de la población, sino también puede ser visto, como la principal institución por la cual se definen los límites y fronteras de la comunidad y la pertenencia al terruño. Además, expresó que el propósito explícito de la jerarquía religiosa “es garantizar la realización de los rituales para los santos de las iglesias católicas locales” (Cancian, 1976: 47).

El sistema de cargos, define los límites de la comunidad de Zinacantán. En la medida en que, como ciudadano varón adulto, se participa en el sistema de cargos, o se es por lo menos un potencial participante, se es zinacanteco. Así pues, el sistema de cargos es importante para el mantenimiento de Zinacantán como una comunidad india integrada, separada de la nación mexicana. Los que no asumen cargos son tan pocos, que pueden ser designados, significativamente, como no participantes y ubicados en el escalafón más bajo de una escala que clasifica a todos los otros de acuerdo con el grado de su participación (*Ibid.*: 161).

Por su parte, Cámara (1996), bajo la distinción entre comunidades centrípetas y centrífugas, determinó que las organizaciones religiosas y políticas del sistema, tienen como objetivo central: el mantenimiento de “un orden sociocultural ya establecido y la protección del bienestar moral y material de la comunidad” (Cámara, 1996: 119).

En las comunidades centrípetas, las funciones políticas y religiosas se desempeñan con base en la cooperación y la ayuda mutua, donde se supone que participe toda la comunidad indígena, de manera directa o indirecta, y se pone énfasis en los objetivos morales. Aparentemente se está volviendo difícil realizar estos objetivos. En las comunidades centrífugas el objetivo consiste más en mejorar la situación material de la cabecera y de algunos de sus habitantes; la cooperación y la ayuda mutua han sido relegadas al segundo plano (*Ibid.*: 119-120).

A riesgo de simplificar, podemos decir que el material etnográfico hasta aquí presentado, exhibe que dentro de la retórica clásica, existen cuando menos cuatro temáticas recurrentes, cuyo contenido sintetiza las funciones religiosas más significativas que el aparato ceremonial suele desplegar entre las comunidades mesoamericanas. Si atendemos al respecto, advertiremos que al sistema de cargos se le ha considerado un instrumento

eficaz para mantener el orden comunitario, pues anima la participación y cooperación colectiva entre las poblaciones indígenas. De igual forma, ha sido conceptualizada como el mecanismo central que determina o prescribe las formas de participación de los individuos y, por añadidura, define tanto los límites simbólicos de la comunidad, como la pertenencia a la misma (identidad). Adicionalmente, es observada como el dispositivo que media la relación y la comunicación de la comunidad con el exterior, es decir, con las instituciones del Estado, la Iglesia y las políticas nacionales. En última instancia, se le describe como el medio por el cual se conserva el orden comunitario y se rechaza cualquier proceso de cambio social y cultural.

2.8 La función olvidada del sistema de cargos

Si bien las retóricas funcionalista y mesoamericana, afirman que la reproducción y continuidad de las comunidades amerindias, descansa en las significaciones y funciones que el sistema de cargos cumple al interior de éstas, lo cierto es que tales variables, no explican por sí mismas su existencia, así como tampoco la función (previa a todas) que desvela su origen en América Latina.

En efecto, si se auscultan las elaboraciones del tema en cuestión, observaremos que pocos antropólogos e historiados, reconocen que el sistema de cargos fue un modelo proveniente de la fusión entre los tipos de cofradías étnicas y cofradías comunales españolas, establecidas tanto en los pueblos indios como en las ciudades, cuya función central fue la dominación política y la integración ideológica de la etnia dominada dentro del sistema político y valores ideológicos del Estado, convirtiéndose en una estrategia de

supervivencia y autoidentificación de cada una de las comunidades en que fue implementado este modelo tras la conquista (Moreno, 1985).

A juzgar por los registros de Moreno (1985) y Chance y Taylor (2003), el sistema de cargos fue una institución que se instauró en México durante los siglos XVI y XVII, para organizar nuevamente a las comunidades indígenas “que habían quedado al margen de las encomiendas para poder controlarlas políticamente, garantizando su funcionamiento en el nuevo modo de producción introducido por los castellanos” (Moreno, 1985:200). Así pues,

El aparato político del Estado colonial, estrechamente unido al principal aparato ideológico de éste, la Iglesia, crea comunidades indígenas muy corporativizadas, estructuradas por medio del sistema político-religioso de la cofradía étnica, que se confunde con la propia comunidad al coincidir plenamente con ésta en sus límites y miembros. Ese sistema de cofradía comunal-étnica unifica las funciones de control político y de integración ideológica, siendo aceptado por los miembros de la comunidad al constituirse en el símbolo fundamental de su propia identidad. Este hecho, que pudiera parecer paradójico, de la fuerte aceptación por los dominados del sistema impuesto por los dominadores para garantizar las propias relaciones de dominación, se explica perfectamente si consideramos que éste, además de permitir integrar una amplia serie de elementos de raíz exclusivamente indígena, tanto ceremoniales como reguladores de diversos aspectos de las relaciones internas de la etnia, constituía en su doble vertiente civil y religiosa, el eje sobre el cual recuperar el sentido de identidad colectiva gravemente deteriorado por la conquista, que había destruido su sistema ideológico; vejando a sus dioses, persiguiendo a sus sacerdotes o shamanes, y ridiculizando o castigando duramente sus creencias (*Ibid.*).

2.9 El colapso, la decadencia y las variaciones de la jerarquía cívico-religiosa

Después de habernos asomado a las principales funciones que han caracterizado al sistema de cargos, lo que sigue es reconocer que gracias a la literatura de las tres primeras generaciones de estudios, fue posible conducir un registro etnográfico de las similitudes y diferencias del sistema, así como de aquellos factores que han provocado una serie de cambios en sus mecanismos internos. En este contexto preciso, cobran amplia relevancia los trabajos de Wolf (1981), Cámara (1996), Cancian (1996) y DeWalt (1996), pues de sus reflexiones se desprende un diagnóstico de aquellas transformaciones que han sufrido las estructuras cívico-políticas de las comunidades amerindias.

Si atendemos al aspecto, en Cámara (1996) encontraremos, un sugerente estudio comparativo, cuyo propósito central fue mostrar cómo los procesos de aculturación y ladinización, han impulsado una serie de variaciones en el sistema de cargos de algunas poblaciones mesoamericanas.

Por citar tenemos, la separación formal y funcional de los cuerpos nativos políticos y religiosos; una mayor aceptación y significación de eventos religiosos que políticos; la sustitución en la organización política de oficiales nativos por oficiales ladinos; la preeminencia de festividades en la cabecera sobre aquellas de otras unidades ecológicas; una subordinación de la organización nativa religiosa y política a los patrones ladinos; una tendencia a la secularización de festividades; una mayor aceptación de eventos seculares, como una forma de recreación y alegría, independientemente del deber religioso; la desintegración de la organización de grupos religiosos y el comienzo de asuntos religiosos realizados en la familia o entre amigos, o bien la declinación de estas organizaciones

religiosas y la preponderancia de grupos políticos. Finalmente, la absorción y control de ambos aspectos por parte del Estado y la Iglesia (Cámara, 1996: 139-140).

Wolf (1981) por su parte, demostró que determinados factores económicos, sociales y demográficos, no sólo han puesto en “riesgo” a las comunidades campesinas y a sus organizaciones, sino también a sus fuentes básicas de subsistencia (la tierra y los productos que provienen de ella). Así, por ejemplo, entre las amenazas registradas, se halla el aumento natural de la población local (disminuye la cantidad de tierra disponible); la compra y acumulación de la tierra; la obtención de bienes producidos fuera del sector campesino y su exhibición ostentosa (manifiesta la falta de voluntad de continuar la redistribución y destrucción de los excedentes acumulados); la inmigración no restringida; y la adquisición no regulada de tierra por personas ajenas a las comunidades (reduce la cantidad de tierra disponible para los miembros del terruño y pone en peligro la pauta de distribución de los riesgos) (Wolf, 1981: 93-94).

Por otro lado, el trabajo comparativo de Cancian (1996), mostró que las mutaciones ocurridas dentro de las organizaciones cívico-religiosas de ocho comunidades amerindias, podrían impulsar su desmoronamiento y colapso. A juzgar por sus resultados, la conjunción de tres factores pueden explicar las causas de este hecho: los procesos de ladinización, la intervención directa del Estado en materia política, y otras variables de orden económico y demográfico.

Sin soslayar la importancia de sus primeras deducciones, Cancian (1996) reconoció que otros factores también podrían sumarse a la lista de los agentes transformadores del sistema de cargos. Por ejemplificar tenemos, la expansión del sistema de carreteras y de escuelas; las comunicaciones; las nuevas leyes de protección a los indígenas; la multiplicación de las

alternativas de la vida tradicional; la presencia de misiones protestantes; el servicio militar nacional; la intervención política del Estado; la participación de los partidos políticos dentro del aparato de gobierno; la influencia de la Iglesia protestante; así como el desequilibrio entre la riqueza disponible y el tamaño de la población (Cancian, 1996: 216-221).

Junto a las variables mencionadas, Cancian registró una serie de *organizaciones políticas y religiosas atípicas*, cuya estructura se encuentra fuera de la caracterización paradigmática del sistema de cargos, las cuales “parecen ser, por lo regular, vestigios de jerarquías político-religiosas que se han disuelto. Normalmente se encuentran en comunidades ladinizadas” (*Ibid.*: 205-206).

Hasta aquí todo bien, excepto por el hecho de que DeWalt (1996) realizó críticas severas a las investigaciones de Cancian y Cámara. En el caso del primero, debido a que el registro de las variables que vaticinan el desmoronamiento de los sistemas de cargo, está fundamentado en tan sólo ocho estudios de caso. En cuanto al segundo, refiere que si bien el autor caracterizó a los rasgos que conforman a los tipos ideales de las organizaciones políticas y religiosas, no intentó sistematizar la determinación del por qué estas variaciones existían en las organizaciones comunitarias que consideró en su estudio.

A diferencia de sus predecesores, DeWalt (1996) presentó los resultados de un trabajo comparativo, sustentado en veintiséis estudios de comunidades mesoamericanas, evaluando cada una de las hipótesis de Cancian y Cámara, a fin de establecer qué factores realmente han propiciado la modificación del sistema de cargos.

Bajo el litigio de sus hallazgos, DeWalt concluyó que la sola intervención política de los gobiernos estatales y nacionales, no es suficiente para dar razón de los cambios que han

ocurrido en algunos de los sistemas de cargo; el grado de contacto con el mundo exterior, sí está asociado con la declinación relativa del sistema; existe una especialización ocupacional mayor en las comunidades que han hecho modificaciones mayores en sus sistemas de cargo, que en las comunidades con jerarquías más tradicionales; la presencia o ausencia de sacerdotes de tiempo completo en la comunidad, puede tener consecuencias importantes para el mantenimiento de los rasgos tradicionales de la comunidad; la ladinización de la población, no es un antecedente necesario para que existan modificaciones mayores en el sistema de cargos; el crecimiento de la población, no representa una variable importante; y factores como la escasez de hombres adultos durante la Revolución Mexicana, el movimiento bracero, la creación de nuevas fuentes laborales y el programa ejidal en México, también constituyen aspectos a considerar en las transformaciones del sistema de cargos (DeWalt, 1996: 257-266).

Con base en los cambios registrados en las organizaciones comunitarias de su investigación, DeWalt (1996: 252-254) formuló una tipología sobre las posibles estructuras y variaciones que podemos encontrar en el área Mesoamericana. La primera de ellas, constituye la "*jerarquía tradicional*", la cual corresponde a las descripciones realizadas en los primeros apartados de este capítulo.

La segunda, la "*jerarquía acéfala*" está presente en comunidades que han mantenido cierto grado de integración de los sistemas civil y religioso, aunque la alternatividad entre los dos campos no pueda seguirse más tiempo. El rasgo definitivo lo constituye el hecho de que la jerarquía se debilita en la cima, en donde los cargos civiles más altos ya no requieren del resto del sistema como prerequisite, ni tienen obligaciones rituales, y los niveles más

bajos funcionan a la manera tradicional con una gran cantidad de ligas entre las esferas civil y religiosa.

La tercera, la “*jerarquía religiosa de ornato*” surge como consecuencia de los cambios extensivos que han ocurrido en las comunidades, dando como resultado una completa separación de las jerarquías civiles y religiosas. Sin embargo, hay una expresión del sistema religioso para compensar la pérdida de cargueros debido a la desaparición de la parte religiosa de la jerarquía. Los antiguos cargueros civiles, que han sido desplazados por los nuevos puestos consistentes con las líneas fijadas estatal y nacionalmente, pueden ser incorporados a la jerarquía religiosa. En otras comunidades los cargos civiles desaparecen, pero se conserva una jerarquía dual. No obstante, ambos lados de la jerarquía son puramente religiosos.

Por último, encontramos a los “*sistemas debilitados*”, los cuales encierran un “saco mixto” de sistemas de cargos. Por ejemplo, los cargos civiles ya no son parte del sistema y la parte religiosa no se ha expandido, sino más bien reducido ampliamente. Además, el servicio en los puestos más bajos, no es usualmente requerido para servir en los puestos religiosos más altos y, por ende, la naturaleza jerárquica del sistema con frecuencia ya no está presente. Los mayordomos responsables de la planificación de las fiestas de los santos, con frecuencia son los últimos vestigios del sistema antiguo.

3. ALGUNAS PROBLEMÁTICAS CONTEMPORÁNEAS SOBRE EL SISTEMA DE CARGOS

En la actualidad sobre el sistema de cargos se continúa derramando mucha tinta, por lo menos, así lo confirma una amplia bibliografía sobre el tema en cuestión (González, 2005; Luciano, 2005; Mayorga, 2005; Topete, 2005; Millán, 2005; Leal, 2005; Portal, 1997; Medina, 1995; Padilla, 2000; Sandoval *et. al*, 2002; entre otros).

Sin soslayar la pluralidad de las aportaciones existentes dentro del campo de estudios, podríamos decir, a riesgo de simplificar, que entre las investigaciones actuales del sistema de cargos, es posible distinguir algunos tópicos recurrentes. En primer lugar, tenemos aquellos trabajos que aún tratan el asunto de los rasgos que caracterizan al sistema de cargos, así como las funciones que desempeñan en el marco de la vida comunitaria.

En el mismo tenor, se encuentran aquellas aportaciones que orientan sus esfuerzos en el análisis los cambios, adaptaciones, transformaciones, innovaciones y conflictos que experimentan las poblaciones y sus organizaciones político-religiosas, como efecto de la influencia de múltiples procesos y factores (locales, nacionales y transnacionales).

De igual forma, observamos un cuerpo de trabajos teóricos que (con o sin soporte etnográfico) proponen una separación conceptual entre la jerarquía cívico-religiosa tradicional, los sistemas de cargos civiles y/o religiosos, las mayordomías, las cofradías y la organización comunitaria para el ceremonial.

Adicionalmente, se hallan aquellos textos que sugieren la existencia de una matriz agraria mesoamericana, en la cual se inscriben las instituciones (político-religiosas) comunitarias, cuya interrelación contribuye a la reproducción de una cosmovisión por la

cual se sostienen determinadas premisas culturales e históricas, o bien se reelaboran las identidades sociales de los grupos.

Acaso no fuera suficiente, tenemos aquellos escritos que plantean la existencia de instituciones político y/o religiosas distintas al paradigmático sistemas de cargo mesoamericano (como el de tipo urbano y transnacional), construidos a partir de la interrelación permanente entre formas “tradicionales” y “modernas”, que se expresan a través de divergentes prácticas sociales, muchas de las cuales son conformadas por encima de las fronteras.

A la postre, registramos aquellos estudios de caso, que dan cuenta tanto de las generalidades como de las especificidades del sistema de cargos. O bien una nueva producción de etnografías que describen algunos de los atributos políticos y religiosos, que abrazan las comunidades rurales en determinadas regiones culturales.

Si algo podemos extraer del anterior y presente apartado, es que desde hace varios años, buena parte de las investigaciones sobre el tema en cuestión, advierten que lejos de seguir pensando en un modelo paradigmático del sistema de cargos, debemos reconocer no sólo la existencia de variaciones y mutaciones del mismo, sino también la coexistencia de heterogéneas instituciones comunitarias, cuyos rasgos y funciones no pueden ser generalizables. En este sentido, coincidimos con Topete (2005) y Millán (2005), en cuanto a la urgencia de cuestionar la vigencia, validez y utilidad que podrían tener las características tipológicas que se le atribuyen al sistema de cargos mesoamericano.

Así, por ejemplo, Topete (2005) desvela que la alternancia entre los cargos civiles y religiosos, no constituye una verdad universal. Del mismo modo, alude que el sistema de cargos no representa una institución que esté abierta y comprenda a todos los miembros de

la comunidad. Además, explica que la plenitud de una persona no está necesariamente condicionada al ejercicio de los cargos; y que algunos oficios de la jerarquía podrían (o no), recibir remuneración por su cumplimiento (cuestión a la que no se ha llegado a un acuerdo general). A la postre, reconoce que para sus ocupantes, el desempeño de los cargos religiosos y políticos, podrían no ser considerados como pérdida de tiempo, esfuerzo y dinero y, por consiguiente, se requiere indagar de manera previa, tanto en la valoración personal del carguero y las compensaciones que el individuo considere que obtuvo o tendrá, como en el resultado del desempeño de sus funciones (Topete, 2005:100-102).

Bajo el mismo marco discursivo, Millán (2005) expresa su desacuerdo ante cualquier conjunto de rasgos, funciones u otras características, que apunten hacia un paradigma en particular, pues desde su punto de vista, este clase de modelos sólo edifican pautas normativas que escapan a una realidad difícil de comprobar y no uniforme, negando la posibilidad de que puedan explicarse sus transformaciones a través del tiempo y el espacio. En cambio, propone que éstos deben ser observados como manifestaciones locales de una institución generalizada que se caracteriza tanto por sus semejanzas como por sus adaptaciones.

El resultado es por tanto una “configuración” étnica y cultural [...] que, al establecer relaciones singulares entre elementos que son comunes y generales, logra integrar los procesos históricos regionales a un sistema de representaciones locales, específico de cada cultura, en el que cada acontecimiento toma la forma de una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que le es subyacente (Millán, 2005: 230).

Desde luego, frente a esta clase de advertencias, también encontramos algunas contribuciones teóricas, que con base en marcos explicativos de corte histórico y estructural, proponen la clasificación de las funciones comunitarias (conscientes e inconscientes) de las instituciones religiosas, así como la creación de ciertas tipologías teóricas, que permiten desvelar las funciones profundas de las mismas, la relación entre ellas, o bien lo que éstas representan para la sociedad a la que pertenecen (Moreno, 1985).

Aquí, se me puede replicar que ya estoy introduciendo una posible confusión: mientras que por un lado, intento distanciarme de los tipos ideales (etnográficos) que remiten a un conjunto de rasgos paradigmáticos del sistema de cargos, por el otro, considero viable experimentar en potenciales instrumentos sociológicos (modelos teóricos), que alcancen a explicar las funciones explícitas e implícitas de las instituciones religiosas, o bien a penetrar en otros criterios relevantes de las mismas. La posibilidad merece ser explorada. Por lo cual volveremos a este tema en el siguiente apartado.

Una vez registrados los hallazgos de la retórica clásica y las recomendaciones de autores como Topete y Millán, en seguida me propongo describir algunas de las características más significativas que conforman al sistema de cargos religioso de Petlalcingo, Puebla. El cual si bien no converge a plenitud con la paradigmática institución mesoamericana, coincide, en términos generales, con lo que la literatura ha llamado “jerarquía ceremonial”, “mayordomías” o “sistemas de cargos religiosos”.

4. EL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO DE PETLALCINGO, PUEBLA

4.1 Aspectos generales

Desde una perspectiva histórica, el fervor religioso de los petlalcinguenses se ha visto reflejado a lo largo del tiempo en sus diferentes instituciones religiosas, “ya desde principios del siglo XVIII fueron fundadas tanto en la cabecera municipal, como en los diferentes pueblos filiales la cofradía de las Benditas Animas del Purgatorio, Santiago Apóstol, Santo Entierro, y para principios del siglo XIX aparecen la de san Juan Nepomuceno, Señor San Diego, San Miguel Arcángel, Señor San Juan Evangelista, Divinísimo Señor Sacramentado, Santísima Cruz, Señora Santa Ana, Señora de la Soledad, Santísima Trinidad, Congregación de Servitas (orden de los siervos de María), Santo Niño de Atocha y de la Virgen de Guadalupe” (Acosta y Garzón, 2007: 28).

Ciertamente, todas aquellas deidades se hallaban en la parroquia del municipio de Petlalcingo, bajo el patrocinio del santo Santiago el mayor, hermano de San Juan Evangelista e hijo de Zabadeo, su fiesta patronal se celebra el 25 de julio y pertenece a la jurisdicción diocesana de Huajuapán de León. Históricamente, la parroquia de esta entidad,

[...] perteneció desde 1551 al partido de San Juan Bautista Acatlán, sede doctrinero secular que administraba buena parte de su jurisdicción. El pueblo de Petlalcingo tuvo, desde 1581, dos estancias: la de Temascalapa, (Texcalapa) y Santa Ana Tepexic, (Tepexillo) están a dos leguas de distancia, y estas mismas reaparecen en la congregación de 1603. Para el año de 1603 se erigieron como parroquias, tanto Santa María de la Asunción Piaxtla, como Santiago apóstol Petlalcingo, pero ambas carecían de

curas en los primeros años del siglo XVII. Durante todo el siglo XIX y XX formaron parte de la Vicaría Foránea de Acatlán (Acosta y Garzón, 2007: 27).

Para volver al asunto, en el año de 1904, el templo de Santiago sufriría un fatal incendio, el cual consumió 7 colaterales, 15 imágenes, el órgano instrumental y demás ornamentos. Por ello, “las autoridades religiosas y civiles decidieron crear una junta directiva para la reconstrucción del templo. Entre los apoyos más importantes destacan los realizados por las diferentes asociaciones de la parroquia, como la labor de las socias de la Vela Perpetua. Su festividad religiosa más importante es en honor al Señor del Calvario, celebrándose el segundo viernes de pascua y la de la virgen del Carmen” (*Ibid.*).

Hay que señalar, que la jurisdicción de la parroquia la conforman la cabecera y los pueblos de Tepejillo, San Miguel Yxtapam, el Rosario, San Antonio, Santa Gertrudis, el Refugio, el Mezquital, el Ídolo, Salitrillo, Tacohoyo y Texcalapa. Mientras tanto, sus necesidades espirituales son satisfechas por dos sacerdotes que el obispo de Huajuapán de León le ha asignado a Petlalcingo, el primero corresponde al párroco, el segundo cumple las funciones de vicario, pues auxilia al primero en la logística y parte doctrinal de la parroquia.

Ahora bien, en nuestros días, la cabecera municipal cuenta con un ciclo festivo y sistema de cargos religioso sumamente complejo y vasto, conformado por una serie de rituales y celebraciones, que son conducidos anualmente por las mayordomías y hermandades en las capillas de los barrios de Santo Niño del Centro y Ayuquila, La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San

Isidrito y Guadalupe, así como en los templos de Santiago Apóstol y el Señor del Calvario.³⁵

A decir verdad, lo que yace en esta comunidad es la existencia de un cuerpo de instituciones religiosas,³⁶ que si bien son autónomas en sus procesos organizativos y funciones, mantienen un conjunto de relaciones de reciprocidad y estrechos lazos con distintas agrupaciones ceremoniales –de su localidad, municipio, poblaciones foráneas y comités migrantes– para el desarrollo de sus deberes comunitarios.

En efecto, estos vínculos están atravesados por complejos y profundos mecanismos de reciprocidad y redistribución entre las instituciones y sus miembros. Quienes frecuentemente prestan sus servicios en más de una organización religiosa, de lo cual se desprende no sólo el intercambio de bienes y servicios, sino también la continuidad de un conjunto de redes de solidaridad dentro y fuera de la comunidad.

Los distintos períodos de trabajo de campo que se efectuaron en Petlalcingo, Puebla (1997-2000 y 2005-2011), han sido una herramienta eficaz para conducir un registro etnográfico de buena parte de sus organizaciones ceremoniales, cuyo padrón incluye hasta este momento, alrededor de 31 mayordomías y 28 hermandades, que para los fines de esta investigación pueden conceptualizarse como el conjunto de instituciones que conforman al sistema de cargos religioso de la cabecera municipal.³⁷

³⁵ Aunque Santiago Apóstol es el Santo Patrono de Petlalcingo, paradójicamente, el Señor del Calvario representa la deidad más importante del municipio.

³⁶ En lo que sigue se entenderá por *institución* un sistema de oficios y posiciones, con sus deberes y derechos (Padilla, 2000:14).

³⁷ Aunque no considero a las asociaciones piadosas como parte del sistema de cargos religioso, es preciso mencionar que en la cabecera municipal existen ocho de este tipo de agrupaciones: Santa Escuela, Adoración

Lo significativo, sin embargo, es que estas agrupaciones religiosas, profesan una serie de funciones comunitarias, que de acuerdo con Moreno (1985: 19), podrían ser agrupadas bajo dos marcos explicativos: los modelos conscientes e inconscientes.³⁸ Ahora bien, las funciones manifiestas o conscientes, abarcan tres puntos centrales.³⁹ El primero de ellos, es la *promoción de la celebración de cultos en honor de las deidades de las organizaciones*, la cual responde a los estatutos internos de las mismas, y al ciclo festivo de las celebraciones.

La segunda, es *conseguir el mejoramiento espiritual de sus integrantes o asociados*, por medio de su asistencia a cultos y la devoción de sus imágenes. La tercera, comprende la

Nocturna, La Vela Perpetua, Carmelitas, Jueves Eucarísticos, Franciscanos, Corazón de María y Apostolado de la Oración.

³⁸ Con base en la perspectiva estructuralista de Claude Lévi-Strauss, Isidoro Moreno propone que los modelos explicativos pueden ser conscientes o inconscientes, según el nivel en el que funcionen. Así pues, aquellas estructuras que se encuentran sumergidas en un nivel no muy profundo del inconsciente suelen estar veladas por un modelo que las ocultan, como una pantalla, a la conciencia individual y colectiva. Por ello, los modelos conscientes suelen representar explicaciones muy poco científicas, explicaciones en gran medida “oficiales” o de pretendido “sentido común”, debido a que su función no consiste en explicar los condicionamientos y significados profundos de las creencias y los usos, sino en perpetuar. Por otra parte, en muchas ocasiones el antropólogo ha de elaborar él mismo un modelo correspondiente a fenómenos cuyo carácter sistemático no haya sido percibido por la sociedad estudiada, es decir, que permanezca profundamente sumergido en el inconsciente (Moreno, 1985:19).

³⁹ Si bien Moreno (1985) construye una tipología teórica para el análisis de la estructura y funciones de las diversas hermandades o cofradías andaluzas, sus aportaciones pueden ser de gran utilidad para nuestro estudio de caso. Empero, conviene aclarar que para su oportuna aplicación, hemos realizado algunas adaptaciones del mismo. Por ejemplo, el cambio de la noción de hermandad por el de institución religiosa, lo cual nos permite incorporar dentro de nuestra clasificación, tanto a las hermandades como a las mayordomías de Petlalcingo. Si alguien tuviese dudas al respecto, el mismo autor estima que sus tipologías y modelos inconscientes, podrían ser aplicadas al resto de la península española, así como a América Latina, ya que el modelo de las comunidades indígenas, se trasplanta a América tras la conquista, con base en el modelo hispano de cofradías étnicas y comunitarias. Sin embargo, disgregamos con el autor, en cuanto a su modelo teórico de *sistemas de hermandades*, pues considerados que no coincide con la realidad observada en la cabecera municipal. Para dicha labor, volcaremos la mirada hacia la retórica clásica del sistema de cargos.

realización de caridades asistenciales entre sus miembros y/o necesitados en general (Ibid.: 23).

En términos generales, coincidimos con Moreno, al señalar que a partir de la primera función consciente, puede establecerse una división formal de las instituciones religiosas, gracias al reconocimiento de tres posibles categorías canónicas: *sacramental, de penitencia y de gloria*. “Las primeras son las dedicadas específicamente a la adoración de la eucaristía, las segundas son las centradas en algún momento o escena de *la pasión o muerte de Cristo* y de los *dolores de su Madre*, y la tercera son aquellas que veneran a la Virgen como reina gloriosa o a algún santo o santa específicos” (*Ibid.:23, cursivas del autor*).

Si bien de forma consciente y canónica las instituciones de la comunidad en estudio, pueden ser agrupadas bajo estos tres grandes rubros, a los efectos de su organización interna, significación y funciones sociales, esta clasificación no es explicativa por sí misma, pues ésta tendría que considerar tanto a las funciones latentes como profundas que poseen las instituciones religiosas en cuestión (*Ibid.:26*).

Efectivamente, para Moreno lo verdaderamente relevante (desde una óptica socio-antropológica), son las funciones latentes de las organizaciones, tanto en relación con los individuos que pertenecen a ellas, como respecto a la comunidad local y a la sociedad global en la que se enmarcan.

Si atendemos al aspecto, observaremos que para el individuo las instituciones religiosas constituyen un medio apropiado para desarrollar la *sociabilidad*, es decir la relación social por sí misma, en la que se ponen en contacto directamente las personalidades de los participantes y no solamente determinados roles sociales segmentados de éstos. “Esta sociabilidad generalizada se da básicamente entre quienes forman el núcleo activo de cada

organización, y no entre el total de socios o hermanos, lo que hace necesario distinguir siempre entre la minoría que constituye aquél (que no coincide automáticamente con los cargos de autoridad formal) y el resto de los asociados, a pesar de que todos posean a priori los mismos derechos y posibilidades para ello” (*Ibid.*: 31).

Otra de las funciones latentes, responde a la *integración simbólica* de quienes forman parte del grupo social, sea éste definido en términos de barrio, comunidad local, ocupación, clase social, etc. Por tanto, que “desborda el plano y la significación estrictamente religiosos, haciendo posible que el sentimiento de pertenencia al grupo/barrio/pueblo/comarca pueda extenderse a quienes desde un óptica cristiana ortodoxa podrían ser cataloga como indiferentes o incluso contrarios a la Iglesia” (*Ibid.*:33). Bajo este contexto discursivo, para el mencionado autor, cobran amplia importancia las fiestas de las deidades, pues son un mecanismo fundamental para reafirmar públicamente la pertenencia de los individuos hacia su comunidad, la reproducción de la identidad, así como la integración simbólica, incluso, para quienes han abandonado el terruño, pero retornan al mismo durante las celebraciones religiosas.

Por otra parte, Moreno explica que el acceso al modelo inconsciente del sistema, es lo que verdaderamente nos permitirá entender las funciones profundas de las instituciones, las relaciones de ellas y lo que representan para la microsociedad local o la más amplia sociedad a la que pertenezcan. Para lo cual se remite a tres criterios conceptuales, de cuya combinación se desprende no sólo una tipología de las asociaciones ceremoniales, sino también la distinción de las mismas: la *forma de pertenencia*, el *tipo de integración* y el nivel de *identificación simbólica* (*Ibid.*:35-40).

En palabras del autor, la *forma de pertenencia* se refiere al “grado en que los individuos pueden elegir voluntariamente pertenecer a las instituciones religiosas, lo que depende del grado real, no formal de apertura o exclusivismo de la asociación”. Bajo este contexto, será posible distinguir entre “instituciones *abiertas*, en las cuales todo el que desee puede adscribirse, con el sólo requisito de la aceptación de su solicitud de ingreso, e instituciones *cerradas*, limitadas en cuanto al número de miembros que puedan tener o la exigencia de determinadas condiciones de rango, categoría social, filiación familiar, ocupación u oficio, etc., para su admisión” (*Ibid.*:36-38).

Para volver al asunto, el *tipo de integración* de sus componentes que produzca la institución religiosa representa el segundo criterio. Así, una asociación agrupará a individuos de una misma categoría social o de varias de ellas. En el primer caso, hablamos de *integración horizontal*, en el segundo de *integración vertical*. Las de tipo horizontal, “reflejan el modo bastante preciso de segmentación social de la comunidad y expresan sus tensiones y conflictos mediante rivalidades y emulaciones, generalmente en el plano simbólico, pero también pueden manifestarse como enfrentamientos a nivel consciente”. En cambio, las de tipo vertical, “no reflejan la realidad social, sino que la niegan simbólicamente, ya que en cada una de ellas se integran personas de distintas clases y estratos sociales, enfrentados objetivamente en los niveles económico, social, etc.,” (*Ibid.*:39-40).

El tercero de los criterios, se refiere al nivel de *identificación simbólica* que signifique la institución religiosa para el colectivo en ella integrado o a través de ella representado. Así pues, “una agrupación, la fiesta o procesión por ella organizada, sus imágenes y símbolos, pueden representar el medio por el que se exprese o reafirme la identidad

colectiva de un grupo social (gremio, clase, barrio, etnia, etc.) de media comunidad, de la totalidad de una comunidad, o de una comarca, región o país entero”. En consecuencia, tendremos respectivamente, niveles de identificación *grupal*, *semicomunal*, *comunal* y *supracomunal* (*Ibid.*:40).

Sea como fuere, de la conjunción de los criterios antes mencionados, se derivan una serie de asociaciones religiosas (tipologías), que pese a sus atributos teóricos, pueden darse en la realidad con sus respectivas limitaciones prácticas (tabla 1).

Aunque reconocemos la importancia que tienen cada una de las tipologías de Moreno, en este trabajo sólo serán aludidos aquellos modelos y rasgos, que pueden resultar provechosos para conducir una clasificación de las mayordomías y hermandades de Petlalcingo. Una vez aclarado este punto, diremos que las instituciones de esta localidad, podrían agruparse bajo los tipos *grupales*, *comunales* y *supracomunales*.

Antes que nada, habría que comenzar por explicar que “una hermandad grupal es aquella que expresa o refirma, principalmente en ocasiones ceremoniales festivas, la identidad colectiva de un determinado grupo social. Sus miembros comparten, por lo general, otras características que son ajenas a las finalidades explícitas de la agrupación, pero que constituyen prerequisites para pertenecer a ella. Va de suyo que la existencia en un pueblo o comunidad de una hermandad grupal supone la presencia (actual o pasada) de otra u otras hermandades en las que se asocien las personas pertenecientes a otros grupos sociales” (*Ibid.*:42).

Tabla 1
Tipología de las hermandades de Moreno (1985:40-41)

<i>A. Hermandades grupales</i>	<i>B. Hermandades semicomunales</i>
Grupal vertical cerrada.	Semicomunal vertical cerrada.
Grupal horizontal cerrada.	Semicomunal horizontal cerrada.
Grupal vertical abierta.	Semicomunal vertical abierta.
Grupal horizontal abierta.	Semicomunal horizontal abierta.
<i>C. Hermandades comunales</i>	<i>D. Hermandades supracomunales</i>
Comunal vertical cerrada.	Supracomunal vertical cerrada.
Comunal horizontal cerrada.	Supracomunal horizontal cerrada.
Comunal vertical abierta.	Supracomunal vertical abierta.
Comunal horizontal abierta.	Supracomunal horizontal abierta.

Ahora bien, dentro de las asociaciones grupales, retomaremos a las *hermandades de barrio*, cuya existencia remite al espacio de residencia dentro de una comunidad.⁴⁰ A decir verdad, esta clase de organizaciones “son grupales desde una perspectiva *etic* (estructural), pero comunales desde una óptica *emic* (lo que representa para la gente del barrio)”. Como quiera que sea, este tipo de instituciones existen “en aquellos barrios que representan, hasta cierto punto, comunidades dentro de una sociedad mayor, es decir, donde se observa cierto

⁴⁰ Es interesante notar, que las hermandades *gremiales; étnicas; de clase; y patrimoniales y de socorros*, también forman parte de la tipología que incumbe a las hermandades grupales. Para profundizar en el tema, véase Moreno (1985:42-68).

grado de integración entre sus habitantes, al darse entre ellos relaciones sociales personalizadas y no sólo segmentarias, y en las que existen símbolos a través de los cuales los individuos concretos se identifican como miembros de la comunidad” (*Ibid.*:58).

Por su parte, las *hermandades comunales* “integran a todos los miembros de una comunidad local, independientemente que estos puedan también pertenecer a diferentes asociaciones religiosas. A través de ellas, cada comunidad, se presenta como una unidad hacia el exterior. La Virgen o Santo titular representa el propio ser del pueblo, cuya identidad colectiva se renueva y reafirma anualmente mediante ceremonias y actividades tanto religiosas como profanas, en las que participan, aunque sea en diverso grado y de distintas formas, todos cuantos poseen un sentimiento de pertenencia al mismo, residan o no actualmente en él de forma permanente” (*Ibid.*:95).

En efecto, el mencionado autor describe que las hermandades comunales, a través del ceremonial,

[...] trazan una clara definición de los límites del universo social local y de las condiciones de pertenencia al mismo. Así como la índole y alcance de los compromisos y obligaciones para con él de las diversas familias e individuos que lo componen, según sea su posición económica y status social. Esto sucede, fundamentalmente, porque las hermandades comunales más que ninguna otra, reflejan la estructura social de cada localidad en su conjunto. En efecto, como estas hermandades, a través de sus fiestas, identifican a la comunidad entera, simbolizada por el Santo Patrón o patrona, existe una correspondencia básica entre la categoría de miembro de la comunidad y la participación en las ceremonias o fiestas de la hermandad comunal (*Ibid.*:97).

Otro de los aspectos que se reconocen como relevantes dentro de este tipo de instituciones, es la necesaria distinción entre *hermandad-organización* y *hermandad*

identificación. “Pues si bien la hermandad patronal como identificación puede estar compuesta por el conjunto de la comunidad, la hermandad como organización formal puede estar plenamente monopolizada por quienes componen en ella el grupo dominante. Estos casos están reflejando indudablemente la forma de estructurarse la sociedad local: todos tienen un sentimiento de pertenencia al pueblo pero, pocos son los que pueden efectivamente acceder al control de sus asuntos”. Empero, para el autor, haya o no una separación entre ambos tipos de hermandades (organización/identificación), se observará la existencia de la institución de la mayordomía, en donde un ciudadano de la comunidad, toma anualmente la representación, organización y gastos festivos de las deidades a su cargo (*Ibid.*:98).

En última instancia, las hermandades supracomunales constituyen aquellas instituciones, cuyo nivel de identificación simbólica desborda los límites de una comunidad concreta, expresando la identificación colectiva de los habitantes de varias comunidades o pueblos. “Señalan la existencia de un nivel de integración sociocultural que no tiene contrapartida en el campo jurídico-administrativo civil o eclesiástico, pero que posee una profunda realidad tanto objetiva como subjetiva” (*Ibid.*:112).

Al igual que en el caso anterior, una hermandad supracomunal estará representada por una sola hermandad-identificación (matriz) y por varias hermandades organización (filiales); tantas como lugares se integren explícitamente al nivel sociocultural que aquélla representa. La identidad colectiva de las diversas comunidades que se agrupan formando una supracomunidad simbólica, en torno a una advocación, cuya imagen se halla dentro del espacio físico correspondiente a lo que podríamos denominar un área supracomunal o comarca cultural (*Ibid.*).

A reserva de que en un futuro profundicemos más en el modelo inconsciente y las tipologías de Moreno, en este momento, me limitaré simplemente a recuperar parte de sus planteamientos, a fin de realizar en los siguientes apartados, un primer ejercicio clasificatorio de las instituciones religiosas de la comunidad en estudio. Sea como fuere, asumo la responsabilidad de la adaptación y desarrollo de sus tipologías, las cuales posiblemente no le hagan justicia a los objetivos últimos de la obra del antropólogo español.

4.2 Tipología de las Mayordomías

Si hemos de arriesgar alguna sistematización de las mayordomías de Petlalcingo, podríamos comenzar por distinguir, que dentro de este cuerpo de instituciones se hallan dos grandes grupos. El primero de ellos, está constituido por aquellas organizaciones religiosas que pertenecen a la Sociedad de Bienes Comunes, cuya morada de sus deidades es la parroquia de Santiago Apóstol: la Virgen de Guadalupe, Purísima Concepción, San José, San Miguel Arcángel, El Santísimo, Santa Cruz, La Dolorosa, San Isidro Labrador, Santiago Apóstol y Santiago el Menor.

En cambio, el segundo grupo está conformado por aquellas mayordomías que no forman parte de la Sociedad de Bienes Comunes o de cualquier otra organización comunitaria de la cabecera municipal: Santo Niño de Atocha (2), San José, Santa Cruz, San Isidro, San Isidro (2), Virgen del Carmen, Virgen de Juquila (2), Purísima Concepción, El Señor del Calvario (2), Virgen de Guadalupe, Aniversario del Templo del Señor del Calvario, San Ramos, San Juan Bautista, San Pedro y San Pablo, El Santísimo, Padre Jesús,

El Señor del Buen Viaje, Virgen de la Cueva Santa, Niño Dios y El Señor de la Resurrección.⁴¹

Si volvemos la mirada al modelo teórico de Moreno (1985), nos percataremos de que el precedente ejercicio, resulta insuficiente y poco revelador pues deja de lado las funciones consientes e inconscientes, así como otros atributos de las instituciones religiosas. Cabe entonces plantear, una tipología que logre recapitular los aspectos que hemos venido explicando con anterioridad. Para ello, hemos elaborado un esquema que deja a consideración del lector, una tentativa categorización de las mayordomías de Petlalcingo, así como el ciclo festivo de las mismas (tabla 2).

Adviértase que en esta investigación, no serán desarrolladas a plenitud las tipologías construidas por Moreno, así como tampoco la aplicación de las mismas, ya que por el momento, no pretendemos realizar un análisis estructural de las organizaciones ceremoniales. Además, debe tomarse en cuenta que no todas las tipologías citadas en su trabajo tienen su contraparte empírica.

En realidad, sólo hemos retomado aquellas que consideramos relevantes para nuestro estudio de caso, a fin de establecer una sistematización de la amplia gama de agrupaciones que conforman al sistema de cargos de la cabecera municipal. Lo cual en un futuro, podría ser el sostén para responder a otros aspectos estructurales o significativos del mismo.

⁴¹ El numeral que se aprecia dentro de los paréntesis, indica la cifra total de las mayordomías que llevan el mismo nombre.

Tabla 2

Tipología y ciclo festivo de las mayordomías de Petlalcingo, Puebla.

Nombre de la mayordomía	Barrio o templo al que pertenece	Fecha de su festividad	Tipología 1 Funciones conscientes	Tipología 2 Funciones inconscientes
Santo Niño de Atocha	Barrio Santo Niño del centro	6 de enero	Gloria	Grupal (barrio)/supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades filiales del municipio
Santo Niño de Atocha	Barrio Santo Niño de Ayuquila	13 de enero	Gloria	Grupal (barrio)/supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades (filiales) dentro y fuera del municipio (Oaxaca)
San José	Templo de Santiago Apóstol	19 de marzo	Penitencia	Grupal/comunal
San José	Templo del Señor del Calvario	19 de marzo	Penitencia	Grupal/comunal
San Ramos	Templo de Santiago Apóstol	Domingo de Ramos	Penitencia	Grupal/comunal
El Santísimo	Templo de Santiago Apóstol	Semana Santa	Sacramental	Grupal/comunal
Padre Jesús	Templo de Santiago Apóstol	Semana Santa	Penitencia	Grupal/comunal
El Señor del Buen Viaje	Casa del mayordomo en	4to. Viernes de Cuaresma	Gloria	Grupal/supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades del municipio.
Dolorosa	Templo de Santiago Apóstol	6to. Viernes de Cuaresma	Penitencia	Grupal/comunal
Señor del Calvario	Templo del Señor del Calvario	2do. Viernes de Pascua	Penitencia	Supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades dentro y fuera del municipio, así como con todos los comités de migrantes del terruño.
Señor de la Resurrección	Templo de Santiago Apóstol	Domingo de resurrección	Penitencia	Grupal/comunal
Santa Cruz	Barrio de Santa Cruz	3 de mayo	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
Santiago el Menor	Templo de Santiago Apóstol	11 de mayo	Gloria	Grupal/comunal
San Isidrito	Barrio de San Isidrito	15 de mayo	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
San Isidro	Barrio de San Isidro	15 de mayo	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
San Isidro	Barrio del Carmen	15 de mayo	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
San Juan Bautista	Templo del Señor del Calvario	24 de junio	Gloria	Grupal/comunal
San Pedro y San Pablo	Templo de Santiago Apóstol	29 de junio	Gloria	Grupal/comunal
El Santísimo	Templo del Señor del Calvario	11-14 de agosto	Sacramental	Supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades dentro y fuera del municipio
Virgen de la Santa Cueva	Barrio de Juquilita	8 de septiembre	Gloria	Grupal
San Miguel Arcángel	Templo de Santiago Apóstol	29 de septiembre	Gloria	Familias que migraron del rancho de Cabrillas a Petlalcingo y al Distrito Federal
Virgen del Carmen	Barrio del Carmen	16 de julio	Gloria	Grupal (barrio)/supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades filiales del municipio
Santiago Apóstol	Templo de Santiago Apóstol	25 de julio	Gloria	Supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades dentro y fuera del municipio, así como con los comités de migrantes de Puebla, Veracruz y el Distrito Federal.
Virgen de Juquila	Templo de Santiago Apóstol	8 de noviembre	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
Virgen de Juquila Purísima Concepción	Barrio de Juquila	8 de diciembre	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
Purísima Concepción	Barrio de la Purísima	8 de diciembre	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
Purísima Concepción	Templo de Santiago Apóstol	8 de diciembre	Gloria	Grupal (barrio)/comunal
Virgen de Guadalupe	Templo de Santiago Apóstol	12 de diciembre	Gloria	Grupal/comunal
Virgen de Guadalupe Niño Dios	Barrio de Guadalupe	12 de diciembre	Gloria	Grupal (barrio)/supracomunitaria: mantiene relaciones con otras hermandades filiales del municipio
Niño Dios	Templo de Santiago Apóstol	24 de diciembre	Gloria	Grupal/comunal
Señor del Calvario	Barrio de Santa Cruz	30 de diciembre	Gloria	Grupal (barrio)/comunal

4.3 La estructura general de las mayordomías

Con respecto a la disposición interna de las mayordomías, podemos afirmar que en términos generales, ninguna de éstas, está ordenada de forma ascendente y generacional como en el caso mesoamericano. Es decir, dispuestas en escalafones consecutivos en donde un individuo tenga forzosamente que pasar por todos los oficios del sistema para llegar a la cima. Sin embargo, conviene aclarar, que el sistema es rotativo, cuya organización se sustenta en un número variable de roles sociales, que son designados por el mayordomo principal (al comienzo de cada ciclo festivo) con base en las funciones de los mismos.

Otro aspecto importante, es que tampoco existe la figura del *consejo de ancianos*, *principales* o *cabildo*. Empero, es dable reconocer que en ciertas ocasiones los mayordomos pasados, pueden influir en el nombramiento de los nuevos cargueros, así como en la toma de decisiones de las instituciones en las cuales han ejercido algún oficio religioso.

Tradicionalmente, las mayordomías de Petlalcingo están constituidas por un mayordomo principal; un mayordomo segundo (cuyo nombramiento es contingente, pues depende del carguero principal y no de la costumbre); un grupo indeterminado de diputados o números, que pueden —o no— estar ordenados en escalafones (mayores y menores), a partir de las funciones que les confiere el primer mayordomo; y una cantidad variable de devotos de las imágenes. Huelga decir, que a este cuerpo de instituciones, suelen incorporarse, según sus advocaciones, devociones y compromisos particulares, las hermandades y peregrinaciones (locales, municipales y foráneas), así como los comités de paisanos (Puebla, Distrito Federal, Veracruz y Estados Unidos) (figura 8).

Como después se verá con mayor detalle, las agrupaciones de paisanos pueden ser vistas como extensiones del sistema de cargos. Sin embargo, por el momento, sólo diremos que colaboran de formas diversas con las mayordomías más importantes de su comunidad: Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. Aunque, a últimas fechas, también se ha registrado su participación en las celebraciones de la mayordomía del Aniversario del Templo del Señor del Calvario.⁴² Aparte de esto, los migrantes en general, establecen según sus devociones personales, filiaciones y relaciones de parentesco (consanguíneo o ritual), una serie de acuerdos o distintas formas de participación con las mayordomías y hermandades del terruño. Sobre este punto volveremos en capítulos posteriores.

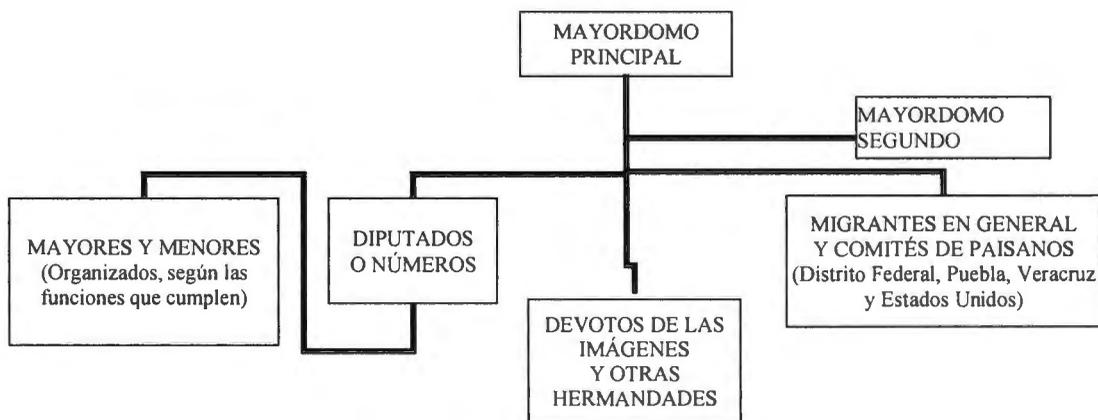


Figura 8. Estructura general de las mayordomías en Petlalcingo, Puebla.

⁴² En las festividades de la mayordomía de Santiago Apóstol y el Aniversario del Santuario del Señor del Calvario, sólo participan los comités del Distrito Federal y la Ciudad de Puebla. Por el contrario, en la del Señor del Calvario, todas las organizaciones de migrantes.

4.4 *Los métodos de nombramiento de las mayordomías*

Los mayordomos son elegidos anualmente entre los diputados de cada mayordomía o la comunidad en general, a partir de la conjunción de un *sistema moral de prescripciones* y cinco potenciales métodos de nombramiento. A reserva de que en subsiguientes apartados, profundicemos en las transformaciones que la migración ha traído consigo en tales prescripciones comunitarias, diremos por el momento, que el *sistema moral de prescripciones* se refiere al conjunto de atributos éticos, morales, económicos, sociales y religiosos, que la comunidad estipula como indispensables para que un individuo pueda ser considerado un candidato idóneo, a ocupar un cargo religioso dentro de la organización comunitaria para el ceremonial.

Por ejemplificar tenemos, la mayoría de edad; el estado civil (nupcias por la Iglesia Católica); el nacimiento y residencia en el terruño; cualidades como la honradez, la responsabilidad y la forma honesta de vivir; el preciso capital económico para sustentar las festividades del pueblo; la devoción a las imágenes religiosas a representar; la previa membresía a las instituciones a ejercer alguna función ritual; y conservar estrechas relaciones con las autoridades eclesiásticas de la cabecera municipal, o bien gozar de su aprobación para el ejercicio de sus oficios sagrados.

En cuanto a los mecanismo de selección de los cargueros, observamos que el primero de ellos, puede ser definido como el método de *votación por mayoría representativa*, debido a que los integrantes de la mayordomía en turno y la población en general, eligen mediante asambleas comunitarias (supervisadas por el párroco de la comunidad) a las autoridades religiosas de ciertas instituciones religiosas. A decir verdad, este método de

selección sólo es utilizado para nombrar al mayordomo del Señor del Calvario. Ahora bien, los comicios son efectuados en el templo de Santiago Apóstol, cuyo vencedor se adjudica al aspirante que registre el mayor número de manos levantadas.

El segundo procedimiento, corresponde a la *votación al azar o por "decisión divina"*. Huelga decir, que bajo este mecanismo comunitario, los miembros de las cofradías y ciudadanos que acuden a un ritual denominado *la labranza de la cera*, emiten sus sufragios de manera oral o escrita a los representantes de las mayordomías, mientras depositan su donativo monetario o en especie a las mismas.⁴³ Es menester señalar, que los asistentes al proceso de elección desconocen el nombre de los aspirantes. Pese a ello, votan a partir de la designación numérica que tiene cada uno de los postulantes, pues se les asigna un valor numérico consecutivo.

Para volver al asunto, el tercer método de nombramiento, responde al proceso de *votación con conocimiento de los candidatos*. Formalmente, este mecanismo opera de la misma manera que el anterior. Empero, lo relevante en este caso, es que el nombre de los aspirantes no permanece en el anonimato, por el contrario, estos son de *vox pópuli*. Por lo tanto, los ciudadanos votan directamente por alguno de los aspirantes a ocupar el oficio de mayordomo.

⁴³ La labranza de la cera constituye un ritual que generalmente es realizado en la casa del mayordomo en turno, varios días antes de las festividades de los santos (15-30). Su propósito central responde a la manufactura de las ceras que se emplearán durante las procesiones y funciones ceremoniales, y recaudar algunos recursos económicos que puedan ser usados para el sufragio de las celebraciones religiosas. Cabe señalar, que la invitación es pública, además, los asistentes tienen el deber de votar por alguno de los postulantes a ocupar el oficio de mayordomo; esto, mientras depositan su donativo monetario o en especie (cera de abeja o parafina) en las urnas de las mayordomías. En reciprocidad, reciben mole, frijoles, agua de sabor o cerveza, que pueden degustar durante el proceso ritual o llevarse a casa.

El siguiente mecanismo puede conceptualizarse como el método de *votación gremial por asamblea*, ya que corresponde sólo a los diputados de cada una de las mayordomías, designar a sus autoridades y delegar funciones entre sus números. Para ello, las organizaciones convocan a sus miembros a formar parte de las asambleas comunitarias, en las cuales se discutirán las propuestas presentadas, los candidatos existentes, las opiniones de los cofrades, así como todos aquellos pormenores que surjan durante el proceso de nombramiento de sus jerarquías.

Así pues, el ciudadano elegido como mayordomo descansará en aquel individuo que logre acumular más sufragios durante el proceso ritual. Para los petlalcinguenses el uso de este dispositivo, permite al santo determinar quién debe ser el administrador de sus recursos y el responsable de las prácticas religiosas que dicta la costumbre. Una variante de este mecanismo, es el uso de listones de colores en vez de números naturales y consecutivos, sin embargo, el procedimiento es similar al anterior.

Amén de reconocer los métodos de selección de las mayordomías, lo que sigue es mencionar que el tiempo de duración de los oficios de los cargueros, es de un ciclo festivo (alrededor de un año). No obstante, existe una excepción a la regla: el cargo del mayordomo del Señor del Calvario, pues la duración de sus funciones es por tres ciclos festivos.

4.5 Obligaciones de las mayordomías y sus representantes

En lo tocante a las obligaciones de las mayordomías, puede decirse a *grosso modo*, que son las responsables de asegurar el *culto* de las imágenes religiosas que se hallan bajo su

custodia, el cual alcanza sus momentos más importantes durante la celebración de sus festividades. En este sentido, concuerdo con Padilla (2003), en cuanto a que el culto a los santos o vírgenes del pueblo tiene primacía sobre el sistema de cargos, ya que las instituciones religiosas existen para organizar aquél.

Un aspecto central de los cargos religiosos, es que estos pueden entenderse como un conjunto de obligaciones ceremoniales, materiales y administrativas. Que comprenden desde el patrocinio de las festividades, la organización del culto, la administración de los bienes materiales de la agrupación, el cuidado de las deidades y espacios sagrados, hasta la ejecución de obras en beneficio de los mismos.

En esta parte, es importante comentar, que tales responsabilidades son compartidas de una u otra forma, por todos los integrantes de las organizaciones. No obstante, el mayordomo principal es quien tiene el mayor desembolso económico, ya sea durante el ciclo festivo o el desarrollo de proyectos religiosos. Empero, no hay que perder de vista, que su contribución monetaria, está generalmente relacionada con la importancia del cargo, así como con la deidad a quien representa.

Detengamos un poco en las obligaciones de los cargueros. Coincidimos con Padilla (2003: 62-67), al señalar que el conjunto de las responsabilidades de los cargueros, puede desglosarse en seis rubros: *la recepción del cargo, el culto cotidiano, el culto semanal, la participación en el ciclo anual, la fiesta propia de la imagen y la separación del cargo.*

En el caso que nos atañe, podemos decir que *la recepción y separación del cargo* se lleva a cabo cuando un mayordomo, ha culminado con su respectivo ciclo festivo y otro carguero es elegido para continuar con el orden ceremonial de las deidades. Por lo general,

este proceso de transición está acompañado de alguna ceremonia pública, en la cual se realiza el relevo de los cargueros en cuestión.

No obstante, en algunas mayordomías el cambio de sus autoridades puede efectuarse unas semanas antes del término de las responsabilidades del mayordomo en turno, o bien unos días después de la celebración principal de las imágenes. A decir verdad, cada institución establece su propia temporalidad para la transición de sus jerarquías religiosas.

Referente al *culto cotidiano y semanal*, tenemos que el mayordomo y las autoridades designadas por esta autoridad, son los responsables de asear los templos y adornar los altares del mismo. Además, deben velar por el cuidado de las imágenes, mantener las veladoras encendidas durante las ceremonias rituales, así como cambiar las flores de los altares y recibir a los feligreses.

Por otro lado, la *participación de las imágenes y cargueros en eventos rituales del ciclo festivo*, no se restringe a la festividad principal de las deidades. Dado que con frecuencia las mayordomías participan en otras celebraciones de los santos o vírgenes de la comunidad (procesiones, peregrinaciones, vísperas, ritos, etc.), lo cual depende de la importancia que tengan tales deidades en el terruño, así como de los vínculos y relaciones de reciprocidad que puedan existir entre las distintas instituciones religiosas de la cabecera municipal u otras organizaciones ceremoniales.

Con respecto a las *festividades de las imágenes*, encontramos que éstas, representan las obligaciones más importantes de las mayordomías. Ahora bien, para los miembros de las mayordomías, las fiestas se componen de varios eventos rituales: la labranza de la cera, el novenario, las vísperas, la fiesta propiamente dicha (que suele incluir la misa principal, la procesión de ida y regreso de las deidades y otras actividades solemnes) y la despedida.

Como antes se mencionó, la labranza de cera constituye un ritual que es conducido frecuentemente en la casa del mayordomo en turno, varios días antes de las festividades de las imágenes (15-30), a fin de elaborar las ceras que se emplearán durante las procesiones y funciones ceremoniales y recaudar recursos que puedan ser usados para sufragar parte de las celebraciones de las deidades.

Por su parte, el novenario representa un tiempo de culto a las imágenes previo a su festividad, que dura aproximadamente nueve días o más, y puede estar acompañado de algunos sermones, misas y pequeñas procesiones, que son patrocinados por los feligreses o los miembros de las mayordomías. En cambio, las vísperas personifican un tiempo de oración especial de toda la iglesia, en donde se rezan ciertos salmos y se efectúa una lectura bíblica, un día antes (alrededor de las seis de la tarde) de la función religiosa principal de las imágenes. Es menester aclarar, que en algunas celebraciones puede haber más de una víspera, dado que cada institución y devotos tienen sus propias tradiciones en cuanto al culto a los santos y vírgenes del pueblo.

En el mismo tenor, la festividad *per se*, es el evento más significativo del carguero y la mayordomía en su conjunto, cuyo desarrollo entraña un conjunto de eventos sagrados y profanos –que pueden durar uno o varios días– tales como la función religiosa principal, una o más procesiones de las imágenes por las calles del pueblo, la quema de fuegos pirotécnicos, así como otras prácticas religiosas que son sufragados por los feligreses y las instituciones ceremoniales. Por último, la despedida comprende el cierre de la festividad de las deidades, el cual coincide frecuentemente con la procesión de retorno de la imagen, la colocación de la misma en su altar y una o más misas en su honor.

Otro punto importante a destacar, es que en aquellas mayordomías que cuentan con la figura de un mayordomo segundo, éste desempeñará funciones vitales a lo largo del culto a los santos y sus festividades. Puede decirse en general, que esta autoridad es el brazo derecho del carguero principal, pues tiene asignadas varias de las responsabilidades del orden ceremonial: encargado de la cocina; responsable de recibir a las hermandades y peregrinaciones visitantes; adquirir insumos diversos para las celebraciones; vigilar la colecta de las limosnas; visitar a las instituciones religiosas de la comunidad o foráneas, supervisar la limpieza y el adorno de los templos, así como el desarrollo de algunos eventos rituales. Por último, asumir las incumbencias de la mayordomía en ausencia del mayordomo primero.

Al igual que el mayordomo segundo, los diputados de cada institución religiosa tendrán el compromiso comunitario de contribuir con recursos monetarios o en especie (chile, tomate, manteca, aceite, sal, maíz, frijol, etc.) para el sufragio de algunos de los gastos de las festividades. Empero, estas cuotas mensuales o anuales, representan tan sólo un monto pequeño, frente a otras fuentes de auspicio. Dado que la mayor parte de los fondos provienen de las donaciones voluntarias de los feligreses, las colectas realizadas casa por casa, rifas, kermeses, remesas migratorias y otras actividades que conducen los miembros de las mayordomías.

Del mismo modo, los diputados de las mayordomías tienen la responsabilidad de prestar sus servicios en cada una de las actividades de las celebraciones de las imágenes: cortar leña, colocar lonas, construir la enramada (sombra) conseguir mesas, sillas y artículos de cocina, sacrificar animales para la preparación de alimentos, limpieza de las capillas o templos, atender a las hermandades, mayordomías y feligreses durante los

eventos festivos, recoger las limosnas de los devotos, adornar los templos, cuidar a las imágenes, etcétera.

Por su parte, las esposas de los cargueros también son reconocidas dentro de la comunidad bajo el término de mayordomas. Lo más relevante para la cuestión, sin embargo, es que sus obligaciones están en la mayoría de las ocasiones relacionadas con la preparación de alimentos, la atención de los comensales durante las fiestas y el aseo de los espacios sagrados y de convivencia. Desde luego, estas labores también son compartidas por las restantes consortes femeninas de los miembros de las mayordomías.

En última instancia, el mayordomo principal puede delegar funciones específicas entre sus diputados. Consecuentemente, los diputados deben cumplir con las cargas correspondientes a las tareas asignadas. Así pues, el tesorero se encargará de la administración de los recursos económicos de la mayordomía; el secretario de tomar nota, redactar actas y acuerdos internos; el encargado de la cocina de resolver cualquier problema con la preparación de los alimentos (falta de insumos, compra de productos, conseguir utensilios de cocina y mobiliario, etc.) o de vigilar la buena atención de los comensales; el responsable de recibir a las hermandades y peregrinaciones, deberá esperar el arribo de tales agrupaciones para conducir las a la casa del mayordomo, o bien a las celebraciones de las imágenes, esto, bajo el acompañamiento de las bandas de música, que también suelen estar bajo su encomienda.

4.6 *Hermandades*

Las hermandades de la cabecera municipal, también forman parte del sistema de cargos religioso de Petlalcingo. Hasta donde he podido investigar, existen poco más de 26 organizaciones que responden a esta categoría etnográfica, cuya clasificación siguiendo a Moreno, podría quedar representada bajo el esquema de la tabla 3.

A vuelo de pájaro podríamos decir, que si bien a nivel tipológico encontramos similitudes entre las mayordomías y hermandades, también hallamos divergencias en cuanto a su estructura interna, mecanismos de elección y actividades ceremoniales. Por ejemplo, a diferencia de las primeras, las hermandades no están ordenadas bajo las funciones comunitarias que asigna el carguero en turno, ya que sus integrantes generalmente no cumplen con roles específicos, antes bien son contingentes. Tampoco tienen la responsabilidad de apoyar con trabajo o recursos para el desarrollo de las celebraciones de las deidades y, por ende, el patronazgo de sus festividades, suele ser de orden individual o familiar. Lo cual no implica, que sus agremiados no se comprometan, según sus creencias, advocaciones y promesas, a colaborar con ciertos rituales de las agrupaciones a las que pertenecen.

De igual forma, los procesos de selección de los cargueros no son anuales, pues muchos de ellos, pueden permanecer indefinidamente como responsables de las hermandades, ya que la duración de sus funciones, responde más bien a criterios personales, devociones familiares, grupos de parentesco (consanguíneo o ritual) y fidelidades barriales. Empero, algunas de ellas, estipulan la temporalidad de un año, como el lapso mínimo que una

autoridad religiosa deberá ejercer los cargos que le hayan sido asignados. A decir verdad, estas normativas dependen de los acuerdos de cada agrupación y sus miembros.

Tabla 3
Tipología y ciclo festivo de las hermandades de Petlalcingo, Puebla.

<i>Nombre de la hermandad</i>	<i>Barrio o templo al que pertenece</i>	<i>Fecha de su festividad</i>	<i>Tipología 1 Funciones conscientes</i>	<i>Tipología 2 Funciones inconscientes</i>
Niño Santo Rosa de Lima	Barrio del Carmen	25 de enero	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
Virgen de Lourdes	Barrio del Carmen	11 de febrero	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
Virgen de Guadalupe	Barrio del Carmen	12 de febrero	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
El Santísimo	Barrio del Carmen	2 de marzo	Sacramental	Grupal(barrio)/comunal
San Gabriel Arcángel	Templo de Santiago Apóstol	24 de marzo	Gloria	Grupal/comunal
Virgen de la Soledad	Templo del Señor del Calvario	Miércoles Santo	Penitencia	Grupal/comunal
Corazón de Jesús	Templo de Santiago Apóstol	Último Viernes Santo	Penitencia	Grupal/comunal
Santa Trinidad	Templo del Señor del Calvario	Domingo antes de Corpus	Penitencia	Grupal/comunal
Señor de la Resurrección	Templo de Santiago Apóstol	1er. Domingo de Pascua	Penitencia	Grupal/comunal
Virgen de la Luz	Templo del Señor del Calvario	Último miércoles de mayo	Gloria	Grupal/comunal
San Juan Nepanus	Templo de Santiago Apóstol	16 de mayo	Gloria	Grupal/comunal
Corazón de María	Templo de Santiago Apóstol	30 de mayo	Gloria	Grupal/comunal
San Antonio	Templo del Señor del Calvario	13 de junio	Gloria	Grupal/comunal
Virgen del Refugio	Barrio del Carmen	4 de julio	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
Virgen de la Asunción	Templo de Santiago Apóstol	15 de agosto	Gloria	Grupal/comunal
Virgen de los Dolores (ciervitas)	Templo de Santiago Apóstol	15 de septiembre	Gloria	Grupal/comunal
Virgen de la Merced	Barrio del Carmen	24 de septiembre	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
San Francisco de Asís	Templo de Santiago Apóstol	4 de octubre	Gloria	Grupal/comunal
Virgen del Rosario	Templo de Santiago Apóstol	7 de octubre	Gloria	Grupal/comunal
San Rafael Arcángel	Templo de Santiago Apóstol	24 de octubre	Gloria	Grupal/comunal
San Judas Tadeo	Barrio del Carmen	28 de octubre	Gloria	Grupal(barrio)/comunal
San Judas Tadeo	Templo de Santiago Apóstol	28 de octubre	Gloria	Grupal/comunal
Animas Benditas	Templo de Santiago Apóstol	2 de noviembre	Gloria	Grupal/comunal
San Martín de Porres	Templo de Santiago Apóstol	13 de noviembre	Gloria	Grupal/comunal
San Diego de Alcalá	Templo de Santiago Apóstol	13 de noviembre	Gloria	Grupal/comunal
Virgen de Guadalupe	Templo del Señor del Calvario	12 de diciembre	Gloria	Grupal/comunal

En el mismo tenor, las hermandades no realizan labranza de la cera, y es más frecuente encontrar a mujeres como responsables de los oficios ceremoniales. No obstante, si hemos registrado la presencia de un novenario, vísperas, misas, procesiones y otras prácticas religiosas similares a las de las mayordomías, aunque con sus respectivas variaciones, las cuales descansan en la usanza de cada una las agrupaciones en cuestión.

Por otro lado, dentro de estas organizaciones, también se ha registrado la participación de los migrantes nacionales e internacionales, ya sea como miembros activos, principales representantes, o bien como los patrocinadores de las actividades religiosas de sus familiares. En este último caso, si bien los migrantes no fungen como los responsables directos de las obligaciones rituales, sus prácticas religiosas, además, de otorgarles un amplio prestigio y reconocimiento social por encima de las fronteras, han coadyuvado al sostenimiento de diversas tradiciones del terruño y, por ende, impulsado su revitalización.

5. EL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO Y EL AYUNTAMIENTO MUNICIPAL

En Petlalcingo, Puebla, las funciones cívico-políticas se encuentran formalmente separadas de su contraparte religiosa, pues el Presidente Municipal y otras autoridades del Ayuntamiento Municipal, son renovados cada tres años a través de los procesos electorales que organizan y estipulan los estatutos y mecanismos electivos de la Constitución Política *del Estado de Puebla, El Código de Instituciones y Procesos Electorales del Estado* y el Instituto Electoral de la misma Entidad Federativa (figura 9).



Figura 9. Estructura del Ayuntamiento Municipal de Petlalcingo, Puebla

Pese a la separación formal que estriba entre el sistema de cargos religioso y el Ayuntamiento Municipal, en la práctica coexisten vasos comunicantes entre ambas dimensiones comunitarias. Así, por ejemplo, algunos presidentes municipales, frecuentemente responden de manera favorable a las solicitudes de las instituciones religiosas, ya sea para la reparación de sus templos y capillas, o bien para restaurar su alumbrado público, y pavimentar (o adoquinar) los atrios y calles aledañas a dichos inmuebles. No obstante, hay que advertir, que por lo regular esta clase de prácticas han sido en favor de las iglesias de Santiago Apóstol y el Señor del Calvario.

Asimismo, los presidentes municipales suelen establecer vínculos con las instituciones religiosas, cuando concurren a sus labranzas de cera u otros rituales, patrocinan algunas de las funciones religiosas del novenario o ciertos eventos profanos de la feria (bailes, jaripeos, carreras de caballos, competencias deportivas, entre otros), los cuales son asistidos con la seguridad pública del ayuntamiento, a fin de garantizar el orden comunitario, la protección de los feligreses y el buen desarrollo de los mismos.

A la postre, hemos observado que los cargos ceremoniales son utilizados como un mecanismo generador de prestigio y reconocimiento social, el cual es frecuentemente

empleado dentro de los partidos políticos para negociar posiciones en su interior, así como espacios de poder en el Ayuntamiento Municipal.

A juzgar por la información recabada entre once presidentes municipales, observamos que antes del ejercicio de sus cargos, siete de ellos habían desempeñado funciones religiosas dentro de algunas de las mayordomías de la cabecera municipal. Ahora bien, con esta afirmación no queremos establecer una correlación mecánica entre ambas dimensiones, en la cual se presume que el cumplimiento de un cargo religioso, habilite *ex officio* a un ciudadano para ocupar un cargo político, sino más bien advertir que el ejercicio de funciones religiosas dentro del sistema de cargos, puede coadyuvar a la carrera política de los mismos (figura 10).

Empero, no debemos perder de vista, que ganar una elección municipal, requiere de variados factores y alianzas políticas entre los distintos grupos de poder (ejidatarios, comuneros, maestros, comerciantes, transportistas, etc.), partidos políticos (PRI, PRD, PAN) y comunidades que conforman al municipio de Petlalcingo.

Un ejemplo paradigmático que muestra cómo se articula el ámbito religioso con el político, lo podemos hallar en la historia de vida de Miguel García Hidalgo (†). Detengámonos un momento en este tema.

Desde muy joven Miguel García dejaría Petlalcingo para ir en busca de empleo y mejores oportunidades de vida en el Distrito Federal. En el comercio informal encontraría el sustento familiar y la prosperidad económica. Pese a que su trabajo, lo obligó a radicar de manera permanente en la gran capital, nunca dejó de retornar a su terruño para atender sus tierras, visitar a sus familiares, amigos y cónyuge (la cual solía vivir ciertas temporadas en la comunidad) y, por supuesto, para acudir a las festividades más importantes de su terruño.

Presidentes Municipales de Petlalcingo, Puebla

Nombre	Periodo	Antecedentes religiosos	Mayordomías en las que desempeñaron cargos o funciones	Antecedentes migratorios previos al cargo de presidente
Filadelfo Vergara Tapia	2005-08	Sí	Santo Niño de Atocha del Centro	Si (EU)
Jorge Luis Vergara Tapia	2002-05	Si	Santo Niño de Atocha del Centro	Si (EU)
Salvador Galeana González	1999- 2002	Si	San Pedro y San Pablo Santo Niño de Ayuquila	No
Miguel García Hidalgo	1996-99	Si	Santiago Apóstol y el Señor del Calvario	Si (DF)
Mariana Rojas Ramírez	1993-96	Sí	Aunque su padre fue el mayordomo del Señor del Calvario, Mariana Rojas fue prácticamente la responsable de la organización y desarrollo de sus festividades	No
Manuel Álvarez Ramírez	1990-93	No		No
Armando Velasco Zarabia	1987-90	No		No
Herón Marqués Zamora	1984-87	Sí	Formó parte del Consejo de Vigilancia del Señor del Calvario. ⁴⁴ Y en cada festividad del Calvario patrocinaba algunos de los principales servicios religiosos, el primero, celebrado al término de la procesión de ida del santo, el segundo, el 31 de diciembre.	No
Felipe García González	1981-84	No		No
Gregorio Ramírez Galindo	1978-81	-		No
Francisco Zamora Pedraza	1975-78	Si	Santiago Apóstol	No

Figura 10.
Vínculos entre los cargos políticos y religiosos

El bienestar económico logrado como migrante, su carisma y generosidad durante las festividades familiares y religiosas, así como las estrechas relaciones con diversos sectores

⁴⁴ El Consejo de Vigilancia fue una agrupación religiosa conformada por algunos miembros “prósperos” o reconocidos del centro de la comunidad, éstos designaban a los futuros cargueros del Señor del Calvario, controlaban sus rituales y supervisaban los ingresos y egresos de la mayordomía. Sin embargo, dicha agrupación se disolvió cuando Miguel García (migrante exitoso del DF) ganó las elecciones de la mayordomía en 1993, con el apoyo de la Sociedad de Bienes Comunales, los paisanos del DF, ciertos barrios de la comunidad y las diferentes localidades que pertenecen al municipio; despojando a los habitantes del centro y al Consejo mismo, del cuidado y recursos de esta deidad. Otro factor que influyó en su disolución fue la muerte gradual de sus principales miembros.

de Petlalcingo (Sociedad de Bienes Comunales, mayordomías y ejidatarios), no sólo potenciaron sus vínculos comunitarios, sino también incrementaron su reconocimiento social entre sus paisanos.

No causa sorpresa, entonces, que el presidente de la SBC y los diputados de la mayordomía de Santiago Apóstol, lo animaran a participar en la contienda por la mayordomía de la mencionada agrupación (1991), a cuya petición respondió de manera positiva, obteniendo la mayoría de votos y, con ello, la responsabilidad de la misma. Ciertamente, su incorporación a esta institución religiosa, devino en la consolidación de sus relaciones comunitarias con la SBC y las diez cofradías que pertenecen a la misma (Sociedad Católica).

Sucede, en efecto, que el buen ejercicio de sus funciones religiosas y el patronazgo profuso de las festividades de Santiago Apóstol, sumaron enorme prestigio social a su persona. Subsiguientemente, la SBC, los paisanos del DF y nativos del municipio, abrazaron su candidatura para contender por el cargo del mayordomo del Señor del Calvario (1993). Proceso nada fácil de sortear, pues esta institución era controlada por los petlalcinguenses “más prósperos del pueblo” (del centro), es decir, por aquel sector que tradicionalmente había controlado los espacios políticos y religiosos más importantes de la cabecera municipal.

Queda claro ahora, que el apoyo de los grupos antes referidos, junto a la presión que éstos ejercieron sobre el párroco del pueblo, influirían en la modificación de los mecanismos de selección de la susodicha mayordomía. Se diría, entonces, que este proceso promovió la creación de un nuevo método de nombramiento (votación pública, a partir del

conteo de manos levantadas), el cual condujo a la designación de Miguel García como el primer migrante en ocupar el cargo de mayordomo del Calvario.

Más importante es que durante el período del ejercicio de sus funciones, otras transformaciones verían la luz dentro del sistema de cargos del Calvario: 1) la incorporación de nuevas hermandades y peregrinaciones –dentro y fuera del municipio– a las celebraciones de la mayordomía; 2) la organización y participación de un mayor número de petlalcinguenses dentro de las actividades más significativas de las festividades (labranza de cera, acceso a la imagen y rituales), pues antes sólo “los del centro” tomaban parte en las ceremonias religiosas; 3) los ingresos de las alcancías y las limosnas aumentaron, 4) los egresos de las festividades fueron presentados por la mayordomía de manera pública y escrita, a través de un informe anual de labores; 5) la estructura del sistema de cargos religioso del Calvario sería conformada por los diputados de las cofradías de SBC (en particular, las del Santísimo y Santiago Apóstol); 6) la mayordomía del Calvario no volvió a ser ocupada por los habitantes del centro de la comunidad y; 7) las relaciones entre las autoridades religiosas de la mayordomía y los comités migrantes se renovaron, ampliaron y fortalecieron.

Ahora bien, el buen desempeño de sus funciones religiosas, las transformaciones que impulsó durante las mismas, así como su generosidad para con otras agrupaciones religiosas, serían la causa por la cual la SBC, el comité de paisanos del DF y ciertos sectores de la cabecera municipal, le propusieran aceptar su candidatura en la contienda electoral para presidente municipal (1995), a cuyas peticiones se rehusó en distintas ocasiones.

Sin embargo, después de las persistentes visitas de aquellos sectores, Miguel García accedería a ser postulado como uno de los varios precandidatos del Partido Revolucionario Institucional (PRI). Hay que matizar, sin embargo, que a su candidatura se sumaron tanto los ejidatarios, como otros grupos políticos del municipio. Sea como fuere, con escaso margen de votos, ganaría la contienda interna de su partido y con una mayoría la elección municipal. De cualquier modo, este hecho representó un cisma comunitario, pues nuevamente el “grupo del centro”, fue despojado de otro ámbito del poder que por decenios había ostentado.

Si bien este proceso no ha vuelto a suceder, ya que la presidencia fue ocupada nuevamente por ciertas familias acaudaladas del centro de la cabecera, lo anterior constituye un indiscutible ejemplo de cómo el prestigio y el reconocimiento social que emana del cumplimiento de los oficios religiosos, puede ser capitalizado para escalar posiciones dentro del ámbito político. A menudo, otros mixtecos poblanos han intentado seguir el camino de aquel migrante exitoso, empero, no han corrido con la misma suerte. Pese a ello, no debemos perder de vista, que el capital social alcanzado dentro del sistema de cargos, les ha sido de utilidad para negociar algunas posiciones claves al interior del Ayuntamiento Municipal.

6. LA SOCIEDAD DE BIENES COMUNALES Y EL SISTEMA DE CARGOS RELIGIOSO

6.1 Aspectos históricos

Como se documentó en el segundo capítulo de esta investigación, los antecedentes históricos de la SBC, se remontan al año de 1825, cuando un grupo de indígenas mixtecos, le compró al cacique Sabino Aja parte de sus tierras (Hacienda de Petlalcingo), en donde tenían asentadas 160 viviendas (Nava y Oropeza, 1999). Pese a ello, no debemos perder de vista, que no fue hasta el año de 1969, cuando la SBC obtuvo su reconocimiento legal, gracias a una resolución presidencial, dictada el 17 de marzo, en la cual le fueron reconocidas y tituladas 4,134 has. (*Ibid.*).

Ahora bien, si volvemos la mirada hacia otras fuentes documentales en búsqueda de cualquier referencia que vierta información sobre las potenciales similitudes o divergencias de la SBC, con aquellas aludidas por la retórica clásica del sistema de cargos, advertiremos que en el inventario del archivo parroquial que elaboró el ADABI (Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México), sólo se explica que los libros más antiguos de las cofradías de Petlalcingo, abarcan el período de 1708-1874; desdeñando cualquier información que nos permita cualquier ejercicio comparativo (Acosta y Garzón, 2007: 37).⁴⁵

⁴⁵ Sección Disciplinar, Serie Cofradías, caja 64, vol. 5. Libros de las Benditas Ánimas del Purgatorio, de Santiago Apóstol y del Santo Entierro.

Para sortear el presente dilema, decidimos indagar en el susodicho archivo, sin embargo, hasta este momento sólo hemos localizado que en 1649, los indígenas del pueblo ya bautizaban a sus hijos en la capilla del Santísimo y que entre 1649-70, la población indígena participó en la construcción de una sección del Templo de Santiago Apóstol. En consecuencia, no podemos afirmar si por aquellas fechas la antigua SBC disponía de alguna jerarquía cívico-religiosa que se dedicará al culto a los santos de la parroquia. Empero, lo que si sabemos, es que cuando menos en 1861 ciertas mayordomías (o cofradías) ya se ocupaban del orden ceremonial, cuya incumbencia dependía de la SBC.⁴⁶

Aún más, frente al registro oral de varios adultos mayores de la SBC, cabría la sospecha de que antes de 1861, ya se podían localizar instituciones similares al sistema de cargos reportado en la literatura, cuyos representantes se ocuparon de la recaudación del coste de las tierras que pertenecían al cacique Sabino Aja (1825), así como a la organización de las festividades del naciente pueblo mixteco.

6.2 Los dispositivos cívico-religiosos de la Sociedad de Bienes Comunes

Podemos empezar por reconocer, que en la actualidad, la SBC está conformada por alrededor de 455 petlalcinguenses. Y que su organización interna, se sostiene gracias al

⁴⁶ En un baúl de madera de la mayordomía de la Virgen de Guadalupe, fue hallado un documento que explica que en 1861, dicha organización estaba conformada por un mayordomo principal, un diputado mayor y varios elementos menores. Agradezco al Sr. Luis Velazco Reyes (mayordomo en turno), por darme la oportunidad de indagar en sus archivos, a fin de situar cualquier referencia histórica sobre las organizaciones religiosas de la SC.

funcionamiento de dos instituciones comunitarias que están íntimamente relacionadas entre sí: el Comisariado de la tenencia de la tierra y la Sociedad Católica (SC).

La primera, representa el dispositivo cívico-político, que se encarga de la administración de los recursos naturales (tierra, agua y bosques) de la SBC. La segunda, corresponde a su aparato religioso, cuyas funciones se orientan a la organización del ciclo festivo de las mayordomías de Santiago Apóstol, Santiago el Menor, La Virgen de Guadalupe, La Purísima Concepción, San José, San Miguel, El Santísimo, La Santa Cruz, La Dolorosa y San Isidro Labrador (figura 11).

Otro punto importante a destacar, es que la SBC está constituida por un presidente del comisariado de la tenencia de la tierra; un secretario y su suplente; un tesorero y su suplente; un consejo de vigilancia (integrado por un presidente y su suplente); dos secretarios y sus suplentes; y catorce vocales.

En cambio, a la SC la componen diez mayordomías, cuya organización y vigilancia recae en el presidente del comisariado de la tenencia de la tierra. Empero, cada una de ellas, está representada por un oficial religioso, el cual funge como el responsable del patrocinio económico de las celebraciones de las deidades y, por ende, de la administración de sus bienes materiales (cera, candeleros, imágenes, alcancías, trastes de cocina, atavíos de los santos, mobiliario, floreros, etc.).

Cabe mencionar que cada una de las mayordomías de la SC conduce sus obligaciones rituales de manera independiente a la SBC, pues son los diputados y respectivas autoridades, quiénes se encargan tanto del ciclo festivo de los santos como del nombramiento de los cargueros, los cuales no siempre pertenecen a la SBC.

Pese a tales espacios de autonomía, las cofradías en su conjunto tienen la obligación de presentar un informe anual de labores al presidente de la SBC, así como al párroco de Petlalcingo. Pues acorde a sus respectivos usos y costumbres, en ambas autoridades recae el compromiso de cotejar los ingresos y egresos de las mayordomías que integran a la SC. De lo cual se desprende, ya sea la aprobación de sus libros, una comprobación más detallada de los mismos, o bien la sanción pública por la deficiente administración de sus finanzas.

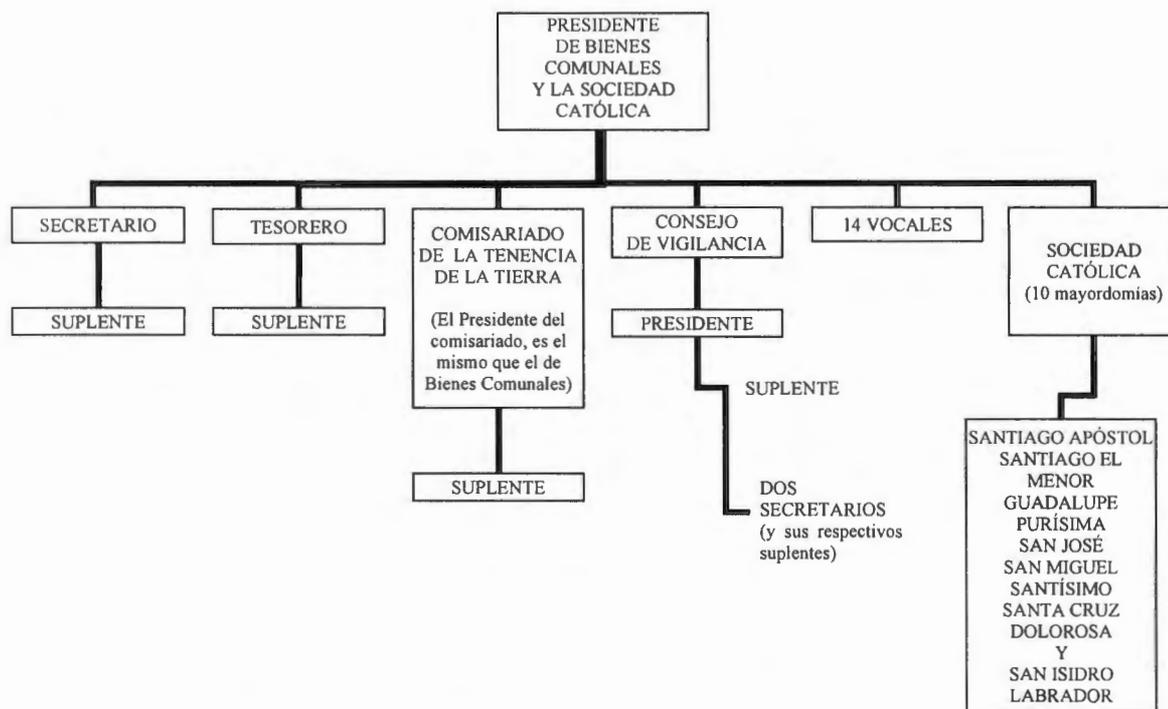


Figura 11. La estructura de la Sociedad de Bienes Comunes y la Sociedad Católica

Aunque es cierto que el párroco de la comunidad, no desempeña ninguna otra función dentro de la SC o el Comisariado de la tenencia de la tierra, no debemos perder de vista, que algunos de ellos, han intentado influir en los procesos de nombramiento de los representantes de ambas instituciones. Por lo general, cuando esto sucede, los comuneros

suelen recordar a las autoridades eclesiásticas, que elegir a sus propios representantes es facultad exclusiva de los miembros de la SBC y SC. Si bien esto ha causado varios conflictos y tensiones sociales entre dichas instituciones, cada cofradía designa anualmente a sus mayordomos, a partir de los métodos citados con anterioridad. A la par, los comuneros designan cada tres años al presidente de la SBC, con base en sus estatutos internos.

Me parece que es un buen momento para reseñar, que hasta mediados de 1950, el desempeño de cargos religiosos en la SC, solía ser un requisito ineludible para contender por la presidencia de la SCB. Lo anterior, puede servirnos para entender el porqué algunos adultos mayores, todavía reclaman que esta prescripción no debería ser desdeñada durante los procesos electivos, pues desde su punto de vista “primero debe servirse a los santos”. Lo cual coincide, en términos generales, con las anotaciones de la retórica clásica, en cuanto a la obligatoriedad de la alternancia entre los oficios religiosos y cívicos en el sistema de cargos. Sin embargo, desde hace varias décadas este precepto ha sido derogado de su reglamento interno. Por añadidura, ya no es requerido para ocupar algún oficio cívico dentro de la SBC.

Aunque no todas las mayordomías de la cabecera pertenecen a la SC, muchas de ellas mantienen relaciones con la SBC, pues la madera que emplean para sus labranzas de cera, es extraída de sus tierras comunales. Aún más, algunas de sus celebraciones (por ejemplo, las de Semana Santa) se sostienen gracias a las relaciones de reciprocidad que mantienen con la SC y otras jerárquicas ceremoniales (patrocinio de insumos para sus celebraciones, bandas de música, flores, rituales, etc.). Acaso no fuera suficiente, muchos de los

integrantes de la SBC, acostumbran profesar distinta clase de funciones en más de una mayordomía, ya sea de la SC o de otras organizaciones religiosas.

Un claro ejemplo de estas prácticas de conmutación, lo podemos hallar en la mayordomía del Santísimo, pues buena parte de sus miembros, también tienen asignadas cargas ceremoniales dentro de las mayordomías del Padre Jesús, Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. Al respecto, podríamos reseñar que durante la Semana Santa (2007), el mayordomo del Calvario cumplió no sólo con los deberes de su investidura, sino también con aquellos que demanda su membresía en la cofradía del Santísimo. Similarmente, algunos diputados del Santísimo, atendieron a sus cargas designadas tanto en la mayordomía del Padre Jesús como en las festividades del Señor del Calvario.

Conviene precisar que aunque la mayordomía del Señor del Calvario no forma parte de la SC, un gran número de comuneros se integraron a la misma, después de que Miguel García ocupara el cargo de mayordomo (1993). Por consiguiente, esta mayordomía sería renovada casi en su totalidad con los diputados de la SC. Aún más, sus relaciones serían extendidas hacia las instituciones religiosas de esta organización. Adviértase, que este escenario aún prevalece en la cabecera municipal.

CAPÍTULO 4

PROCESOS DE CAMBIO, FLEXIBILIZACIÓN Y TRANSNACIONALIZACIÓN DEL SISTEMA DE CARGOS

1. INTRODUCCIÓN

En el presente capítulo mostraré de qué forma las dinámicas de movilidad espacial y ciertos procesos organizativos de los migrantes, han generado una serie de transformaciones en el sistema de cargos de algunas geografías rurales mexicanas. Y cómo estos cambios, entre muchos aspectos, han alentado la transnacionalización de sus dispositivos político-religiosos, así como la puesta en marcha de un sofisticado sistema de gobernanza transnacional, que, además, de coadyuvar a la reproducción y mantenimiento de sus instituciones, concede a los migrantes la posibilidad de negociar permanentemente su pertenencia y membresía comunitaria.

Al mismo tiempo, pretendemos contribuir al desarrollo del “estado de la cuestión” que existe, en torno al papel que se le atribuye a la migración en la reconfiguración de los sistemas de cargos religiosos, a través del seguimiento etnográfico de algunas de las principales variaciones que ha sufrido el aparato ritual de Petlalcingo, como respuesta del éxodo masivo y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes.

En ausencia de marcos explicativos formales y la existencia de un campo de estudios en vías de consolidación, este capítulo sostiene a manera de hipótesis, que si bien las dinámicas de migración interna e internacional, han jugado un papel de suma importancia en la transnacionalización de algunas comunidades rurales mexicanas, este proceso ha

encontrado en el sistema de cargos político y/o religioso, la más flexible y dinámica de las instituciones comunitarias para expandirse, descentrarse y transnacionalizarse.

Adicionalmente, proponemos que los sistemas de cargos se han transnacionalizado al igual que otras dimensiones de la vida de las localidades de los migrantes, debido a que muchos de los proyectos comunitarios, acuerdos, conflictos, tensiones, negociaciones, normas, prácticas y aspectos que definen a la membresía y ciudadanía (social, política y religiosa), frecuentemente son pactados o establecidos allende del espacio de origen o establecimiento de los migrantes.⁴⁷ Por citar tenemos, el procedimiento de selección de los ciudadanos que cumplirán con funciones cívicas o ceremoniales; la constitución de las listas de los cargos políticos y religiosos; el ejercicio y duración de las responsabilidades rituales o de gobernanza; las prescripciones comunitarias para nombrar a las autoridades del ayuntamiento, el cabildo y las mayordomías; la organización y conducción de los espacios festivos; el desarrollo de proyectos en beneficio de los espacios públicos, o bien de las deidades y rituales de las localidades de los migrantes.

⁴⁷ Algunas ideas que forman parte del contenido de esta hipótesis, fueron retomadas del trabajo de Castro (2004).

2. CAMBIOS, VARIACIONES Y DINÁMICAS DE TRANSNACIONALIZACIÓN EN EL SISTEMA DE CARGOS

2.1 *Una propuesta de sistematización bibliográfica*

Por muchas décadas, el estudio de las transformaciones que los dispositivos cívico-religiosos de las comunidades rurales han sufrido frente a los procesos de movilidad espacial, fue un tema desestimado de la agenda de trabajo de los especialistas de la migración y los estudiosos del sistema de cargos.

Si volvemos la mirada hacia el desarrollo cronológico del tópico en cuestión, observaremos que su serio abordaje halla sus orígenes entre los trabajos pioneros que iniciaron algunos de los partidarios de los estudios transnacionales, a mediados de la década pasada, a fin de indagar en aquellas dinámicas de reorganización, adaptación y transnacionalización que las instituciones comunitarias de ciertas geografías mexicanas, habían presenciado como reflejo de la migración y las prácticas de sus hijos ausentes (Gil, 2006; Barabas 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009; D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Ramírez 2006; Rodríguez, 2011; y Martínez, 2007 y 2010).

Si hemos de arriesgar algún ejercicio clasificatorio, que abarque los debates y tópicos más significativos que estriban dentro de los estudios transnacionales, advertiremos que esta propuesta podría comenzar su labor, bajo el plausible reconocimiento de un *corpus bibliográfico* de reciente autoría, que según sus prioridades académicas, merece ser agrupado en dos distintos ejes paralelos de investigación.

Si hemos de arriesgar algún ejercicio clasificatorio, que abarque los debates y tópicos más significativos que estriban dentro de los estudios transnacionales, advertiremos que esta propuesta podría comenzar su labor, bajo el plausible reconocimiento de un *corpus bibliográfico* de reciente autoría, que según sus prioridades académicas, merece ser agrupado en dos distintos ejes paralelos de investigación.

El primero, conformado por aquellos trabajos que exponen cómo las dinámicas migratorias y las acciones de los migrantes, han contribuido a la reconfiguración de los dispositivos cívico-políticos de las comunidades rurales, la transnacionalización de sus instituciones, el surgimiento de nuevos centros del poder y la creación de sistemas de gobernanza transnacional.

Mirado en su totalidad, este cuerpo de investigaciones se ha preocupado por explicar, que si bien los dispositivos de gobierno de las localidades de migrantes, han sufrido una serie de mutaciones frente a las dinámicas de movilidad espacial, aún constituyen el principal medio por el cual los sujetos suelen negociar su ciudadanía política y social; las normas y reglas comunitarias de la membresía y la pertenencia; las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad; la agenda de derechos y participación política; el ejercicio del poder; entre otras cuestiones (Gil, 2006; Barabas, 2006; Castro, 2004, 2006 y 2009).

El segundo, constituido por un moderado grupo de ensayos, que describen las modificaciones que han sobrellevado las mayordomías, la organización comunitaria para el ceremonial, el sistema de selección de las autoridades religiosas, el tiempo de duración de los oficios sagrados, el ejercicio de las responsabilidades rituales, las festividades de los santos o vírgenes, el sistema de creencias y otras dimensiones de la vida religiosa de las comunidades de migrantes, como reflejo del desplazamiento geográfico, la ausencia de

personas que cumplan con los cargos ceremoniales, la carencia de recursos monetarios para sustentar las responsabilidades rituales, o bien como resultado de las prácticas religiosas que los migrantes obran por encima de las fronteras (D'Aubeterre, 2005; Rivera, 2006; Barabas, 2006; Rodríguez, 2011; Ramírez, 2006; y Martínez, 2010).

A reserva de que la presente propuesta pueda ser considerada como arbitraria, véase tan sólo como una ventana para penetrar en aquellos dilemas y tópicos más recurrentes, que desde hace un par de lustros, forman parte de las agendas de trabajo de los estudiosos de la migración y el sistema de cargos. Lo cual lejos de encasillar nuestra explicación, intenta dirigirnos hacia caminos que nos permitan construir puentes de comunicación y encuentro entre los autores y sus obras. En este sentido, no hay duda de que todo ejercicio de síntesis, enfrenta el riesgo de simplificación, sin embargo, es preferible correrlo que silenciar la oportunidad de aportar nuevas luces que logren orientar el debate en curso.

2.2 Los estudios del sistema de cargos político vinculados a la migración

La tesina de maestría de Castro (2004), constituye un claro ejemplo de los procesos de reorganización y transnacionalización que han sufrido los dispositivos políticos de las comunidades de migrantes, ya que entre sus preocupaciones se halla el estudio del funcionamiento y la operación de los sistemas políticos mixtecos, los cuales han extendido sus relaciones comunitarias más allá de los límites espaciales de su comunidad de origen.

Formalmente, este trabajo carece del material etnográfico personal en el cual sustente el constructo teórico de sus aserciones, sin embargo, su contenido representa un excelente pretexto para introducirnos en temáticas relacionadas con la ley y el poder de las

comunidades transnacionales, las nuevas formas de participación política y ciudadanía de los migrantes, así como en los procesos de inclusión y exclusión que resultan de los cambios sociales y culturales, que trae consigo el acelerado proceso migratorio entre México y Estados Unidos.

Acaso con una insistencia desmesurada, esta investigación logra fusionar dos marcos interpretativos, que a primera vista podrían resultar inconmensurables: la antropología jurídica y la teoría transnacional. Sea como fuere, a partir de la conjunción de estos cánones teóricos, el autor intenta analizar los sistemas y niveles legales que existen en las comunidades transnacionales de los mixtecos; conocer si los sistemas legales tradicionales están configurando sistemas legales transnacionales alternativos a los campos legales transnacionales, que el estado y el capital han construido en el mundo contemporáneo; descubrir la manera en que estas prácticas legales contribuyen a la supervivencia y reconstitución de la comunidad mixteca en el contexto transnacional; averiguar la manera en que los sistemas legales y las formas de gobierno se articulan en los municipios transnacionales. Por último, comprender la forma en que se conectan los sistemas políticos transnacionales de los mixtecos y su gobernanza con los procesos de justicia (Castro, 2004:12-13).

En un esfuerzo por responder a sus variopintos objetivos, Castro (2004) sugiere que antes de emprender cualquier clase de análisis sobre los sistemas políticos mixtecos, es preciso considerar la articulación y tensión social que yace entre tres instituciones: la comunidad indígena, el sistema de cargos y el municipio.

Más tarde, el autor postula que los sistemas políticos de las mixtecas se han transnacionalizado al igual que otras dimensiones de la vida social de los migrantes, debido

a que muchas de las prácticas políticas, decisiones, conflictos, negociaciones, normas, reglas y aspectos que redefinen a la membresía y ciudadanía (por ejemplo, el nombramiento de los ciudadanos que cumplirán con ciertos cargos y darán su servicio al pueblo), se establecen y acuerdan más allá de los márgenes de la localidad de origen de los migrantes mixtecos.

En el litigio de tales enunciaciones, el autor propone que la ecuación que puede explicar el por qué los sistemas de cargo y las comunidades se han transnacionalizado, descansa en el hecho de que “las comunidades mixtecas tienen en la base de sus sistemas políticos a los sistemas de cargo, los cuales al transnacionalizarse, hacen también, que sea transnacionalizada la comunidad” (*Ibid.*:97).

Con mayor agudeza argumentativa, Castro (2006) en “La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena”, retoma nuevamente el asunto de la transnacionalización de los sistemas de cargo mixtecos. En esta ocasión, con el apoyo etnográfico de algunos proyectos de tesis de licenciatura de antropología social (de la Universidad Autónoma Metropolitana), realiza un llamado sobre la necesidad de repensar los conceptos de comunidad y ciudadanía, y democracia y representación.

El primer proyecto, corresponde al registro que hace Wence (2005) sobre el cabildo de la Agencia de Santa María Asunción (SMA). El segundo, forma parte de la información de campo que Oliver (2005) colectó en San Juan Mixtepec (SJM).⁴⁸ Bajo el sustrato de este

⁴⁸ En su ensayo, Castro (2006) ha optado por mantener el nombre las comunidades en el anonimato, a fin de proteger la privacidad de sus informantes e historias de vida. En nuestro caso, con el propósito de obtener mayor información y cotejar los datos sobre la transnacionalización de los sistemas de cargo de Santa María Asunción y San Juan Mixtepec, hemos acudido a las fuentes originales y decidido revelar los nombres de las comunidades bajo estudio.

material etnográfico, el autor se detiene a analizar las principales transformaciones que han ocurrido dentro de las estructuras comunitarias mixtecas, como consecuencia de la migración (interna e internacional) y las respuestas transnacionales de sus miembros. Entre los cambios registrados, se hallan la redefinición de las listas de cargos, la modificación de la administración de la política y justicia comunitaria, y la reelaboración de lo que implica el ejercicio de la ciudadanía en sus múltiples niveles (formal, social, y política).

En el caso de la comunidad de SMA, el texto revela que ante la ausencia de hombres que cumplan con los cargos del sistema de gobierno de su localidad (especialmente, los jóvenes radicados en la Unión Americana), las autoridades del pueblo se han visto en la necesidad de redefinir las listas de cargos, con el objeto de incluir a los migrantes; instituir un conjunto de dispositivos coercitivos que obliguen a los ausentes a cumplir con sus compromisos; o bien a crear particulares normas de membresía y pertenencia, que restrinjan o consientan el acceso a una serie de derechos comunitarios. En este sentido, hallamos que,

[...] primero se borró de la lista a los ciudadanos que no cumplían cargos. También se les embargaban sus propiedades y se les clausuraba las casas o terrenos que tenían en la localidad. Con el tiempo la comunidad se dio cuenta de que esto no era suficiente y se establecieron como norma que aquellos ciudadanos que infringieran la regla, además de tener prohibido ser dueños de propiedades en el pueblo, no podrían acercarse a la comunidad ni pisar territorio comunitario. Más tarde [...] se decidió pavimentar el camino de acceso a la comunidad y construir una barrera metálica –con recursos económicos de los migrantes– para controlar la entrada. La medida tuvo mejores resultados, pero no solucionó por completo el problema, por lo que se optó por una estrategia diferente: [...] para definir a sus sucesores, en marzo y abril de 2005, las autoridades de SMA realizaron un viaje a Estados Unidos, principalmente a California y a Washington, con la lista de ciudadanos y con varios sobres para que los miembros dispersos de la

comunidad depositaran su voto. En Estados Unidos, las autoridades explicaron a sus paisanos en asambleas sobre este nuevo mecanismo para conectar mucho más a los miembros de la comunidad y presionarlos para cumplir el cargo. Al regresar a Oaxaca, durante una asamblea general, abrieron los sobres y contaron los votos para elegir a las siguientes autoridades. A partir del nuevo mecanismo, mucho más inclusivo, la mayoría de los ciudadanos podría participar directamente en la elección de cargos locales, desde cualquier espacio transnacional, con lo que la responsabilidad de los designados y de la asamblea sería más compartida (Castro, 2006:63).

Coincidimos con Castro (2006) al señalar que este tipo de prácticas transnacionales, como el nombramiento de cargueros, la resolución de conflictos, la reglamentación de normas de participación y exclusión, y la regulación de las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad de SMA, pueden ser observadas como procesos de cambio, contienda, transformación y negociación de los derechos, deberes y responsabilidades comunitarias (ciudadanía política) y, por ende, como impulsores de la transnacionalización de los sistemas políticos y de justicia. Ciertamente, “esta *transnacionalización del sistema de cargos* corre de manera paralela al hecho de que los mixtecos transitan por un buen número de experiencias políticas. El sistema mismo ha estado mutando y sus cambios, en gran parte, se explican por la movilidad de los miembros de la comunidad” (*Ibid.*:64; cursivas del autor).

La segunda referencia etnográfica, pertenece a la comunidad de San Juan Mixtepec, ubicada en la Mixteca Alta de Oaxaca. Nótese que esta localidad, desde los años cuarenta, ha sobrellevado un proceso de migración masiva, tanto interna (Veracruz, Chiapas y Baja California) como internacional (California, Virginia, Florida, Idaho, Oregon, Carolina del Norte y Carolina del Sur). Huelga decir, que derivado de la movilidad de sus miembros fueron conformadas, por un lado, *organizaciones de paisanos* en numerosos poblados entre

México y la Unión Americana, caracterizadas por grandes procesos de lucha y conquista de derechos; y por el otro, *centros de poder multisituados* en los cuales suelen confrontarse concepciones diversas respecto a la democracia y su comunidad. Para Castro (2006), la conjunción de ambos procesos, condujeron a la transnacionalización de los sistemas de cargos, así como a la reelaboración constante de las ciudadanías (locales, globales y transnacionales).

Acerca de las organizaciones de paisanos de SJM, el autor subraya que a partir de su fundación, fueron establecidas extensiones de la comunidad oaxaqueña entre distintos puntos de la República Mexicana y Estados Unidos, lo cual ha promovido desde la formación de líderes y el desarrollo de discursos contestatarios, hasta la reformulación de la ciudadanía social y la política de hombres y mujeres.⁴⁹ Por citar un caso, tenemos que las mujeres mixtecas establecidas en California, han logrado conseguir distinta clase de prestaciones y servicios en la Unión Americana, tales como el acceso a la educación para sus hijos, o bien servicios de salud y vivienda.

Actualmente, las mujeres son consideradas como agentes importantes en la construcción de la ciudadanía social, pues

[...] por su intensa participación en esas tareas, contribuyen a transformar esta ciudadanía social en una ciudadanía más femenina que masculina. La conquista de servicios y la lucha por los mismos está siendo una esfera de dominio femenino en esta comunidad. Por estas razones puede considerarse a las mujeres agentes cruciales de la micropolítica local; en cada espacio donde se encuentran viviendo, en México o

⁴⁹ Para Castro la ciudadanía social hace alusión a las luchas que tienen los mixtecos en cualquier lugar donde se encuentren, con el fin de obtener derechos sociales como el acceso a la educación, salud y vivienda (2006:62).

Estados Unidos, en ellas recae gran parte del sostenimiento de las redes comunitarias transnacionales. Los hombres, en cambio, a la vez que ejercen acciones en estos niveles de micropolítica local, también trabajan y participan en las decisiones políticas de la comunidad, y como ciudadanos plenos pueden incidir sobre el curso de las acciones en la comunidad en Oaxaca. En este sentido, su dominio es más el de la macropolítica o de la política transnacional, aquella que discute y decide por el bien público más allá, y a pesar, de las fronteras comunitarias (*Ibid.*:67).

En cuanto a la multiplicación de centros de poder, el artículo destaca que debido al intenso proceso migratorio y las dinámicas organizativas de los mixtecos en ambos lados de las fronteras, se han generado modificaciones en las estructuras políticas y de justicia de la comunidad de SJM y, en última instancia, el surgimiento de múltiples centros de poder entre México y Estados Unidos.

Así, por ejemplo, con el apoyo de una organización binacional de paisanos de California, un grupo local de SJM, logró ganar de manera consecutiva dos comicios electorales en la cabecera municipal (2002 y 2005). Cabe señalar, que los procesos de transnacionalización de los sistemas políticos de SJM, no han estado exentos de intensas luchas por el poder en la localidad, o bien de escenarios de confrontación en los que llegan a negociarse distintas agendas de derechos o de participación política.

Unos pocos años más tarde, Castro (2009) en su tesis doctoral, abrazó nuevamente el caso de San Juan Mixtepec (SJM) para explicar entre varias cuestiones, aquellas mutaciones que el sistema de cargos político ha presenciado frente a los fuertes procesos migratorios que ocurren desde hace varios decenios en este municipio, y como resultado de la sustitución de los usos y costumbres por el mecanismo de boletas y urnas.

Por ejemplificar tenemos, que el aparato político de esta comunidad ha tenido que flexibilizar sus procedimientos de nombramiento, así como el orden jerárquico, ascendente, rotativo y generacional del sistema de cargos para lograr incluir a los migrantes dentro del mismo. Cabe destacar, que estas transformaciones, además, de reglamentar la rotación de los ciudadanos dentro y fuera del terruño, obligó a los migrantes a regresar a cumplir con sus deberes comunitarios (nombramiento en ausencia).

Pese a las adaptaciones presentadas, el autor advierte que este dispositivo de gobernanza transnacional dejará de existir en las próximas generaciones de jóvenes, pues este sector de la población está perdiendo el interés por regresar a su comunidad a prestar sus servicios; ya sea porque muchas de las decisiones y cuestiones de la comunidad se resuelven por asamblea; o bien debido a la presión del gobierno estatal y la introducción del uso de boletas y urnas bajo la lógica del voto secreto.

Otra de las expresiones de estos cambios, responde a la multiplicación de centros de la comunidad, puesto que la movilidad espacial de los migrantes alentó la creación de una variedad de organizaciones y comités de paisanos entre las distintas localidades de su establecimiento en los Estados Unidos. Tales grupos de mixtecos oaxaqueños, no sólo han sido copartícipes de un sinnúmero de proyectos en el interior de su comunidad, sino también influido en la política local de SJM. Justamente, su participación en las elecciones municipales o cargos principales del cabildo municipal, han contribuido al reconocimiento de los derechos de los ciudadanos que antes eran marginados dentro del aparato de gobierno, esto, gracias a la selección de sus representantes a través de asambleas comunitarias. Empero, este proceso también ha contribuido a la transformación completa del sistema de usos y costumbres.

Situada dentro de la misma perspectiva, Gil (2006) nos ofrece otra sugestiva reflexión en torno a los procesos de transformación y reestructuración que han sostenido las comunidades mixtecas y sus sistemas de gobierno, como respuesta de la migración transnacional, las dinámicas de reconstrucción de la ciudadanía (social y política) y la negociación permanente de la pertenencia comunitaria.

En su caso, a partir de una etnografía transnacional de la comunidad de Santa María Tindú (agencia municipal indígena, del municipio mestizo de Tezoatlán de Segura y Luna), examina entre varios fenómenos, cómo el aparato político-social de Tindú ha tenido que modificar los mecanismos de nombramiento y ejercicio de los cargos, redefinir los valores, reglas, derechos y obligaciones ciudadanas, y emprender un complejo sistema de gobernanza transnacional —el ejercicio del poder transnacionalizado— para lograr resolver los conflictos y tensiones, y mantener los vínculos comunitarios a través de las fronteras.

Con relación a la designación de los oficios, la autora señala que antes los cargos civiles en Tindú, estaban estructurados bajo una secuencia escalonada y jerárquica, cuyo cumplimiento concedía amplio prestigio social; en donde un individuo después de consumir sus compromisos comunitarios, se retiraba a descansar cuando menos un año, para más tarde reanudar su carrera como carguero dentro del sistema. Además, refiere que existía un consejo de ancianos, el cual acostumbraba orientar a las autoridades locales en la toma de variopintas decisiones relacionadas con la vida política de su comunidad.

Pese a la vieja usanza del orden cívico-político, todo cambiaría en Tindú durante los siguientes años, pues la migración trajo consigo un complicado problema dentro del sistema de cargos: la ausencia de personas que cumplieran con los servicios que requiere el gobierno comunitario. Así pues, aunque el desempeño de las responsabilidades cívico-

políticas, todavía constituye un medio para obtener amplio prestigio social, ya no resulta tan importante tener que emprender una carrera ascendente y escalonada dentro del sistema de cargos. Por el contrario, en el presente, la prioridad es hallar sujetos que estén dispuestos a desempeñar los oficios que requiere la agencia municipal. Ante este dilema, los tindureños

[...] han encontrado como solución el nombrar a sus autoridades dentro del círculo de los transmigrantes para que de esta manera los últimos puedan seguir perteneciendo a la comunidad y sea posible la circulación política. Por ello, se ha establecido como un requisito a la ciudadanía el que los transmigrantes regresen a Tindú para cumplir los cargos que se les asignaron en la localidad. Lamentablemente, [...] la solución no ha sido real e incluso a provocado una cierta división, pues los transmigrantes que han regresado a cumplir sus cargos vuelven a Estados Unidos después de unos meses o simplemente no los aceptan. [...] Cuando esto sucede, entre los miembros del cabildo se coordinan para cubrir los vacíos generados en el sistema o el ausente establece un acuerdo con algún miembro de la comunidad para que lo supla a cambio de alguna recompensa económica (Gil, 2006:224-225).

Conviene aclarar, que la explicación sobre la reconfiguración de la vida política transnacional de Tindú, no sólo descansa en la creación de este sistema de nombramiento y la circulación periódica de sus ocupantes. Junto a estas variables, se encuentran factores como el surgimiento de nuevos centros de poder y la expansión del sistema de cargos hacia otros espacios geográficos, pues ambos procesos también han contribuido a la reconfiguración del aparato político de gobernanza transnacional de Tindú, así como a la constante negociación de la pertenencia y la ciudadanía comunitaria.

Para Gil (2006) el surgimiento de nuevos centros de poder y la expansión del sistema de cargos, representan en gran medida el resultado de la formación e influencia que han tenido

por encima de las fronteras los comités de migrantes (la Mesa Directiva de Madera, California, el Comité Seccional de Oregon y la Organización Civil Tindureña de Huajuapán de León), los cuales funcionan como extensiones del sistema de gobierno, desempeñando roles de suma importancia dentro de la comunidad transnacional. Por citar tenemos, la toma de algunas decisiones políticas; el financiamiento de proyectos de desarrollo comunitario; la divulgación de información valiosa sobre el terruño entre los paisanos radicados en Estados Unidos; el fortalecimiento de lazos identitarios en el extranjero; la vigilancia del cumplimiento de los deberes y obligaciones de los ciudadanos que radican fuera de la comunidad; la reestructuración de las políticas locales; la creación de nuevas normas y discursos; así como el desarrollo de gestiones –y contactos– con las autoridades mexicanas.

Concuerdo con Gil (2006), al pensar que las prácticas transnacionales de los tindureños pueden ser interpretadas como un sólo gobierno en movimiento y en proceso de cambio, en donde por medio de la circulación mensual o anual de las autoridades, se reconfigura periódicamente el aparato político transnacional de Tindú. De igual forma, con la observación de que sólo por medio de estas formas de alternancia de los cargos, es posible el ejercicio del poder en la comunidad transnacional. Finalmente, comparto la apreciación de que la comunidad de Tindú es multicéntrica y, por añadidura, el poder se puede ejercer desde otros centros políticos. No obstante, disgrego de ella, cuando afirma que “lo que sucede en Tindú no es una lucha de facciones ni una sustitución del poder, [sino] más bien una constante tensión por el centro político” (*Ibid.*:250).

Desde mi punto de vista, la explicación debiera considerar que ambos aspectos están presentes dentro del aparato político transnacional de Tindú, puesto que no sólo está en juego la reconfiguración del centro político de la comunidad transnacional, sino también el

poder mismo entre los comités y la agencia municipal. Si fuera de manera distinta, cómo entonces interpretar que los procesos de empoderamiento de los comités, han dado lugar a diversos conflictos, pugnas por el poder y a la toma de decisiones de alguna de las extensiones de la comunidad, sin considerar la opinión de las restantes organizaciones migrantes. Por citar tenemos, el nombramiento de la nueva secretaría municipal, las obras del drenaje o la rehabilitación del agua potable.

Visto desde otra perspectiva, cada uno de los comités han desarrollado de manera paralela, distintos espacios o dispositivos de inserción y apropiación del poder en Tindú. Así, por ejemplo, los comités de Madera y Oregon son quienes ostentan y suministran los recursos monetarios para realizar las obras públicas y acciones que requiere su comunidad de origen. Por su parte, Huajuapán de León es quien suele efectuar las gestiones administrativas y posee los contactos con las autoridades mexicanas para el desarrollo de los proyectos comunitarios. Finalmente, la agencia municipal de Tindú, es quien acostumbra validar o reconvenir las decisiones tomadas por los paisanos radicados dentro y fuera de México.

Estas consideraciones nos conducen hacia una segunda divergencia con el texto, ¿existen o no, relaciones jerárquicas entre los comités migrantes y la comunidad de origen? Para Gil los comités son una parte del gobierno que se articula a Tindú “no en forma jerárquica sino multicéntrica” (*Ibid.*: 251). No obstante, aunque es plausible pensar en Tindú como una comunidad multicéntrica, la información etnográfica de su investigación revela que a pesar de las articulaciones y procesos de interdependencia que puedan presentarse entre los centros políticos, en la práctica coexisten relaciones jerárquicas entre los distintos comités de migrantes.

Por ejemplificar tenemos, que el Comité Seccional de Oregon se ha supeditado en algunas ocasiones a las decisiones de la Mesa directiva de Madera, o bien que la Organización Civil Tindureña de Huajuapán, ha procedido de la misma forma para con ambas organizaciones. Sucesivamente, todos los comités migrantes han tenido que sujetarse a las disposiciones de la agencia municipal de Tindú. Bajo el litigio de estas evidencias, sugiero que es preciso realizar un análisis más pormenorizado de las relaciones de poder y subordinación que coexisten en esta comunidad, esto, a fin de comprender en su totalidad, cómo operan de manera transnacional las estructuras del aparato de gobierno en Tindú y, por añadidura, la gobernanza transnacional.

Las evidencias etnográficas sobre este cuerpo de investigaciones, podrían multiplicarse casi a voluntad. Sin embargo, alguien podría alegar que hasta este momento, sólo se ha hecho mención de aquellos trabajos que atienden a la transnacionalización del aparato de gobierno de las comunidades migrantes, es decir, a la dimensión cívico-política del sistema de cargos. Podría, por tanto, preguntarse ¿qué ha pasado con aquellos estudios que desde una perspectiva transnacional, han logrado registrar los cambios y variaciones que actualmente sostienen los sistemas de cargos religiosos frente a la migración? y ¿de qué manera estas transformaciones, han influido en los procesos de transnacionalización del aparato ritual de las comunidades de migrantes?

A vuelo de pájaro, estas preguntas pueden ser consideradas llanas de responder bajo las condiciones actuales del “arte de la cuestión”. Empero, su respuesta abraza un dilema mayor que debe ser sorteado por los investigadores de la religión y la migración, pues los trabajos que existen dentro de este campo de estudios, no ceden la posibilidad de efectuar un análisis comparativo sobre los procesos de transnacionalización de los sistemas de

cargos religiosos, así como de sus respectivas dinámicas de cambio o flexibilización. Ya que cada una de los textos existentes, sólo muestran una parte del proceso, o bien sólo hacen énfasis en alguna de las variables del mismo, lo cual dificulta cualquier ejercicio comparativo que apunte al registro de ciertas regularidades. Empero, es nuestra labor situar algunas de las pautas más significativas, que arrojen luces sobre el debate en cuestión y cedan la posibilidad de conducirnos hacia algunas conclusiones.

2.3 Los estudios del sistema de cargos religioso vinculados a la migración

Amén de reconocer los inconvenientes que preceden dentro del campo de estudios, conviene precisar que en trabajos como los de D'Aubeterre (2005), Rivera (2006), Barabas (2006), Castro (2009), Rodríguez (2011) y Ramírez (2006), es posible situar algunos indicios etnográficos que describen como los dispositivos rituales, las prescripciones comunitarias para seleccionar a las autoridades religiosas, la organización de las festividades y las relaciones de las localidades con la Iglesia católica, han sufrido una serie de transformaciones como reflejo de la movilidad espacial y el retorno constante de sus hijos ausentes.

Así, por ejemplo, D'Aubeterre (2005), explica cómo las prácticas religiosas de los migrantes de San Miguel Acuexcomac, Puebla, en California, han provocado la reterritorialización y reconfiguración del sistema de cargos religioso del terruño, debido a la conformación de tradicionales hermandades de migueleños en los Estados Unidos, que fueron organizadas en torno al Santo Patrono del terruño (circulación de alcancías con la imagen de San Miguel Arcángel), a fin de canalizar remesas para el desarrollo de ciertos

proyectos comunitarios y sufragar parte del coste de las festividades religiosas. Sobre este hecho, la autora menciona que

[...] la reconfiguración del sistema de cargos locales y de la estructura organizativa diseñada para allegarse de recursos que sustentan el gasto ritual y el mantenimiento del templo está visiblemente ligada al proceso de transnacionalización de esta comunidad o, quizá, cabría decir que la transformación de estas estructuras es una de las manifestaciones del proceso de transnacionalización (D'Aubeterre, 2005:31).

Por su parte, Rivera (2006) refiere que desde los años setenta, los mecanismos de selección de los mayordomos en Chila de la Sal, Puebla, tuvieron que ser reestructurados como consecuencia de la inclusión de los migrantes dentro del sistema de cargos. Pues antes de su arribo, eran los hombres más viejos de la comunidad (personas devotas, que llevaban una vida muy cercana a las actividades relacionadas con la parroquia) quienes ocupaban los cargos religiosos más importantes en el terruño, entre ellos, la mayordomía de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Chila de la Sal.

Posterior a la participación de los migrantes, los tradicionales dispositivos de selección de los cargueros serían flexibilizados, dando apertura a que los cargos religiosos fueran ocupados por los chilenos que radican en la Unión Americana –la gran mayoría provenientes de Nueva York–. Inclusive, cuando por su condición migratoria les fuera imposible retornar a cumplir con sus deberes comunitarios, se otorgó la oportunidad a sus progenitores de fungir como sus representantes durante los eventos rituales. Pese a la transferencia de estas funciones religiosas, los gastos materiales de las festividades religiosas, yacen bajo los hombros de los hijos ausentes de Chila de la Sal.

Bajo la misma línea temática, Barabas (2006) alude que en diferentes comunidades indígenas de Oaxaca, la migración transnacional ha alentado el crecimiento de un sinnúmero de mayordomías, por tanto, que los migrantes (hombres y mujeres) suelen solicitar con antelación su participación como los responsables de las instituciones religiosas, impulsando “novedosas celebraciones” que conllevan el gasto de considerables recursos económicos; situación que ha favorecido a que los migrantes obtengan amplio reconocimiento y prestigio social dentro de sus comunidades de origen.

Del mismo modo, explica que la migración ha promovido una serie de transformaciones en los sistemas de cargos políticos y religiosos de algunas comunidades oaxaqueñas. En algunos casos, observándose la desaparición de ciertos oficios religiosos, como las mayordomías, pues frecuentemente los migrantes no quieren regresar a su comunidad a cumplir con sus responsabilidades ceremoniales. En cambio, en otros, la ausencia de candidatos ha traído consigo que “el escalafón resulte alterado y se cumplan cargos fuera del rango de edad”, o bien como en el caso de “los migrantes jóvenes, letrados y bilingües, que no resulten elegidos de acuerdo con los criterios tradicionales sino con los nuevos valores y expresiones de prestigio” (Barabas, 2006:119-120).

Adicionalmente, la autora describe que en ciertos municipios con sistemas normativos muy rígidos, si bien se exige el retorno del migrante para cumplir con sus oficios cívicos o religiosos, también se brindan distinta clase de alternativas para aquellos que no pueden retornar a cumplirlos. Por citar tenemos, el cobro de una fuerte multa por el cargo incumplido, el pago de un sustituto que supla con la responsabilidad asignada o la ayuda de un pariente o compadre que ejerza el oficio en ausencia del migrante. Para Barabas este tipo

de prácticas comunitarias, “constituyen formas de adaptación del sistema a las situaciones generadas por la migración” (*Ibid.*:120).

Por su parte, Castellera *et al.* (2003:106), refieren que entre algunas comunidades de la región purépecha, la migración lejos de debilitar al sistema de cargos, ha coadyuvado a su fortalecimiento. En primer lugar, porque provee a las comunidades indígenas de recursos materiales con los cuales “sostener con mayor holgura y hasta con suntuosidad las responsabilidades del culto y, en él, de las celebraciones”. En segundo lugar, porque la migración no exime a los sujetos de su compromiso comunitario. Por el contrario, estos forman parte de redes de parentesco ritual y consanguíneo, cuya posición y condición representa capital social y económico que puede ser usado por los cargueros para cumplir con sus responsabilidades ceremoniales.

Para volver al asunto, Castro (2009:254) relata que si bien los cargos religiosos en San Juan Mixtepec, aún continúan funcionando por medio de la rotación de los santos entre los barrios y rancherías, “estos ahora se explican casi totalmente por la capacidad económica de los *sponsors* (o patrocinadores), quienes son generalmente migrantes que invierten grandes cantidades de dinero”. En consecuencia, los caciques han sido desplazados de los oficios ceremoniales más importantes, los cuales en el presente son frecuentemente ocupados por aquellos mixtecos que radican en la ciudad de México y los Estados Unidos. Por otro lado, el autor explica que a causa de la movilidad geográfica y otros factores, los cargos religiosos, en nuestros días,

[...] guardan poca relación con la institución de la Iglesia. Durante cualquiera de las fiestas religiosas la gente acude al templo ininidad de veces para confirmar la pureza de los rituales, sin embargo, muchas actividades se realizan en la casa o patio del mayordomo. Asimismo, otras actividades rituales y festivas

de las fiestas transcurren en sitios “paganos” alejados de la Iglesia. La figura del cura, por último, permanece totalmente al margen de estos eventos. Todo esto ha contribuido a generalizar una dura crítica de la población al papel de la Iglesia como institución en San Juan Mixtepec [...] (*Ibid.*).

Mientras tanto, Ramírez (2006:40-46) reseña que los migrantes mixes de Santa María Tlahuitoltepec, Oaxaca, han flexibilizado sus dispositivos cívico-religiosos para perpetuar su identidad étnica e incorporar a los mixes que han migrado a la Unión Americana. Para ello, son establecidas una serie de convenciones de control y cohesión social, cuyas normas regulan las relaciones políticas, económicas, familiares comunitarias e interétnicas y, por añadidura, prescriben la precisa participación de los migrantes en el sistema de cargos. Lo cual les otorga la oportunidad de negociar su pertenencia comunitaria, así como una serie de derechos jurídicos, agrarios y comunitarios.

Además, los migrantes mixes que desempeñan oficios dentro y fuera de su comunidad, disfrutan de amplio respeto y prestigio comunitario, el cual les sirve para retornar al municipio y emprender una carrera religiosa o política, o bien para evitar las críticas de sus paisanos o la pérdida de los derechos de sus familias, como el acceso a las parcelas, pues los mixes que se reusan a cumplir con los oficios que les son designados, pueden recibir sanciones, que van desde una multa hasta el destierro de la comunidad.

Por último, Rodríguez (2011) reporta que Leticia Rivermar ha registrado que los migrantes de origen nahua del estado de Puebla, que viven en Nueva York o en algunas ciudades de la costa de Nueva Jersey y Connecticut, continúan interesados en participar en la dimensión religiosa de sus comunidades. Para ello, envían remesas a sus familiares, las cuales son usadas para sufragar ciertos gastos ceremoniales. Consecuentemente, los migrantes han adquirido un amplio capital social y simbólico, el cual les permite ocupar

cargos civiles y religiosos a su retorno. En este sentido, las remesas migratorias no sólo son empleadas para el gasto de las unidades domésticas y la construcción –o remodelación– de sus casas, sino también para el pago de sus obligaciones con la iglesia y el ayuntamiento local.

De la misma manera, refiere que estos migrantes poblanos suelen retornar a sus pueblos de manera periódica tanto para asistir a las fiestas familiares y comunitarias, como para cumplir con los cargos que les son asignados por parte de la iglesia. Para tales efectos, entablan arreglos con sus empleadores, dejando en su lugar a sus parientes o paisanos, con el fin de conservar sus empleos. Además, acostumbran enviar a sus hijos –nacidos en los Estados Unidos– de vuelta al terruño, ya sea para aprender la costumbre y la lengua, o bien para estudiar el nivel escolar básico. Finalmente, estos hijos ausentes regresan a México para casarse en el pueblo, hecho con el cual evitan que sus uniones conyugales ya no sean sancionadas por sus familias y el resto de los pobladores.

Después de habernos asomado al “arte de la cuestión” en turno, me parece pertinente destacar, que al igual que D’Aubeterre, Rivera, Barabas, Castro, Ramírez, Rodríguez y Castillera *et al.*, he logrado registrar cómo el fenómeno de la migración y las prácticas religiosas de los migrantes de Petlalcingo, han provocado una serie de modificaciones en los criterios comunitarios para elegir a los representantes de las mayordomías, los métodos de selección de las autoridades religiosas, las formas de ejercer los cargos, los mecanismos de obtención de recursos para el desarrollo de las festividades, los procesos organizativos y conducción de los espacios rituales, los dispositivos de designación de las obras públicas en beneficio de los templos o instituciones religiosas, entre otras cuestiones (Martínez, 2007 y 2010).

Cabe destacar, que estas y otras variaciones ocurridas dentro del aparato ritual de esta comunidad, constituyen el sustrato de los siguientes apartados del presente capítulo. Los cuales tienen la intención de contribuir al campo académico de la migración vinculada al sistema de cargos religioso, a través de la presentación de un estudio de caso, en el cual sean expuestas algunas de las mutaciones más significativas que la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo, ha sobrellevado frente a las dinámicas de movilidad geográfica y las prácticas religiosas de sus hijos ausentes.

3. LA REESTRUCTURACIÓN DE LOS CRITERIOS TRADICIONALES PARA ELEGIR A LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS

Hasta donde he podido investigar, antes de la presencia de la migración en la mixteca poblana y el ingreso de los migrantes a la dimensión religiosa de Petlalcingo, tanto las mayordomías como las hermandades de la cabecera municipal, solían designar sus cargas ceremoniales en función de un *sistema moral de prescripciones comunitarias*, cuyos preceptos convenían, que sólo aquellos varones que reunieran una serie de atributos y adscripciones religiosas, podrían profesar alguno de los oficios rituales que conforman al sistema de cargos.⁵⁰ Por citar tenemos, la mayoría de edad; el estado civil (nupcias por la Iglesia Católica); el nacimiento y residencia en el terruño; cualidades como la honradez, la

⁵⁰ Bajo este contexto etnográfico, los *criterios comunitarios tradicionales* o *el sistema moral de prescripciones*, puede ser conceptualizado como el conjunto de preceptos éticos, morales, económicos, sociales, religiosos, legales y comunitarios, que los petlalcinguenses y sus instituciones ceremoniales, estipulan como obligatorios para que un ciudadano pueda desempeñar alguno de los cargos rituales que existen dentro de las mayordomías y hermandades de la cabecera municipal (Martínez, 2007).

responsabilidad y la forma honesta de vivir; el preciso capital económico para sustentar las festividades del pueblo; la devoción a las imágenes religiosas a representar; la previa membresía a las instituciones a ejercer alguna función ritual; y conservar estrechas relaciones con las autoridades eclesiásticas de la cabecera municipal, o bien gozar de su aprobación para el ejercicio de sus oficios sagrados.

Pese a la importancia histórica que estas disposiciones han tenido para la reproducción del orden ceremonial y la rotación de los oficios sagrados, llama la atención que su permanencia sería cuestionada frente a los nuevos órdenes sociales, económicos, políticos y rituales, que tanto las dinámicas de movilidad espacial, como las prácticas de los migrantes han traído consigo en la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo. En este sentido, existen cuando menos dos coyunturas históricas que pueden ayudarnos a comprender el origen de las transformaciones suscitadas al interior del sistema.

Lo que la cronología de los sucesos nos revela, es que en un primer momento, los procesos de movilidad espacial, influyeron en la flexibilización y reconfiguración de los criterios comunitarios del sistema de cargos, debido a que muchos de los feligreses que integraban o desempeñaban funciones rituales dentro de las mayordomías y hermandades, se vieron obligados a ingresar a las distintas oleadas migratorias (que desde los años veinte ocurren en la mixteca poblana), en búsqueda de mejores fuentes de empleo y condiciones de vida, que les permitieran satisfacer tanto sus necesidades básicas como las de sus familias.⁵¹

⁵¹ Como se mencionó en el capítulo dos de esta investigación, en el municipio de Petlalcingo, Puebla, pueden observarse cinco etapas históricas que caracterizan al fenómeno de la migración interna y transnacional. Para profundizar sobre tales cuestiones, véase dicho apartado.

Si bien el éxodo que emprendieron los petlalcinguenses a distintos espacios geográficos entre México y Estados Unidos, logró en gran medida resolver sus problemas económicos, concedió un futuro mejor para sus hijos, mejoró el nivel de vida y consumo de algunas familias y menguó la incertidumbre material de las unidades domésticas de la cabecera municipal, también suscitó dos grandes dilemas dentro del sistema de cargos: la disminución progresiva del número de adeptos a las instituciones religiosas, así como la mengua de los recursos monetarios con los cuales eran sufragadas las festividades de los santos y vírgenes del pueblo.

Ante la ausencia de sus feligreses y la pérdida de sus principales fuentes de ingreso, las organizaciones religiosas advirtieron la urgencia de adecuar al contexto de la movilidad espacial, aquellos criterios tradicionales (como los rangos de edad, el estatus conyugal bajo los cánones religiosos, la constitución de las listas de los cargos, el ejercicio de las funciones rituales, la obligada membresía a las mayordomías y hermandades, los mecanismos de patronazgo de las festividades, la necesaria residencia en el terruño, el orden ascendente, generacional, jerárquico y rotativo de algunas de las jerárquicas ceremoniales), con la esperanza de hallar entre sus hijos ausentes a los posibles responsables de las jerarquías sagradas, o bien allegarse de recursos con los cuales sustentar sus deberes ceremoniales.

Amén de reconocer que los cambios ocurridos en el sistema de cargos, en gran medida se explican por el éxodo de sus miembros, no debemos perder de vista que otros de los factores que han influido en su flexibilización, yacen bajo las ásperas condiciones económicas, ambientales, laborales y agropecuarias que dicho municipio ha sufrido en los últimos noventa años. Por tanto, que detrás de estas variables, se hallan las causas que

dieron lugar al menoscabo de la economía de las unidades domésticas, o bien a que este municipio registre desde hace varios decenios, una escasa fuente de empleos permanente, un bajo ingreso para el desempeño de actividades agropecuarias, así como pocas oportunidades laborales en el campo y otras ocupaciones económicas (Nava y Oropeza, 1999; y Nava, 2000).

Si prestamos atención a las referencias que Nava (2000) señala sobre algunos de estos factores, nos daremos cuenta que desde hace varias décadas en Petlalcingo, Puebla,

[...] existen pocas oportunidades de empleo permanente [tanto en la actividad agrícola como en otras actividades económicas]. Además, a nivel regional, el jornal es bajo. Aunado a esto, la escasez de agua, el deterioro de los recursos productivos, el retiro del apoyo estatal a los campesinos y los bajos precios de mercado para los productos agrícolas regionales, hacen poco redituable la actividad agrícola, la cual se ha replegado en los últimos años a un nivel casi exclusivamente de subsistencia. Esta situación y los antecedentes históricos de la migración, orientan en gran medida la respuesta al por qué las personas, salen a buscar empleo y mejores ingresos económicos fuera de la comunidad (Nava, 2000:159).

Casi en los mismos términos, Nava y Marroni (2003) revelan que en este municipio, es innegable el deterioro de la actividad agropecuaria, debido a la escasez de mano de obra por la emigración y factores naturales y económicos limitativos de la inversión productiva. Asimismo, concluyen que en las comunidades estudiadas en Petlalcingo (Salitrillo, Tepejillo y la cabecera municipal), la emigración ha tenido efectos contradictorios. Así por ejemplo,

En el ambiente familiar una sustancial mejora de la calidad de vida y consumo (sobe todo en hogares con migrantes internacionales). En la comunidad, un deterioro de la base económica y

cultural que sustenta la actividad agropecuaria. El impacto positivo se observa a corto plazo, relacionado con los rubros que se destinan mayormente las remesas de los migrantes (mejora de vivienda y consumo familiar). Los efectos negativos son los factores menos evidentes (deterioro de la producción agrícola y la cultura rural), pero que a largo plazo pueden resultar determinantes para el futuro de las comunidades (Nava y Marroni, 2003:663).

Una vez esbozado el contexto que abraza la zona en estudio, no es difícil deducir que lejos de que tales circunstancias ofrecieran el escenario más alentador, para que las organizaciones religiosas hallaran con cierta facilidad a los cargueros que requiere el sistema, estas en cambio se vieran en la necesidad de adecuar sus normas comunitarias al contexto de la movilidad espacial y, en consecuencia, a delegar algunas de las funciones rituales a sus hijos ausentes. Los cuales aprovecharon los intersticios creados por la migración y las condiciones adversas del municipio, para convertirse en los nuevos mecenas de las festividades religiosas, así como en los principales promotores de la reconfiguración de las tradicionales pautas comunitarias.

De hecho, como resultado de su desplazamiento físico, relaciones de paisanaje y dinámicas organizativas en torno a las deidades de El Señor del Calvario y Santiago Apóstol, serían conformadas una serie de agrupaciones de migrantes en el Distrito Federal (1943), Puebla (1970), Veracruz (1980), California (1998), Nueva York y New Jersey (2001);⁵² cuyas prácticas religiosas en torno a sus festividades, han contribuido a la reproducción y continuidad del aparato ritual de su comunidad, dando cabida a que estas organizaciones se transformen en una extensión del sistema de cargos.

⁵² Para una mayor comprensión de la conformación de los comités migrantes de Petlalcingo, véase el capítulo cinco de la presente investigación.

Con el advenimiento de las organizaciones de paisanos en la dimensión religiosa de la cabecera municipal, serían renovados aquellos vínculos comunitarios que se hallaban fragmentados por su condición migratoria. Desde luego, no sólo con las mayordomías antes mencionadas, sino también con otras jerárquicas ceremoniales. Lo significativo, sin embargo, es que muchas de estas instituciones religiosas, también acogerían a los migrantes entre sus filas, ya sea para incluirlos en sus listas de cargos, asignarles funciones, o requerirles su apoyo para sus gastos festivos.

Consecuentemente, nuevos cambios verían la luz dentro del sistema de cargos. Por ejemplo, la ruptura con aquellas reglas que demandaban la forzosa afiliación de los migrantes a las organizaciones religiosas, el establecimiento preciso de vínculos con la Iglesia Católica o la necesaria residencia y nacimiento en la comunidad de origen.

Como en capítulos siguientes se verá con mayor detenimiento, las transformaciones suscitadas en el sistema de cargos, también están relacionados con un conjunto de prácticas religiosas (intervencionistas, discursivas y derivativas), que los comités de migrantes han incorporado en las festividades más importantes de su comunidad de origen. Por ejemplificar tenemos, torneos deportivos, bailes, comidas, quema de fuegos pirotécnicos, misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, ceremonias de cambio de atavíos al santo, ofrendas monetarias para otras jerarquías u organizaciones del terruño, donación de artículos diversos y recursos económicos para los niños, ancianos y personas de bajos recursos, proyectos de construcción o restauración de los templos de su comunidad de origen, entre otras.

Ciertamente, el gasto suntuario que las organizaciones de paisanos han incorporado a la organización y *performance* de las celebraciones religiosas, han coadyuvado a la

revitalización de muchos de los espacios sagrados y profanos de la cabecera municipal, así como al incremento del prestigio social de los migrantes por encima de las fronteras. En este sentido, coincidimos con la “literatura clásica” sobre el sistema de cargos, la cual reseña como el gasto monetario, tiempo y esfuerzo invertido por los cargueros en las festividades y jerarquías religiosas, concede una amplia estima, reconocimiento y prestigio social a quienes cumplen con su deber comunitario, o bien favorece a redefinir la pertenencia local hacia su comunidad (Wolf, 1981 y 1996; Nash, 1996; Cámara, 1996; Cancian, 1976 y 1996; Aguirre Beltrán, 1973).

No obstante, comparto con Barabas (2006) la idea de que el sistema de prestigio de algunas localidades, ha tenido que ser adaptado a las condiciones generadas por la migración. En el caso que nos atañe, llama la atención el hecho de que los migrantes petlalcinguenses que han ocupado cargos religiosos en su comunidad de origen, son elegidos en la mayoría de las ocasiones sin considerar las normas tradicionales que dicta “la costumbre”, o bien los criterios comunitarios que antes prescribían el ingreso al sistema de cargos.

Por el contrario, desde hace varios años, su nombramiento responde más bien a los nuevos valores y expresiones de prestigio que la migración y las prácticas de los migrantes han impulsado dentro del sistema de cargos. Por ejemplo, la capacidad de patrocinar algunos de los eventos sagrados y profanos de aquellas instituciones en las cuales son miembros, simpatizantes o desempeñan funciones; la incorporación de ciertas prácticas religiosas en beneficio de otras organizaciones religiosas o celebraciones del terruño; o bien el apoyo material para el desarrollo de algunas obras públicas en favor de los templos y deidades de su comunidad.

Aunque las prácticas religiosas de los migrantes han repercutido de distintas formas en las estructuras festivas de Petlalcingo, en este momento, sólo mencionaré que sus acciones promovieron la creación de espacios favorables para reanudar los vínculos con su comunidad de origen, negociar la membresía comunitaria y conquistar ciertos derechos ciudadanos que les habían sido negados por su condición migratoria. De más está decir, que para esta labor fue ineludible la reestructuración de aquellas pautas tradicionales, que anteriormente habían constreñido su ingreso al sistema de cargos.

Como resultado del éxito que alcanzaron las prácticas religiosas de los comités migrantes, otras jerarquías religiosas se darían a la tarea de modificar aquellas prescripciones comunitarias que limitaban la participación de los migrantes en el ámbito religioso, o bien la reproducción del sistema de cargos. Y con ello, sortear tanto la escasez de candidatos a ocupar los cargos ceremoniales, como la merma de sus ingresos para el ejercicio de sus funciones sagradas.

A propósito de la flexibilización de los criterios tradicionales dentro del sistema de cargos, Salvador Barragán, petlalcinguense radicado en Santa Ana California, comenta lo siguiente:

Desde que me vine para los Estados Unidos, siempre me ha gustado participar con las mayordomías y hermandades del pueblo [...] pero, antes de la llegada de los comités de paisanos era muy difícil que te dejaran participar, si vivías fuera de Petlalcingo [...] después, con la llegada de las colonias de paisanos las cosas cambiaron, pues ellos comenzaron a pagar las misas, los cuetes, las fiestas, las flores, las obras para las iglesias del Señor del Calvario y otras cosas más [...] Después de esto, otras mayordomías y hermandades comenzaron a darse cuenta de que los migrantes éramos todavía importantes, que hacíamos falta, que aunque estuviéramos fuera, podíamos hacernos cargo de muchas cosas del pueblo, como pagar las fiestas, apoyar a las mayordomías y hasta ser mayordomos [...] todo esto, fue lo que

ayudó a que las cosas cambiaran; y por eso ahora, pues es más fácil ser diputado, mayordomo o ser parte de las hermandades.⁵³ Antes de que los comités llegaran, [las instituciones religiosas] te pedían que estuvieras en el pueblo por años, o que fueras número de las mayordomías o que te casaras por la iglesia [...] Pero, desde de que los comités llegaron, comenzaron a verse los cambios [...] entonces, ya fue más fácil, pues ya no tenías que cumplir con sus condiciones. Gracias a los cambios que trajeron los paisanos, en el 2005 pude ser mayordomo de la Virgen de Juquilita [...] de esta mayordomía soy miembro desde hace varios años [...] cuando me toco cumplir con el cargo, me fui como un mes antes al pueblo para poder estar presente en las reuniones de la mayordomía y en la fiesta [...] De la Guadalupita también soy número desde el 2007, y este año mayordomo, pero mi familia será quien se haga cargo de todo, pues yo no puedo regresar por ahora, pues aún no tengo papeles [...] Además, debo juntar todo el dinero que se necesita para los gastos de la fiesta [...] En las dos ocasiones, yo platicué con los números de las mayordomías, les dije que quería ser mayordomo, ellos me dijeron que sí, ya no me pusieron tantas condiciones, rápido aceptaron, pues no había muchos personas que quisieran tomar la mayordomía o hacerse cargo de las fiestas de las virgencitas. Y así fue, ya sólo nos pusimos de acuerdo con la fecha en que me tocarían las fiestas y el dinero que tenía que enviarles [...]⁵⁴

Si se sostiene como lo manifiesta Salvador Barragán, la necesaria afiliación con las organizaciones religiosas, el establecimiento de vínculos con la Iglesia Católica y la obligada residencia y nacimiento en la comunidad de origen, dejarían de ser imperiosas disposiciones para profesar alguna función religiosa dentro del sistema de cargos. Por el contrario, estas serían transformadas en un canon contingente del cual los migrantes pueden ser eximidos, bajo el previo acuerdo con los responsables de las instituciones religiosas del terruño.

⁵³ Es interesante notar que los miembros de las mayordomías son reconocidos dentro y fuera de su comunidad de origen, bajo el patronímico de números, diputados o cofrades. Por su parte, los integrantes de las hermandades suele ser nombrados con el apelativo de hermanos.

⁵⁴ Entrevista realizada el 14 de septiembre de 2009 en Santa Ana, California.

En efecto, los migrantes que aspiran a desempeñar el cargo de mayordomo o representantes de las hermandades, tienen la oportunidad de negociar constantemente sus obligaciones rituales con las organizaciones religiosas y, por añadidura, optar por cualquiera de las siguientes alternativas: su arraigo temporal en la comunidad durante el desempeño de sus oficios, su retorno constante, o bien la designación de un representante que asuma la responsabilidad de sus funciones durante su ausencia. En este caso, los familiares o consorte del migrante son quienes generalmente cumplen con sus compromisos dentro del sistema de cargos.

De igual forma, los migrantes de segunda generación también son considerados por algunas jerarquías religiosas, como potenciales candidatos a ocupar cargos dentro de las mayordomías o hermandades. No obstante, en ciertas ocasiones, las organizaciones acostumbran requerirles que previo al ejercicio de sus oficios, cumplan cuando menos por un año con las obligaciones que tienen asignadas los restantes miembros de las jerarquías ceremoniales. En realidad, esta prescripción ya no constituye una *doxa comunitaria*, pues existe la contingencia de evitar tales disposiciones, a través de una serie de convenios que frecuentemente sostienen los migrantes con los representantes de las organizaciones ceremoniales.

Cabe destacar, que las prácticas religiosas de los migrantes también han abierto algunos espacios, en donde las mujeres han logrado alcanzar el reconocimiento necesario para desempeñar ciertos cargos dentro de las jerárquicas rituales. Pese a estas modificaciones, generalmente, las mujeres sólo son reconocidas como miembros de las mayordomías y hermandades –o asignan funciones religiosas–, a partir del nombramiento y lugar que ocupa su consorte u otro familiar masculino dentro de estas organizaciones. Desde luego,

existen sus excepciones en pequeñas y no tan importantes mayordomías. Y si bien esto sucede, las cargueras cuentan en la mayoría de las ocasiones con el respaldo de los miembros masculinos de las agrupaciones religiosas a las que pertenecen.

Por otro lado, es preciso mencionar que pautas normativas como el ser honrado, responsable, tener una forma honesta de vivir, manifestar devoción a las deidades religiosas, poseer una actitud de servicio y ser sociable, tampoco representan disposiciones comunitarias que constriñan la participación de los paisanos dentro del aparato ritual de Petlalcingo.

A contrapelo de lo que pudiera pensarse, dichos criterios no sólo han sido refuncionalizados a las necesidades de las instituciones religiosas y las organizaciones migrantes, sino también extendidos y adaptados a las sociedades de destino de los petlalcinguenses. De tal suerte, que los migrantes tienen la oportunidad de manifestar públicamente su probidad, compromiso y fervor hacia las imágenes religiosas, así como su afabilidad para con el terruño, durante el desarrollo de sus prácticas religiosas dentro del sistema de cargos. Si no fuera suficiente, estos hacen uso de tales preceptos comunitarios para recaudar sus recursos monetarios, entre los petlalcinguenses que viven en distintas locaciones entre México y Estados Unidos.

Así, por ejemplo, Magdaleno Rivera, representante del comité de paisanos en California, explica a los ancianos de su comunidad, lo siguiente:

Este año hubo un problema en la economía a nivel mundial. Por esa situación, los comités [de California y Nueva York] acordaron hacer un recorte de [los recursos económicos y, por ende, de las listas de] las personas de la tercera edad y de los niños a quienes apoyamos [...] no es cosa nuestra, es cosa de la situación económica que se está viviendo, y se está notando, pero, esperemos en Dios [...] que a

nuestros paisanos, allá donde se encuentren, no les falte el trabajo, la salud, y que para el año que viene, sí Dios quiere, nos dé más, y podamos aportar más. Bueno, pues, ahorita se va dar el reparto de sus donativos a las personas que están en la lista, a las que les llevaron su invitación. Pero, antes que eso, hay que agradecerle a nuestro Señor del Calvario, es, el que nos da todo, Dios el que nos da todo [...] las gracias hay que dárselas a Diosito [...] nosotros sólo somos sus intermediarios. Yo quiero pedirles un aplauso a mis paisanos que radican en la Unión Americana, para que ellos se sientan bien contentos y orgullosos de su gente.⁵⁵

En el mismo tenor, Pablo Rivera, petlalcinguense radicado en el Distrito Federal, aprovecha el programa de actividades de los migrantes de la Unión Americana, para exponer la importancia que tienen las personas de la tercera edad para los paisanos del norte, y el papel de su devoción al Señor del Calvario para negociar su pertenencia comunitaria más allá de las frontetas:

Queremos que sepan que para nosotros ustedes son especiales. Son especiales, porque día a día, nosotros tenemos que aprender algo de ustedes. Hace un rato, escuchábamos las palabras de mi hermano sobre la economía, la cual en todos lados está muy baja, pero, a los hijos de Dios jamás les hará faltar nada. A los hijos de Dios siempre les cubrirá su amor y su bendición. Es por eso, que nosotros, estamos seguros y confiados, en que la bendición seguirá fluyendo en todos los hijos y familiares de ustedes, estén donde estén, en cualquier parte de Estados Unidos y en otras partes del mundo. Ellos, estarán bajo la cobertura de Dios [...] Hay algo, bien importante que en esta mañana quiero decirles, la siembra y la cosecha. Ustedes están aquí, y es un honor servirles [...] Hace un momento, le decía a mi hermano que cuando veía las mesas llenas y todos ellos sirviendo, yo recordaba un pasaje bíblico, donde dice que los diáconos servían las mesas, donde personas que estaban llegadas a Dios, no iban a ser servidos, sino iban

⁵⁵ Discurso de apertura del programa de entrega de recursos económicos a los ancianos de Petlalcingo, Puebla. Archivo fílmico, grabado durante las festividades del Señor del Calvario, abril del 2009.

a servir a la gente, y ustedes hoy fueron servidos por gente que verdaderamente tiene un corazón de servicio. Hoy quiero darle gracias a Dios por cada uno de ustedes. En muchos lugares, los ancianos son desechados, pero aquí nos damos cuenta que ustedes están en un lugar especial, en el corazón de todo el pueblo, en el corazón de Petlalcingo. Pero, también queremos darle gracias a Dios, por todo lo que está haciendo en este lugar. Desde aquí, queremos bendecir el fruto del trabajo de cada una de las personas que nos han apoyado. Como ustedes saben, no nada más personas de aquí de Petlalcingo están apoyando, sino son personas, incluso de otros países, personas de aquí mismo, del pueblo, han estado apoyando. Por eso, yo quiero darle gracias a Dios por la vida de cada uno de ustedes, y gracias a Dios por la vida de cada uno de los que han puesto un granito de arena, desde un poco tiempo, hasta lo mejor de su economía para servirles a ustedes [...] Vamos a cerrar nuestros ojos [...] y vamos a decirle a Dios gracias, porque me has puesto en un lugar privilegiado, me has puesto en un pueblo en el cual veo que aún hay amor hacia nosotros, Señor, yo te pido que en esta mañana, tú puedas bendecir el fruto del trabajo de cada uno de mis hermanos que están trabajando lejos de su patria, muchos han dejado en la vida, muchos no han podido regresar, aún por ellos, Señor, yo te pido que los tengas en tú presencia, porque pocas veces nos acordamos de los que se van y no regresan. Hoy te damos gracias porque entregaron la vida, hoy te damos gracias por aquellos que no están con nosotros. Hoy te damos gracias, porque siempre vivirán en nuestros corazones, siempre estarán con nosotros, en esencia, porque en presencia sabemos que estarán contigo, Dios. Gracias por los que aún viven y siguen luchando día con día, enfrentándose a tantos problemas, pero que se han mantenido firmes, por amor a su pueblo, por amor a sus padres, por amor a su familia [...] ⁵⁶

Por su parte, los representantes del comité de California, durante la colecta anual de sus fondos, expresan a cada uno de sus paisanos del norte, que sus aportaciones son

⁵⁶ Pablo Rivera funge como pastor de una iglesia cristiana en el Distrito Federal. No obstante, a petición de los paisanos que radican en Nueva York, ha colaborado en varias ocasiones con el desarrollo del programa de actividades del comité del norte, durante las festividades del Señor del Calvario. Archivo filmico, abril del 2009.

imprescindibles para llevar a cabo sus actividades, cuyo propósito central es el beneficio de los sectores más vulnerables de su comunidad de origen.

Como usted sabe, venimos nuevamente a pedir su apoyo para las festividades del Señor del Calvario, lo que sea su voluntad, ya sabe que con esto, el comité puede ayudar a los ancianitos, niños, enfermos, y hacer otras cosas en beneficio de nuestro pueblo, ese es nuestro propósito [...] y, pues seguiremos con este trabajo hasta que Dios diga [...] Es una dicha servir al Señor.⁵⁷ Nosotros simplemente recolectamos sus cooperaciones, estamos al frente [del comité] pero, nuestro trabajo, depende de todos los paisanos que cooperan [...] es para una buena causa [...] centavo que nos dan, centavo que ocupamos para nuestro pueblo [...] y seguiremos con esto, hasta que Dios diga.⁵⁸

Aunque el ingreso de los comités migrantes ha influido en la flexibilización de las representaciones tradicionales y formas concretas de prescribir el acceso a las principales jerárquicas religiosas de Petlalcingo, este proceso no ha estado exento de algunas dificultades o conflictos comunitarios. De una u otra manera, en cada ciclo festivo, es posible observar distinta clase de rivalidades o desacuerdos entre los migrantes, las instituciones religiosas, no migrantes, incluso el sacerdote de la cabecera, durante la organización de los principales espacios rituales, la designación de las jerarquías religiosas, o bien la elección de los proyectos a realizar en los templos o deidades de su comunidad. Sobre este tópico volveremos en capítulos siguientes.

⁵⁷ Archivo filmico, obtenido el 13 de marzo del 2010 en el Condado de Orange, California. Las palabras corresponden a Eduardo Rojas Cazares.

⁵⁸ Archivo filmico, obtenido el 13 de marzo del 2010 en el Condado de Orange, California. Las palabras corresponden a Humberto Huerta Cazares.

4. LA RECONFIGURACIÓN DE LOS MÉTODOS DE NOMBRAMIENTO DE LAS AUTORIDADES RELIGIOSAS

Después de habernos asomado al proceso de reestructuración de los criterios tradicionales del sistema de cargos de Petlalcingo, lo que sigue es advertir que este dispositivo de prescripciones comunitarias, está profundamente relacionado con los métodos de nombramiento de los oficios rituales de la cabecera municipal; cuya estructura también ha sufrido una serie de modificaciones frente a las dinámicas migratorias de la mixteca poblana. No obstante, es claro que aún constituyen los principales mecanismos para designar a las jerarquías rituales de esta localidad. Por lo tanto, conviene explorar en algunas de las continuidades o rupturas que se han suscitado en su interior durante los últimos años.

El primero de estos dispositivos, puede ser definido como el método de *votación por mayoría representativa*, debido a que los integrantes de la mayordomía en turno y la población en general, eligen mediante asambleas comunitarias –supervisadas por el párroco de la comunidad– a las autoridades religiosas de ciertas instituciones religiosas. Conviene aclarar, que este tipo de comicios son efectuados en el templo de Santiago Apóstol, cuyo vencedor se adjudica al aspirante que registre el mayor número de manos levantadas.

Formalmente, este mecanismo de nombramiento fue establecido a principios de los años noventa para seleccionar exclusivamente al mayordomo del Señor del Calvario. Hasta donde tenemos conocimiento, antes de este período, la designación del carguero en cuestión, procedía del acuerdo previo que pactaban algunas familias del centro de la cabecera con el sacerdote del municipio. Por añadidura, el proceso electoral representaba

un mero simulacro, ya que los petlalcinguenses sólo podían emitir su voto al clérigo en secreto (*voto por confesión*), sin la posibilidad de cotejar el total de los mismos. Por tanto, que esta autoridad eclesiástica registraba los sufragios de los electores, a partir de su criterio personal, el cual respondía al pacto antes concertado.

Frente a este sospechoso dispositivo de elección popular, los comités migrantes de Puebla, el Distrito Federal y algunos habitantes de los barrios de la cabecera municipal, conformaron un frente en común para cuestionar el procedimiento empleado para elegir a las autoridades religiosas de esta mayordomía, logrando establecer después de varios años de lucha, un proceso de votación más democrático (votación por manos levantadas) que el anteriormente instituido, el cual todavía persiste en Petlalcingo.⁵⁹

La modificación de este método de nombramiento, representa una de las principales mutaciones que los comités migrantes y otros sectores de la comunidad han impulsado dentro del sistema de cargos. De hecho, su injerencia y prácticas religiosas contribuyeron a que la Iglesia Católica y el grupo de las familias con mayores recursos, perdieran por completo el control económico, político y ritual de esta institución religiosa.

Actualmente, el desarrollo de todos los eventos festivos y el nombramiento del carguero son conducidos por aquellos sectores de la comunidad que antes eran marginados o excluidos de esta mayordomía, entre ellos, los habitantes del barrio de La Purísima, los

⁵⁹ Coincido con Castro (2009:253) al señalar que la democracia es un concepto problemático de definir en el contexto de los usos y costumbres de las comunidades mixtecas, ya que este término, no parte de la existencia de un sistema político que permite el funcionamiento del estado. Por el contrario, su acepción, alude a la democracia entendida como una forma de convivencia y organización social igualitaria, que busca relaciones menos desiguales entre las personas de la comunidad; sustentadas en el gobierno de las mayorías.

integrantes de la Sociedad de Bienes Comunales, los migrantes en general, las autoridades religiosas de la Sociedad Católica, entre otros.⁶⁰

Como efecto de los cambios que las organizaciones de paisanos y otros sectores de Petlalcingo incorporaron al sistema de cargos, verían la luz otras mutaciones en la mayordomía antes citada. Así, por ejemplo, nuevas hermandades y organizaciones religiosas provenientes de las rancherías, juntas auxiliares y otras localidades del municipio, incluso foráneas se integraron al desarrollo de sus festividades; el padrón de sus colaboradores incrementó su número (en su mayoría, oriundos del barrio de la Purísima); la recaudación de las limosnas, donaciones y recursos para su ciclo ceremonial, aumentó de manera considerable.

Asimismo, fue instituido un informe anual de labores, a fin de que los mayordomos comunicaran de manera escrita y pública los ingresos y egresos de sus actividades; los integrantes de otras cofradías (en particular, las que conforman a la Sociedad Católica) pasaron a formar parte de la estructura de esta jerarquía ceremonial; las relaciones de paisanaje y vínculos comunitarios entre las autoridades de la mayordomía, los comités de paisanos y el Ayuntamiento Municipal, se vieron fortalecidas más nunca, por tanto, que un puente de comunicación translocal fue creado entre los migrantes, no migrantes y las instituciones políticas de la cabecera municipal.

⁶⁰ Entre los años de 1993 y 2002, tres migrantes (dos residentes en el Distrito Federal y el tercero en Tehuacán, Puebla), fueron elegidos como los responsables de la mayordomía del Señor del Calvario. Huelga decir, que estos migrantes tuvieron que retornar a radicar a su comunidad de origen, pues esta mayordomía, es, la única institución religiosa en la cual no opera el mecanismo de suplencia física del carguero. Por el contrario, uno de los requisitos que la comunidad antepone como obligatorios, es, que el carguero viva temporal o permanente en la comunidad de origen durante el ejercicio de sus funciones rituales.

El segundo procedimiento de elección de las autoridades religiosas, corresponde a la *votación al azar o por “decisión divina”*. Bajo este mecanismo comunitario, los miembros de las cofradías y habitantes que acuden al ritual de la labranza de la cera, emiten sus sufragios de manera oral o escrita a los representantes de las mayordomías, mientras depositan su donativo monetario o en especie a las mismas.⁶¹ Conviene aclarar, que los asistentes desconocen el nombre de los aspirantes a ocupar el cargo de mayordomo. Pese a ello, votan a partir de la designación numérica que tiene cada uno de los postulantes, ya que se les asigna un valor numérico consecutivo.

Así pues, el ciudadano elegido como mayordomo descansará en aquel individuo que logre acumular más sufragios durante el proceso ritual. Para los petlalcinguenses el uso de este dispositivo, permite al santo determinar quién debe ser el administrador de sus recursos, así como el responsable de las prácticas religiosas que dicta la costumbre. Una variante de este mecanismo, es, el uso de listones de colores en vez de números naturales y consecutivos, sin embargo, el procedimiento es similar al anterior.

Algunas de las mayordomías que utilizan este método de selección, acostumbran incorporar a los migrantes dentro de los procesos de votación antes mencionados. Por consiguiente, estos forman parte del listado de ciudadanos a contender por los cargos

⁶¹ La labranza de la cera constituye un ritual que generalmente es realizado en la casa del mayordomo en turno, varios días antes de las festividades de los santos (15-30). Su propósito central responde a la manufactura de las ceras que se emplearán durante las procesiones y funciones ceremoniales, y recaudar algunos recursos económicos que puedan ser usados para el sufragio de las celebraciones religiosas. Cabe señalar, que la invitación es pública, empero, los asistentes tienen el deber de votar por alguno de los postulantes a ocupar el oficio de mayordomo; esto, mientras depositan su donativo monetario o en especie (cera de abeja o parafina) en las urnas de las mayordomías. En reciprocidad, reciben mole, frijoles, agua de sabor o cerveza, que pueden degustar durante el proceso ritual o llevarse a su casa.

religiosos. De este modo, corresponde “al santo decidir quién debe ser su mayordomo”. En el caso de que los migrantes fueran elegidos bajo este dispositivo, los miembros de la mayordomía en turno, tendrán la obligación de notificar los resultados de las votaciones, ya sea directamente a los migrantes, o bien a sus familiares.

Pese a la creencia de que los santos eligen a sus representantes, es bien sabido dentro y fuera de la cabecera municipal, que las mayordomías incluyen a los migrantes en sus listas de cargos, puesto que “son quienes más siguen las costumbres del pueblo”, “hacen todos los gastos que mandan los santos” y, por añadidura, “engrandecen a las fiestas”.

El tercer método de nombramiento, responde al proceso de *votación con conocimiento de los candidatos*. Formalmente, este mecanismo opera de la misma manera que el anteriormente citado. Sin embargo, lo relevante en este caso, es que el nombre de los aspirantes no permanece en el anonimato, por el contrario, estos son de *vox pópuli*. Por tanto, los petlalcinguenses votan explícitamente por alguno de los aspirantes a ocupar las jerarquías rituales.

El siguiente mecanismo puede conceptualizarse como el método de *votación gremial por asamblea*, ya que corresponde sólo a los diputados de cada una de las mayordomías, designar a sus autoridades y delegar funciones entre sus números. Para ello, las organizaciones convocan a sus miembros a formar parte de las asambleas comunitarias, en donde se discutirán las propuestas presentadas, los candidatos existentes, las opiniones de los cofrades, así como todos aquellos pormenores que surjan durante el proceso de nombramiento de sus jerarquías.

Llama la atención que los cargos que son asignados a través de este dispositivo, rara vez son rechazados por los integrantes de las mayordomías. En caso contrario, las

organizaciones pueden valerse de ciertos dispositivos persuasivos para que sus adeptos profesen sus responsabilidades. Ante este hecho, los diputados tienen la opción de reconsiderar su decisión, rehusar nuevamente su nombramiento o negociar sus cargas rituales para años subsiguientes. Si por alguna razón, el cargo de mayordomo quedara sin ocupante, los miembros de las cofradías en su conjunto, tendrán la obligación de cumplir con todas las derogaciones y celebraciones que conlleve el ciclo festivo de las deidades bajo su custodia.

A juzgar por nuestros registros etnográficos, buena parte de los migrantes que han desempeñado el cargo de mayordomos, han sido designados a través de este instrumento electivo. Sin embargo, es posible que antes de ocupar alguno de los oficios, las cofradías requieran su previa participación –en ocasiones por varios años– como diputados de las mismas. No obstante, como hemos señalado en renglones precedentes, las dinámicas migratorias de la zona en estudio, han sentado las bases para negociar esta clase de prescripciones comunitarias.

El último de los mecanismos para elegir a los cargueros de las deidades, es, por *promesa o devoción*. Nótese que en este método de nombramiento, tanto los integrantes de las mayordomías, como aquellos que no pertenecen a las mismas, asumen por decisión personal –en conformidad con los diputados de las cofradías– el desempeño de alguna de las jerarquías religiosas. Hasta donde he podido investigar, las motivaciones para asumir el ejercicio de esta clase de compromisos, van desde la fe a la imagen, el agradecimiento de un milagro concedido, la resolución de un problema personal o familiar, la posibilidad de recibir la protección de las deidades, la satisfacción de alguna necesidad prioritaria (salud,

trabajo, sustento, dinero, etc.), hasta el deseo de agrandar a la imagen, o bien el temor de perder su resguardo.

Ciertamente, las argumentaciones antes aludidas, personifican algunas de las principales razones por las cuales los migrantes deciden participar dentro de las mayordomías, o bien solicitan el desempeño de algunos oficios religiosos. Para tales efectos, los migrantes emprenden negociaciones con los diputados de las jerarquías en las cuales libran alguna responsabilidad. Como parte de los acuerdos, los migrantes pueden ocupar algún escalafón sin la necesidad de ser miembros de las instituciones, no obstante, las organizaciones suelen extenderles la invitación de pertenecer a las mismas, al término de sus funciones.

5. LA FLEXIBILIZACIÓN DEL EJERCICIO DE LOS CARGOS RELIGIOSOS

Otra de las modificaciones que los migrantes han alentado dentro de la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo, atañe al ejercicio de los cargos religiosos. En efecto, antes de su incorporación en la dimensión religiosa de su comunidad, los ciudadanos elegidos como los representantes de las jerarquías rituales, asumían el compromiso de radicar en el terruño durante el ejercicio de sus oficios.⁶² No obstante, esta

⁶² En la cabecera municipal de Petlalcingo, el tiempo de duración de los oficios religiosos dentro de las mayordomías corresponde a un año (o ciclo festivo). No obstante, es preciso aclarar que el cargo de mayordomo del Señor del Calvario, constituye la excepción a la regla, pues la duración de sus funciones es por tres años (o ciclos festivos). Por el contrario, el período de cumplimiento de los oficios rituales de las hermandades no puede generalizarse, ya que un individuo puede estar bajo la custodia de las deidades de manera indefinida. Además, sus integrantes son quienes negocian o cabildean el tiempo de duración de sus responsabilidades. Empero, algunas de ellas, estipulan la temporalidad de un año, como el lapso de tiempo

ordenanza comunitaria ha tenido que ser refuncionalizada, frente a la ausencia de mixtecos que pudieran ocupar los oficios religiosos, o bien la carencia de los recursos materiales con los cuales lograr perpetuar el orden ceremonial.

Para sortear los inconvenientes presentados, muchas de las mayordomías y hermandades del terruño, iniciaron la reestructuración de aquellas normas que vedaban la posibilidad de incluir a los migrantes dentro de sus listas de los cargos religiosos, o bien asirse de otras fuentes de ingreso para el financiamiento de las celebraciones de los santos y vírgenes del pueblo. Como parte de este proceso, tanto los migrantes como las instituciones religiosas, han concretado una serie de convenios con la finalidad de negociar aquellas reglas que antes habían constreñido el ejercicio de los oficios rituales a sus hijos ausentes.

Así, por ejemplo, las agrupaciones religiosas del terruño suelen pactar con los migrantes que tienen asignadas funciones religiosas, que se les conceda la oportunidad de asignar uno o más representantes para el cumplimiento de sus cargas ceremoniales, las cuales son generalmente transferidas a sus progenitores o consorte. No así, el gasto que comprende el desarrollo de sus cargas ceremoniales.

En el mismo tenor, ambas partes han concertado que los migrantes sin funciones religiosas, pero con filiaciones institucionales, tendrán la obligación de enviar sus aportaciones monetarias o en especie antes de las festividades de las deidades, lo cual sucede generalmente a través de sus familiares, quienes también acostumbran llevar bajo sus hombros las tareas que tienen asignadas los integrantes de las jerarquías ceremoniales.

mínimo que un ciudadano deberá ejercer los cargos religiosos que le hayan sido asignados dentro de las hermandades.

6. LA REESTRUCTURACIÓN DE LOS MECANISMOS DE PATRONAZGO ECONÓMICO

Por muchos decenios, el patronazgo económico del ciclo festivo de Petlalcingo fue considerada una labor exclusiva de los cargueros de los santos⁶³ y los miembros de las instituciones religiosas⁶⁴ y, por añadidura, el principal mecanismo de cooptación de recursos para el sostenimiento del orden ceremonial de la cabecera municipal.

Pese al rol histórico que este dispositivo ha jugado dentro del sistema de cargos, otras formas de auspicio comunitario tendrían que ser consideradas para sortear los efectos de la migración (interna e internacional), el deterioro de la actividad agropecuaria y la escasa fuente de empleos permanente que existe en Petlalcingo. Efectivamente, ante la incertidumbre de costear los espacios festivos y otras obligaciones rituales, algunas mayordomías y hermandades buscaron nuevas formas de financiamiento que les permitieran preservar el orden ceremonial. Bajo este contexto, el apoyo material de los migrantes representó la opción más cercana o viable a sus necesidades, creando los espacios precisos para que los ausentes negociaran en cada ciclo festivo su membresía comunitaria mediante sus prácticas religiosas.

⁶³ Los mayordomos y responsables de las hermandades están obligados a auspicar todos los eventos rituales, insumos y servicios que forman parte de la celebración de las festividades de las deidades que se encuentran bajo su custodia. Por ejemplo, labranzas y ofrendas de cera, novenarios, vísperas, misas, comidas, procesiones, bandas de música, flores para los altares, fuegos pirotécnicos, atavíos para los santos, entre otros.

⁶⁴ Los integrantes de las mayordomías y hermandades, también tienen el compromiso comunitario de aportar recursos monetarios o en especie (chile, tomate, manteca, aceite, sal, maíz, frijol, etc.) para sufragar algunos de los gastos que conllevan las festividades de los santos o vírgenes del terruño. Es importante aclarar, que cada una de las instituciones religiosas determina los montos que cada integrante debe otorgar en cada ciclo ceremonial.

Es significativo en este sentido, que las aportaciones de los paisanos no sólo descargaron algunas de las preocupaciones económicas de las instituciones religiosas y sus representantes, sino también coadyuvaron a la revitalización o refuncionalización de muchas de las festividades de la cabecera municipal. Por tanto, que sus remesas fueron usadas para sufragar un conjunto de actividades que habían perdido cierta presencia en el sistema de cargos (ceremonias, procesiones, fuegos pirotécnicos, cambio de atavíos de las deidades, bandas de música, etc.), o bien para impulsar otras prácticas religiosas que antes no formaban parte de las festividades. Por citar tenemos, danzas ceremoniales como la de los tecuanes; convivios para fomentar las relaciones comunitarias (entre migrantes y no migrantes); la asistencia económica o en especie en favor de los sectores más vulnerables de la comunidad; la organización de concursos, eventos deportivos y servicios religiosos (algunos de ellos, dirigidos a los migrantes), entre otras.

Con la incursión de los migrantes en el espacio ritual de su comunidad, fueron establecidas las bases para la diversificación de las ancestrales formas de recaudación de recursos dentro del sistema de cargos y, por añadidura, la reestructuración del tradicional dispositivo del patronazgo económico de algunas celebraciones religiosas. Por tanto, que las aportaciones de los migrantes se convirtieron en una de las fuentes primordiales de ingresos para sostener el ciclo festivo de varias jerarquías religiosas. Por ejemplificar tenemos: El Señor del Calvario, Santiago Apóstol, Virgen de Guadalupe, Aniversario del Templo del Señor del Calvario, Virgen de Juquilita, Purísima Concepción, Virgen del Carmen, Santo Niño de Atocha, entre otras.

Pese a ello, no debemos perder de vista, que la modificación de la institución del patronazgo religioso, también trajo consigo la dependencia del sistema hacia recursos

provenientes del exterior. Amén de reconocer esta paradoja, por el momento, sólo mencionaré que las remesas de los mixtecos poblanos, trastocaron de distintas maneras a la organización comunitaria para el ceremonial de Petlalcingo.

Aunque en sus inicios las remesas de los migrantes fueron dirigidas hacia las agrupaciones y festividades más importantes de la cabecera municipal, en el presente, buena parte de las derogaciones del gasto ritual de las mayordomías y hermandades de la cabecera municipal, son costeadas ya sea por los migrantes que pertenecen a las mismas, ya sea por los comités de paisanos, o bien por aquellos hijos ausentes que a solicitud de sus familiares, vecinos o amigos, extienden su apoyo para que éstos logren cumplir con sus obligaciones rituales.

En este sentido, coincidimos con Padilla (2000:58), en cuanto a que los cargos o deberes religiosos, pueden involucran a quienes pertenecen a sus redes de parentesco consanguíneo y ritual. Consecuentemente, esta clase de responsabilidades se relacionan, “por una parte, con el culto y con la institución de los cargos en su conjunto, y por otra, con los grupos de parentesco”.

7. LA REFUNCIONALIZACIÓN DE LAS FORMAS DE PATROCINIO DE LOS PROYECTOS RELIGIOSOS

Como reseñé en párrafos anteriores, la organización, patrocinio y *performance* de las celebraciones de los santos o vírgenes de Petlalcingo, constituyen algunas de las principales funciones que las jerarquías ceremoniales profesan dentro del sistema de cargos. Amén de reconocer su relevancia dentro del orden ceremonial, adviértase que no menos importantes

son aquellas prácticas que estos mixtecos poblanos llevan a cabo para la construcción, restauración o mantenimiento de los espacios religiosos y las deidades de su comunidad.

No hay duda de que buena parte del desarrollo de estas cargas comunitarias, deben su origen a las necesidades materiales de los recintos o las imágenes sagradas, las peticiones de sus feligreses, o bien a las sugerencias que emiten las autoridades y miembros de las agrupaciones religiosas.

Formalmente, para responder a sus demandas, las instituciones ceremoniales convocan a la comunidad en general, a formar parte de las asambleas comunitarias en las cuales se discutirán todas aquellas obras que se consideren prioritarias desarrollar en beneficio de los espacios rituales. Por ejemplo, el pintado o reparación de los templos; el retoque del dorado de los santuarios; la restauración de las imágenes religiosas; la edificación de capillas, velatorios o inmuebles para el servicio de las cofradías; la pavimentación de las calles aledañas a las iglesias y sus atrios; la compra de terrenos para las actividades de las mayordomías, entre otras.

Históricamente, el coste de esta clase de proyectos, descansó durante muchos años, en los hombros de los representantes de las jerarquías ceremoniales, sus agremiados, feligreses y devotos de las imágenes, que radican en los distintos barrios de la cabecera, juntas auxiliares, rancherías y otras localidades del municipio. Sin embargo, no hay que sorprenderse, si en las últimas décadas la búsqueda de otras formas de patronazgo fueron precisas, bajo las condiciones históricas y socioeconómicas del municipio, la escasez de oportunidades de empleo, y el éxodo masivo que los petlalcinguenses han conducido a distintas geografías entre México y Estados Unidos.

Es claro que en el sustrato de estos procesos, los comités de paisanos hallaron el contexto preciso para renovar los vínculos con su comunidad, ya sea a través de sus prácticas religiosas dentro del orden ceremonial o el patrocinio de algunas obras en favor de los templos y deidades del terruño. Ciertamente, su capacidad económica para socorrer a las jerarquías con sus cargas comunitarias, ha sido uno de los factores más importantes que han contribuido a la flexibilización de los tradicionales dispositivos de auspicio de los proyectos religiosos, así como a la negociación permanente de su membresía comunitaria.

A decir verdad, muchas de las mayordomías y hermandades de Petlalcingo, han solicitado el apoyo de los migrantes y sus comités para rehabilitar sus iglesias o capillas; pavimentar los atrios y las calles aledañas a estos inmuebles; restaurar a los santos o vírgenes del pueblo; pintar o reparar los templos, o bien como en el caso de la mayordomía del Señor Calvario, para adquirir un terreno en donde ha sido edificada la casa de esta jerarquía, espacio en el cual se llevan a cabo algunas de sus actividades más importantes durante su ciclo festivo. Por citar tenemos, el ritual de la labranza de cera; el recibimiento de las hermandades foráneas; el hospedaje de los peregrinos; la preparación, distribución y consumo de los alimentos durante sus festividades, etcétera.⁶⁵

Conviene subrayar, que si bien los tradicionales dispositivos de patronazgo, aún son indispensables para el desarrollo de los proyectos religiosos de Petlalcingo, con el

⁶⁵ El comité de paisanos del Distrito Federal y la Ciudad de Puebla son las organizaciones de migrantes que regularmente han contribuido con el desarrollo de obras públicas en beneficio de las iglesias y capillas de la cabecera municipal. Sin embargo, a últimas fechas, los paisanos de Estados Unidos han comenzado a enviar recursos para contribuir con ciertos proyectos de la mayordomía del Señor del Calvario, por ejemplo, la reparación del templo. Por otro lado, es importante mencionar, que de manera individual los migrantes radicados dentro y fuera de México, también envían sus remesas para las obras religiosas que ellos consideren relevantes para su comunidad.

advenimiento de los comités de migrantes, otras formas de asistencia económica serían adoptadas dentro del sistema de cargos. De hecho, a medida de que las jerarquías ceremoniales incluyeron a las remesas migratorias como parte de sus fuentes de ingreso, éstas se transformaron en una “*estrategia adaptativa*” que no sólo permiten sustentar el gasto ritual y las obras comunitarias, sino también la reproducción y continuidad del orden ceremonial.

Sea como fuere, lo cierto es que los petlalcinguenses han tenido que adaptarse a las nuevas dinámicas que ha traído consigo la migración interna e internacional. Para ello, ha sido necesaria la reconfiguración de sus dispositivos de patronazgo comunitario. No obstante, este proceso ha generado en algunos casos la sumisión del sistema hacia fuentes externas de patrocinio. Lo cual suponemos, podría en un futuro impulsar la total refuncionalización de las dinámicas de auspicio del orden ceremonial, así como la organización de los proyectos a desarrollar en su comunidad de origen. Y, por ende, reorientar el centro del poder religioso hacia otras geografías. Esta premisa se sustenta en el hecho de que en los últimos decenios, las principales mayordomías del terruño, han requerido del apoyo material de las organizaciones de paisanos para la ejecución de sus proyectos comunitarios, o bien modificado sus propuestas frente a las recomendaciones del comité del Distrito Federal.

Si no fuera suficiente, esta organización también ha influido en la designación de los candidatos a ocupar las principales jerarquías de la mayordomía del Señor del Calvario, así como ocupado las posiciones más significativas durante la conducción de sus celebraciones. Por otro lado, hemos observado que los mayordomos de esta institución, han recurrido en innumerables ocasiones a los representantes de dicho comité, para la

organización de su ciclo festivo. Aunque, también es dable reconocer que los paisanos de Puebla, han buscado influir de la misma forma en la toma de decisiones de la mayordomía del Calvario.

Podría, por tanto, plantearse a manera de hipótesis, que estamos ante la presencia del surgimiento de nuevos centros del poder religioso, en donde las agrupaciones migrantes, además de convertirse en una extensión del sistema de cargos, están de alguna u otra manera, disputándose el centro del poder religioso. En este contexto preciso, no es difícil entender el porqué en cada ciclo festivo cada uno de las organizaciones de paisanos, despliega una serie prácticas religiosas, a fin de apropiarse de los espacios y rituales centrales de las festividades del Calvario.

De hecho, estas organizaciones han construido distintos campos de poder nacionales y transnacionales, en cuyo interior es posible advertir no sólo relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, sino también heterogéneos conflictos y pugnas entre las instituciones religiosas, los comités de migrantes y otros agentes sociales. Quiénes se enfrentan con medios y fines diferenciados, ya sea para conservar o transformar su estructura, dominar el campo, transformar sus capitales o negociar su pertenencia en distintas cartografías sagradas o lugares simbólicos. Lo que incluye una disyuntiva entre un centro del poder religioso y todas aquellas extensiones del sistema de cargos que buscan apropiarse del mismo. Dado que este tema resulta de amplia importancia para esta investigación, será retomado en el subsiguiente capítulo.

CAPÍTULO 5

CAMPOS SOCIALES TRANSNACIONALES:

EL CASO DE LA FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL CALVARIO

1. INTRODUCCIÓN

En las páginas siguientes, me daré a la empresa de anotar algunas de las características que poseen los campos sociales que han creado los petlalcinguenses entre distintas cartografías físicas y simbólicas. No obstante, aquí me limitaré simplemente a analizar uno de los más significativos: la Festividad del Señor del Calvario.

Para esta labor, en primer lugar me detendré a explicar qué es un campo social, los elementos que lo conforman, así como la pertinencia de considerar para su análisis a las *formas de ser* y a las *formas de pertenecer* a los campos sociales. En segundo lugar, expondré algunas evidencias etnográficas que apoyan nuestra premisa de conceptualizar a la festividad del Calvario como un campo de poder.

En el segundo apartado, planteo que para el análisis de la aludida festividad, es preciso incluir aquellos escenarios que nos permitan entender y relacionar los procesos históricos e interacciones (locales y globales) que influyen en la conformación de los campos sociales. Más tarde, en la siguiente sección, ofrezco una interpretación del caso en cuestión.

Cabe destacar, que la pregunta que orienta a este capítulo, busca responderse lo siguiente: ¿puede el capital económico invertido por los migrantes en la fiesta del Señor del Calvario, convertirse de alguna forma en capital simbólico, el cual permita o facilite su reincorporación dentro de su comunidad? En consecuencia, nuestra hipótesis central

propone que el capital económico que los migrantes invierten en los diferentes rubros de la fiesta, sufre una transfiguración simbólica como efecto de las prácticas religiosas que éstos ofrendan tanto a su deidad como a la comunidad en general, expresada en reconocimiento social y capital simbólico, el cual puede facilitar la negociación de su pertenencia o membresía comunitaria

2. CAMPOS SOCIALES TRANSNACIONALES

Para algunos seguidores de la migración transnacional, una estrategia para alejar sus explicaciones de los efectos del nacionalismo metodológico, encuentra sustento en la adopción de la noción de campo social transnacional. En efecto, para Levitt y Glick Schiller (2006), el concepto de campo social representa una poderosa herramienta analítica con la cual puede teorizarse sobre una gran variedad de relaciones sociales diferenciadas y ámbitos de interacción, que suelen vincular a quiénes migran y a quienes no migran más allá de las fronteras.

Por decirlo de otro modo, en el marco de la migración internacional, el concepto de campo social transnacional sirve para definir “al conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos” (Levitt y Glick Schiller, 2006: 198). Más a ello, convendría agregar, que los campos sociales son multidimensionales y comprenden interacciones estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances. De hecho, algunos son nacionales, mientras que otros transnacionales, pues se conforman a partir de las redes de relaciones (directas o

indirectas), instituciones sociales, prácticas y conexiones que los sujetos establecen, ya sea dentro de los límites nacionales o por encima de los mismos.

Si bien para Levitt y Glick Schiller las características arriba anotadas, definen al campo social, es necesario distinguir entre la existencia de redes sociales y la conciencia de estar integradas a las mismas (*formas de ser vs. formas de pertenecer*). En este sentido, las *formas de ser* se refieren a las “relaciones y prácticas sociales reales en las que participan los individuos, más que a las identidades asociadas con sus acciones. Los campos sociales contienen instituciones, organizaciones y experiencias, dentro de sus varios planos, que generan categorías de identidad, a las que los individuos y grupos se adscriben o eligen”. En cambio, las *formas de pertenecer* aluden a “las prácticas que apuntan o actualizan una identidad, que demuestran un contacto consciente con un grupo particular. Estas acciones no son simbólicas, sino acciones concretas y visibles que señalan la pertenencia. Las formas de pertenecer combinan la acción con una conciencia del tipo de identidad que está ligada con cada acción” (*Ibid.*:199-200). Lo significativo, sin embargo, es que dentro de los campos sociales, los individuos suelen combinar a las formas de ser con las formas de pertenecer de maneras diferentes en contextos disímiles, cuyas experiencias no siempre van de la mano.

Ahora bien, a la luz de la perspectiva de los campos sociales, sostenemos que los migrantes, no migrantes, las instituciones religiosas de Petlalcingo, etc., han creado un conjunto de campos sociales nacionales y transnacionales, que se intersecan en la lucha por la posición social y el poder, a través de sus prácticas religiosas, que éstos conducen dentro y fuera de la cabecera municipal.

Sucede en efecto, que los migrantes y sus comités han establecido una red de relaciones diferenciadas y diferenciantes, que se cruzan o extienden más allá del terruño, a fin de negociar su pertenencia comunitaria en distintas cartografías sagradas; influir en las instituciones religiosas del terruño; o bien controlar ciertos espacios rituales de las festividades más importantes.

A decir verdad, la comunidad misma está conformada por un denso sistema de redes de relaciones sociales que cruzan las fronteras físicas y políticas, creadas por los migrantes, no migrantes, las instituciones comunitarias, etc., en la búsqueda de reconocimiento social, avance económico, negociación de su pertenencia, así como del control de la dimensión religiosa de su localidad. Si bien en las páginas siguientes no profundizaremos en el conjunto de los campos sociales (nacionales y transnacionales) que los petlalcinguenses han establecido dentro y fuera de su comunidad, al menos nos ocuparemos de uno de los más reveladores: La festividad del Señor del Calvario.

3. EL CASO DE LA FESTIVIDAD DEL SEÑOR DEL CALVARIO

En abril de 1997, tuve la oportunidad de realizar una estancia de trabajo de campo en la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla. La cual coincidió casualmente con la festividad del Señor del Calvario, la celebración más importante del terruño. Durante éste período, pude percatarme que en su conmemoración colaboraban de manera conjunta, la mayordomía encargada del culto a la deidad con aquellos comités de paisanos que radicaban en ciudades como Puebla, el Distrito Federal, Veracruz y California.

Cabe destacar, que atraído por el rol que tenían las agrupaciones de migrantes dentro de esta festividad, durante los siguientes años retorné a la mixteca poblana (1998-2001), a fin de coleccionar información más precisa sobre su participación en los espacios ceremoniales. Como fruto de lo anterior, logramos distinguir algunos de los conflictos centrales que surgen entre los migrantes, no migrantes e instituciones religiosas, con respecto a quienes son considerados miembros del terruño; copartícipes en los rituales; y posibles candidatos a ocupar cargos en la mayordomía del Calvario. De hecho, dos procesos fueron más que evidentes para comprender la contienda que existe entre los mixtecos poblanos por la pertenencia y la significación de la comunidad: la designación del mayordomo del Señor del Calvario y dos rituales de la mencionada celebración.

Ahora bien, desde hace algunos años, la selección de la mayordomía del Señor del Calvario ha devenido en una serie de disyuntivas constantes entre los migrantes y no migrantes de esta comunidad. Por ejemplificar tenemos, el período entre 1992 y 2002, pues por aquellas fechas se nombraron a tres migrantes (dos radicados en el Distrito Federal, uno más en la ciudad de Tehuacán, Puebla) como los mayordomos de la susodicha celebración. Nótese, que tales nombramientos se realizaron a través de procesos de elección popular durante asambleas comunitarias en la cabecera municipal, lo cual devino en una serie de debates sobre la pertinencia de elegirlos o no, como los responsables de la misma.

Por el momento, aquí es suficiente que digamos que los argumentos en contra advertían que “los migrantes no podían ser mayordomos porque ya no vivían en Petlalcingo”; “los comités de paisanos ya no pertenecían a la comunidad porque se habían ido”, y “la mayordomía debería ocuparse por quienes todavía conservaban las tradiciones del pueblo”. En contraste, otros planteamientos se dirigían hacia elementos conformadores de la

comunidad y la membresía fuera de los confinamientos espaciales del territorio. Por citar tenemos, que varios migrantes y no migrantes, aludían que el “lugar de residencia ya no era un criterio tan importante para cuestionar su pertenencia al pueblo”, pues ésta “se establecía a través de su fe, devoción y actividades para con la imagen”, o bien “lo importante para ser mayordomo o participar en las fiestas, ahora dependía del comportamiento de las personas, el modo honesto de vivir y los deseos de servirle a Dios”. A la postre, otras acepciones señalaban al lugar de nacimiento, como el eje central para construir la pertenencia hacia su comunidad.

Por su parte, el siguiente caso de contienda atañe a dos espacios rituales de la fiesta: el descenso de la deidad de su altar y la procesión de la misma por las calles del pueblo. En 1998, durante el descenso de la imagen se suscitó un dilema sobre la designación de las personas que estarían a cargo del precedente ritual, pues algunos adultos mayores –que habían contribuido tradicionalmente en tales actividades– objetaron que “los que ya no vivían en Petlalcingo no tenían derecho a participar, y que sólo aquellos que radicaban en la comunidad podían hacerlo”. Adicionalmente, señalaban que “la bajada del Señor del Calvario sólo estaba reservada para aquellas personas que todavía guardaban las tradiciones, las formas antiguas basadas en la costumbre”. Contrariamente, otras opiniones manifestaban “que eso ya no tenía importancia, pues al fin y al cabo todos eran de Petlalcingo, por lo tanto poseían las mismas oportunidades”.

Cabe destacar, que al consumarse el ritual del descenso, la divinidad es depositada en el presbiterio de la iglesia, en donde cientos de devotos aguardan su turno para besar sus pies y depositar sus limosnas. Más tarde, es colocada en una plataforma de madera y llevada en hombros por grupos de seis personas a lo largo de una procesión (las efigies de María,

madre de Dios y San Juan, acompañan su recorrido), que concluye con una misa en el atrio de la parroquia de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo.

Adviértase, que tanto en el descenso como en la procesión sólo participan los hombres, lo cual confirma que dentro de los procesos rituales existen claros procesos de exclusión genérica, generacional y de condición migratoria que prohíben o prescriben el acceso a los espacios sagrados. El primer caso lo conforman las mujeres y los niños, pues no se permite su intervención durante el descenso o la romería de la deidad. El segundo lo personifican los migrantes, quienes en cada festividad disputan su intervención en los principales rituales de su comunidad, entre los cuales destaca la procesión del Calvario. A decir verdad, los migrantes, sus comités, las instituciones religiosas, los integrantes de la mayordomía y la comunidad en general, contienden en cada ciclo festivo para ingresar a este ritual, restringir el contacto con la deidad, o bien controlar el ingreso tanto a la romería como a los relevos de los contingentes.

Para volver al asunto, en la festividad de 1999, se observaron algunas de las rivalidades que yacen entre los comités migrantes del Distrito Federal y Puebla, pues ambas asociaciones intentaban monopolizar el avance del recorrido, pugnando contra los no migrantes y aquellos radicados en los Estados Unidos, a fin de apropiarse de las posiciones centrales dentro de la procesión. Por su parte, los no migrantes rivalizaban con los miembros del comité de California y Nueva York por su incorporación a los relevos y aproximación con la divinidad, arguyendo “que ellos no debían acercársele por el hecho de haber migrado fuera del país”. En la confrontación de todos los agentes sociales descritos en esta red de relaciones diferenciadas, el mayordomo representa la figura central en la cual

recae toda la responsabilidad de la festividad, además es el principal mediador de los conflictos suscitados.

El esbozo etnográfico anteriormente presentado, ha promovido una reflexión sobre dos particulares cuestiones que merecen nuestra atención. La primera se relaciona con un conjunto de interrogantes resultado de nuestras observaciones en campo: ¿qué disputan los migrantes, no-migrantes, los comités de paisanos, las instituciones religiosas, así como otros creyentes dentro de los eventos sagrados y profanos de su terruño?, ¿por qué algunas personas de la comunidad se rehúsan a que los migrantes ocupen cargos y posiciones importantes en la organización de las fiestas religiosas?, ¿en qué medida el gasto económico realizado por los migrantes en los diversos rubros de las fiestas, representa un elemento generador de reconocimiento social y medio para la negociación de la pertenencia hacia el terruño?

La segunda cuestión, plantea la posibilidad de discutir algunas de nuestras observaciones a la luz del concepto de *campo de poder* de Pierre Bourdieu y la perspectiva de *campo social transnacional* de Levitt y Glick Schiller. Lo anterior, nos conduce hacia la experimentación de percibir tanto a la celebración del Señor del Calvario, como a las prácticas religiosas que los migrantes desarrollan dentro y fuera de su terruño, como una red o una configuración de relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, es decir, un campo de poder (Bourdieu, 1991; 1990 y 2002).

En consonancia con esta perspectiva, los comités migrantes, la mayordomía, los no migrantes, las instituciones comunitarias y otros agentes sociales, han establecido un campo de luchas y posiciones de fuerza específicos (capitales), que se ponen en juego para obtener ganancias o mejorar sus posiciones en la mencionada festividad, o bien más allá de las

fronteras. Comparar a la fiesta como un campo social –o de poder– puede ayudarnos a responder lo siguiente: ¿Puede el capital económico invertido por los migrantes en la fiesta del Señor del Calvario, convertirse de alguna forma en capital simbólico, el cual permita o facilite su reincorporación a su comunidad?

Dicha cuestión nos lleva a la siguiente hipótesis: el capital económico que los migrantes invierten en los diferentes rubros de la fiesta, sufre una transfiguración simbólica, como resultado de las prácticas religiosas que ofrece tanto a la deidad como a la comunidad en general, expresada en reconocimiento social y capital simbólico, el cual puede facilitar la negociación de su pertenencia o membresía comunitaria. Para desarrollar este argumento, sitúo nuestra exposición dentro de la discusión contemporánea sobre cómo realizar y adecuar una antropología política que dé cuenta de los fenómenos sociales que presenciamos desde finales del siglo XX. Para ello, se retoman los planteamientos de Gledhill (2000) sobre la importancia de relacionar a dicha subdisciplina antropológica, con la historia y la interacción de lo local con lo mundial, en donde las historias sociales y culturales hallan hoy día su expresión en la acción por caminos que conforman parte de una experiencia común de la “modernidad”.

4. MIGRACIÓN TRANSNACIONAL, FIESTAS RELIGIOSAS Y CAMPOS DE PODER

Hacer una antropología política contemporánea que incluya a la historia y la interacción de los fenómenos sociales bajo el lente analítico de lo transnacional, aunque sea de manera experimental, nos obliga a proponer tres escenarios –relacionados entre sí– para abordar el tema de la transfiguración del capital económico de los migrantes en capital simbólico. El

primero, concierne a la contextualización histórica del fenómeno social de la migración en Petlalcingo, el cual nos ayudará a ubicar en el tiempo y el espacio, no sólo al proceso migratorio, sino también a la conformación de los campos sociales nacionales o transnacionales, es decir, a la comunidad transnacional. En el segundo se observa a la organización y celebración de la fiesta del Señor del Calvario, como parte de un campo social que fue creado dentro de los límites de un espacio físico en particular. En el tercero, se afirma que en la organización y desarrollo de la mencionada festividad, coexisten una serie de experiencias, conexiones y relaciones sociales que se han establecido más allá del terruño de origen, resultado del incremento del flujo migratorio, la consolidación de las redes sociales, así como de las prácticas religiosas que conducen los migrantes por encima de las fronteras nacionales.

4.1 *Primer escenario*

Como se reseñó en el capítulo dos de esta investigación, en el municipio de Petlalcingo es dable observar cinco etapas migratorias, las cuales caracterizan a los principales procesos y dinámicas migratorias de la zona en estudio. Mirado en su totalidad, esta periodización histórica nos invita a analizar cómo los migrantes han logrado establecer y consolidar más allá del terruño, un conjunto de *redes de relaciones* diferenciadas y diferenciantes entre quienes migran y los que se quedan,⁶⁶ hecho que favoreció: 1) el incremento del flujo

⁶⁶ Las redes sociales en torno a la migración, consisten en la creación de lazos que vinculan comunidades remitentes y puntos específicos de destino en las sociedades receptoras; estos nexos unen a los emigrantes y no emigrantes dentro de un entramado de relaciones sociales complementarias y de relaciones interpersonales

migratorio en el municipio,⁶⁷ 2) el surgimiento de un proceso de transnacionalización de algunas de las instituciones centrales de la cabecera municipal (por ejemplo, el sistema de cargos), 3) la construcción de campos sociales nacionales y transnacionales entre los migrantes y los no migrantes, y 4) la configuración de comunidades transnacionales.

La construcción de redes de relaciones migrantes, el incremento del flujo migratorio, el establecimiento de campos sociales, así como la transnacionalización de los espacios sociales e instituciones de las comunidades de origen, representan algunos de los principales indicadores anotados por ciertos estudiosos del fenómeno migratorio para la conformación de las *comunidades transnacionales* (Goldring, 1997; Velasco, 1998; Levitt, 2001b; y Portes, 1997). Éstas se fundan en un denso sistema de redes sociales que cruzan las fronteras políticas y que son creadas por los migrantes en su búsqueda de reconocimiento social, avance económico, negociación de su pertenencia, capital simbólico y político, entre otros. Tales redes dependen de vínculos y relaciones de parentesco, amistad, paisanaje y, sobretodo, de identidad comunitaria. Sus bases son las relaciones de

que se sostienen gracias a un conjunto informal de expectativas recíprocas y de conductas prescritas (Massey *et al.*, 1991: 171).

⁶⁷ Massey *et al.* (1991:15) proponen que: la migración se origina históricamente en los cambios de la estructura socioeconómica de las sociedades de origen y destino; que una vez implementadas, las redes de relaciones sociales sirven para apoyar e incrementar el flujo migratorio; que al aumentar la accesibilidad a la migración internacional, las familias la hacen parte de sus estrategias de sobrevivencia y la utilizan sobre todo cuando están en una etapa del ciclo familiar en que es mayor el número de dependientes; que las motivaciones individuales, las estrategias familiares y las estructuras de la comunidad son afectadas por la migración de tal manera que hacen plausible la emigración posterior; que aun entre los migrantes temporales hay un proceso inevitable de establecimiento, y que entre los migrantes establecidos existe un proceso de migración de retorno.

confianza, reciprocidad y solidaridad que signan el carácter de los vínculos en el seno de las comunidades (Enríquez, 2000).

Para los fines de esta investigación se utiliza el término comunidad transnacional para referirse a “los campos sociales densos que se construyen y mantienen por los transmigrantes, a través del tiempo y el espacio, en los circuitos migratorios transnacionales” (Goldring, 1997: 70).

La distinción entre circuito migratorio transnacional y la comunidad de origen que se desarrollaría dentro de él, recalca el aspecto contingente de la comunidad transnacional, y que se quiere que provoque preguntas sobre el por qué las comunidades se forman en algunos casos y no en otros, y acerca de la longevidad de las comunidades transnacionales particulares. El calificativo denso centra la atención en la calidad no constante del movimiento de personas, dinero, bienes e información en un circuito migratorio, y la densidad de las relaciones sociales que unen a las personas entre los puntos. La comunidad transnacional se debe reservar para los circuitos donde la densidad de movimiento y los lazos sociales entre los sitios son relativamente altos, de manera que una construcción de comunidad por los investigadores produzca una relación al sentido de pertenencia de los trabajadores migratorios para tal comunidad (*Ibid.*: 70-71).

4.2 Segundo y tercer escenario

La discusión contemporánea sobre la conformación de las comunidades o de campos sociales transnacionales, se encuentra hoy en día inserta en el contexto de lo que algunos denominan como la *perspectiva transnacional*. Como se reseñó en apartados anteriores, este acercamiento concibe a la migración internacional como un fenómeno social, que provoca el surgimiento de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los

acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y destino (Pries, 1997 y Glick Schiller *et al.*, 1992). Sin entrar en detalles, es posible señalar simplemente que una de las principales características que caracterizan a las comunidades transnacionales o a los campos sociales transnacionales, es la conformación de un conjunto de instituciones que suelen fundamentarse en las prácticas sociales y en los sistemas de normas, tanto de la región de procedencia como de la región de llegada de los migrantes.

En este contexto preciso, las fiestas religiosas pueden percibirse como instituciones que llegan a revestir suma importancia en las regiones de origen y destino de las comunidades migrantes. Estas celebraciones sufren, en el marco del proceso transnacional, una serie de modificaciones fundamentales en cuanto su contenido, adquiriendo en algunos casos, un nuevo significado. Surgen “familias transnacionales” cuya identidad y cohesión están determinadas fundamentalmente, y a través de varias generaciones, por una red de relaciones que los conectan por encima de las fronteras. Se originan asociaciones sociales y agrupaciones transnacionales de representación de intereses, por ejemplo, comités para la organización de proyectos públicos de construcción y de inversión en las comunidades de origen (institucionalización de los vínculos), organizaciones binacionales étnicas, o como en el caso de Petlalcingo, comités o colonias de migrantes que participan de manera importante, ya sea en la celebración de las festividades de su comunidad, ya sea dentro del aparato ritual del terruño (sistema de cargos).

Coincido con Espinoza (1997), al advertir que el retorno masivo de los migrantes durante las fiestas patronales o religiosas, es un evento social que se ha convertido en una gran tradición en México y en muchos otros países latinos que registran una intensa migración internacional. De hecho,

[...] las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población que se queda en el pueblo, y los que han salido en busca de una mejor vida a otros lugares. Y en donde el retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, buscar o pedir la mano de una novia, consumir un matrimonio, comprar propiedades o hacer tratadas en dólares, también permite a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y, sobre todo, negociar su inclusión anual al lugar en donde nació (1997:7).

Huelga decir, que esta negociación de la pertenencia también ha sido ilustrada por López y Cederström (1991), pues examinan el retorno anual de los migrantes mixtecos del Rosario Micaltepec, Puebla, los cuales se han asentado en la capital de México, Puebla y los Estados Unidos. Lo significativo, sin embargo, es que los rosareños han formado asociaciones para tomar parte en la organización de las fiestas en sus pueblos. Dada la cantidad de recursos que movilizan, ahora son los encargados de crear los comités para organizar los eventos seculares y religiosos.

En la misma dirección, Martínez y López (1999), perciben a las fiestas en donde participan los migrantes como espacios de convivencia en los que se renuevan los lazos comunitarios, se integran nuevas realidades y se actualiza la información entre migrantes y vecinos. Las fiestas patronales, fin de año, Navidad y Semana Santa son el principal medio por el cual regresan periódicamente a sus pueblos la mayoría de sus "hijos ausentes", quienes se movilizan a través de sus comités para organizar los eventos sagrados y profanos de las fiestas, invirtiendo decenas de miles de pesos en ello. Pese a sus potenciales anotaciones, adviértase que su trabajo no refleja las contrariedades, divisiones, relaciones desiguales y arenas de confrontación que se han establecido entre aquellos que asisten a los espacios festivos de sus pueblos.

A nuestro modo de ver, el conflicto representa un elemento fundamental en el análisis de las festividades o la dimensión religiosa de las comunidades migrantes, ya que en diversas geografías se han suscitado complejas brechas (políticas, económicas, sociales y culturales) y transformaciones como efecto del retorno de sus hijos ausentes. En ocasiones éstos suelen desplazar a los caciques, ricos o comerciantes de sus posiciones privilegiadas en sus poblaciones, en otras más de los oficios centrales del sistema de cargos.⁶⁸

Por lo que hoy, además de organizadores de las fiestas patronales, son un nuevo actor social que disputa el poder local a los grupos más tradicionales. No es difícil entonces pensar que la reincorporación de los migrantes transnacionales a sus comunidades de origen es un proceso que no está exento de tensiones sociales y fuertes conflictos culturales, sobre todo si hay sectores en la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con la capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos o culturales (Espinoza, 1997: 8-9).

Para el caso de Petlalcingo, el retorno y la participación de los migrantes ha modificado algunas de las estructuras hegemónicas del poder político, económico, social y religioso de la localidad. En el ámbito político, los migrantes nacionales han incursionado en ciertos procesos electorales para ocupar los cargos públicos más importantes de la cabecera

⁶⁸ Resulta desconcertante encontrar en trabajos contemporáneos como los de González (2005), Luciano (2005), Mayorga (2005), y Topete (2005), una inexorable persistencia por representar a los sistemas de cargos, mayordomías y comunidades, como espacios “virtuosos”, “equilibrados” e “incorruptibles” al cambio, tiempo, conflicto y dinámicas transnacionales. Pareciera que las comunidades corporativas cerradas, homogéneas, con sus respectivas instituciones “niveladoras” e “igualitarias” que planteaba Eric Wolf y George Foster en los años cincuenta continuaran aún presentes.

municipal. Tal es el caso de Miguel García, el cual fue ejemplificado en secciones anteriores de esta investigación.

En lo tocante al contexto religioso, se encuentra otro de los casos que ya reseñamos con anterioridad: la transformación de las formas tradicionales de votación que alentaron los migrantes en los procesos de selección del mayordomo del Señor del Calvario, las cuales antes de su incursión, incluían el voto “confesional”, usado por el párroco y sus aliados para imponer a los candidatos que sólo respondían a sus intereses de grupo.

Ante los casos ilustrados, resulta pertinente proponer que las *fiestas religiosas* en las cuales participan los transmigrantes,⁶⁹ no migrantes, hermandades, mayordomías, instituciones comunitarias, entre otros, además, de ser consideradas: a) espacios de vinculación, actualización de la información y estrechamiento o renovación de las relaciones sociales, entre los que se quedan y los que migran, b) contextos para presumir por lo ganado, c) ocasiones para reafirmar su identidad o hacer pública su fidelidad a las deidades, d) ámbitos para efectuar negocios o consumir matrimonios; también pueden ser conceptualizarlas como campos de fuerzas, luchas y discusión,⁷⁰ o mejor dicho, como

⁶⁹ Glick Schiller *et al.*, usan el término transmigrante para describir a los inmigrantes que establecen campos sociales que unen sus países de origen con los de destino (1992:1). Por otra parte, los transmigrantes son inmigrantes que dependen cotidianamente de múltiples y constantes interconexiones a través de las fronteras, y de quienes las identidades públicas están configuradas en relaciones sociales en más de un Estado-nación. (Glick Schiller *et al.*, 1992; Basch *et al.*, 1994).

⁷⁰ Bourdieu (1992) expone cuatro características del *concepto de campo*: la primera indica que un campo es un modo de pensar relacional, pues “lo que existe en el mundo social son relaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 72); la segunda nos señala que estas relaciones son desiguales y objetivas; La tercera expone que “un campo es también un campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de esas fuerzas” (*Ibid.*: 77-78); y la cuarta apunta que los campos son autónomos porque tienen sus capitales o sus posiciones de fuerza específicos, sus propias reglas del juego, sus propios límites.

campos de poder, dentro de los cuales existen relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, así como profundos conflictos y disputas entre los diversos *agentes*, que se enfrentan con distintos y diversos medios y fines diferenciados, ya sea para conservar o transformar su estructura, dominar el campo, obtener ganancias (capital simbólico, político, social) o negociar su pertenencia local hacia su comunidad.

Así pues, la celebración del Señor del Calvario⁷¹ constituye un *campo de poder* (el cual no hay que confundir con un campo político),⁷² el cual se entiende como

[...] el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital; es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo de poder (Bourdieu, 2002: 51).

Ahora bien, dentro de esta red de relaciones existen varios *agentes sociales* que se insertan en las luchas por conservar, transformar y dominar el mismo. Por citar tenemos, los comités de paisanos (Puebla, Distrito Federal, Veracruz y California-Nueva York), las instituciones religiosas del terruño, las hermandades religiosas de Petlalcingo (Ídolo, Mezquital, Santa Gertrudis Salitrillo, Barrios de Petlalcingo y El Limón) y aquellas que provienen de otras partes del país, pero que no están necesariamente conformadas por

⁷¹ Entiendo dentro de la celebración de la fiesta, a los actos diversos tales como las romerías, procesiones, rituales, ferias y verbenas, estética y diversión, comensalismo y gastronomía.

⁷² Para Bourdieu (1991), el campo político se refiere al campo de la producción ideológica.

petlalcinguenses (Morelos, Ecatepec, Guadalupe Santana, Santiago Cacalotepec, San Felipe Otlaltepec y Texcalapa de la Candelaria, Veracruz, Ciudad Nezahualcoyotl, Los Reyes La Paz y Chalco, Ayuquila y San Jerónimo Silacayoapilla, Tehuacán, entre otras). En el presente capítulo, sólo tomaré como unidad de análisis a los comités de migrantes de Puebla, Distrito Federal, California-Nueva York, así como a los no migrantes de la cabecera municipal.

Una vez aclarado lo anterior, diremos que los comités de paisanos se organizan mediante sus diferentes asociaciones con la mayordomía de la localidad para colaborar con la celebración del Señor del Calvario; cada comité simboliza a las diferentes redes de relaciones que se han creado más allá de las fronteras, aunque en ciertas ocasiones sus campos sociales llegan a intersectarse, tal es el caso de la mencionada festividad. En términos generales, todas las agrupaciones tienen a su cargo uno o más días de la festividad, ello dependerá del número de sus miembros y la capacidad económica para financiarlos.

A menudo, los comités desarrollan un conjunto de prácticas religiosas que podrían agruparse, según Riesebrodt (2003:100) en tres tipos: *intervencionistas*, *discursivas* y *derivativas*.⁷³ Las prácticas religiosas intervencionistas son aquellas que involucran intenciones para obtener el acceso a las potencias sobrehumanas; comunicar e intercambiar dones y servicios con éstas; manipularlas; o empoderarse uno mismo. Ejemplos de ellas, son todos aquellos espacios rituales que patrocinan o en los cuales participan los comités de

⁷³ En este apartado sólo se retoman a las prácticas intervencionistas y discursivas, pues, además de ser aquellas que suelen efectuar los migrantes en la festividad del Calvario, coinciden con las formas de pertenecer a los campos sociales, es decir, apuntan hacia acciones concretas y visibles que construyen la pertenencia.

migrantes: sacrificios, oraciones, misas, peticiones, procesiones, peregrinaciones, rituales, así como los objetos que se ofrendan a su deidad (adornos para el templo, flores, atavíos, fuegos pirotécnicos, entre otros), o bien a su comunidad en nombre de la misma.

Por su parte, las prácticas discursivas abarcan intercambios lingüísticos entre los actores sociales, acerca de la naturaleza de las potencias sobrehumanas, así como los apropiados caminos para su interacción, manipulación o adquisición de poderes. Tales prácticas transmiten, refuerzan, interpretan y modifican el conocimiento religioso, y en conjunción con las prácticas intervencionistas, configuran el ethos o habitus de los actores sociales (*Ibid.*:101). En el caso que nos atañe, éstas pueden abarcar todos aquellos discursos; disertaciones; recomendaciones; sugerencias; transmisión de saberes, conocimientos y oraciones, que los comités migrantes intercambian entre sus pares, paisanos, agremiados, familiares y amigos, generalmente en los espacios de convivencia, ceremonias, encuentros, torneos deportivos o reuniones durante las celebraciones del Señor del Calvario.

A la luz de estas reflexiones, aquellas prácticas religiosas que son realizadas por los participantes en la celebración del Calvario, pueden interpretarse como una lucha constante de fuerzas (o capitales) entre las asociaciones migrantes, la mayordomía y los no migrantes a fin de dominar o modificar su estructura. Cada comité y agentes sociales colocan en el “juego” símbolos y estrategias que posibiliten la transformación de sus posiciones y, por consiguiente, del propio campo establecido. El primer caso a esbozar es el de las agrupaciones migrantes del Distrito Federal, Puebla y California-Nueva York; el segundo, corresponde a los no migrantes.

Durante todo un año previo a la fiesta, los comités colectan entre sus miembros y paisanos de sus comunidades de destino, los fondos monetarios que emplearán durante la

celebración del Calvario. Cada asociación tiene sus propios mecanismos de obtención de ingresos, para los cuales se nombran comisionados o delegados que desempeñarán funciones de representación y colecta. Similarmente, cada agrupación orientará los recursos recaudados en diversos rubros de la festividad; esto conforma parte de sus estrategias de inserción a la comunidad.

El comité del Distrito Federal, es la agrupación más antigua de Petlalcingo, ya que fue fundada alrededor de 1943. Actualmente, posee poco más de 570 miembros, y su organización opera mediante una mesa de trabajo que se renueva cada tres años. Nótese que en su interior, coexisten migrantes de distintas generaciones (hasta de tercera generación) los cuales conducen múltiples actividades para recaudar los fondos que emplearán en festividades como la de Santiago Apóstol y el Señor del Calvario. Dicho comité tiene reservada la misa principal de la mencionada festividad y su colaboración es de suma importancia –no sólo por el dinero que aportan–, puesto que sus periódicas acciones han logrado revitalizar a las celebraciones de su localidad por más de 71 años. Sus ingresos obtenidos para la fiesta del Calvario son empleados en fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas concelebradas, música sacra, flores y floreros, ofrendas, pago de sacristán, comidas, globos, premios a regalar, gastos de imprenta, compra de equipos o aparatos electrónicos para el templo y reparaciones de la capilla. Aunque también ha apoyado obras en beneficio del templo que resguarda a la susodicha deidad.⁷⁴

Por su parte, la colonia petlalcinguense de Puebla, representa una organización de migrantes radicados en tal ciudad; se integraron por la década de los setenta con el objetivo de contribuir con las festividades del Calvario. El comité está conformado por cerca de 180

⁷⁴ Los datos provienen de varios informes de gastos elaborados por la mesa directiva del comité.

personas y se estructura a través de una mesa de trabajo que se reemplaza cada dos o tres años. Cabe señalar que algunos de sus miembros son hijos de migrantes nacidos y establecidos fuera de la comunidad de origen (segunda generación). Al igual que los del Distrito Federal, los de Puebla tienen distintas actividades para coleccionar los fondos que sufragarán parte del coste de las festividades; su participación económica es “menor”, pero ello no le resta importancia a su labor en el terruño. Sus recursos son invertidos en cohetería, bandas de música, misas, flores para arreglos en la parroquia, música sacra, ofrendas para la misa (ostias, vino y fruta), comida para los paisanos y nativos de la comunidad, pago del sacristán, coheteros y floristas. Durante la feria del Calvario, los paisanos regalan ropa, despensas, utensilios de plástico, juguetes y paquetes escolares la población en general.⁷⁵

Por último, el Comité de paisanos que radican en la Unión Americana constituye una agrupación de alrededor de 180 migrantes de primera generación, que bajo la conformación de una estructura translocal –que opera de manera simultánea en California, Nueva York, Nueva Jersey y Petlalcingo, Puebla–, tiene como objetivos centrales: coadyuvar a la organización de la festividad más importante de la localidad de origen y apoyar de distintas formas a las personas de la tercera edad, enfermos y niños de la comunidad de origen. Además, han apoyado económicamente a ciertas agrupaciones y hermandades de su comunidad para sus propias labores comunitarias.

Los antecedentes del comité datan de 1998, período en el que un grupo de migrantes radicados en el sur de California (Erasto Huerta †, Magdaleno Rivera, Humberto Huerta

⁷⁵ Información obtenida a través de varios informes de labores del comité.

Cazares y Eduardo Rojas) tomaron la decisión de solicitar el apoyo económico de sus paisanos, a fin de incorporarse a las festividades religiosas del Señor del Calvario.

Para alcanzar sus objetivos los paisanos adoptaron la estructura de una mesa directiva, constituida en California por cuatro representantes (que tienen las mismas funciones y jerarquía). Por el contrario, en la comunidad de origen el comité adquirió una estructura de escalafón, dispuesta por un presidente, un secretario, un tesorero y cuatro vocales.

El primero de los puntos de operación del comité se localiza en el sur de California, área en la cual residen la mayoría de los petlalcinguenses asentados en California y los fundadores de la agrupación. El segundo punto corresponde a Nueva York, espacio que trabaja de manera paralela a California para organizar a los migrantes (Nueva York y Nueva Jersey) y coleccionar los recursos monetarios que se emplearán para los eventos festivos y de asistencia comunitaria. Finalmente, el tercer punto se sitúa en la cabecera municipal de Petlalcingo, conformado principalmente por los familiares de los migrantes fundadores del comité.

Las secciones de California y Nueva York constituyen la parte del comité translocal que reúne los recursos monetarios y toman las decisiones sobre los rubros y montos que se invertirán en cada uno de los eventos de la festividad del Señor del Calvario; por el contrario, la parte del comité situado en Petlalcingo es el responsable de recibir las remesas migratorias, comprar los insumos necesarios y conducir el programa de actividades que los paisanos han organizado en la Unión Americana. Pese a las funciones que desempeña la sección del comité localizada en Petlalcingo, la organización de paisanos suele designar el retorno de uno o más de sus representantes, con el propósito de vigilar la adecuada

aplicación de los recursos y el buen desarrollo del programa festivo y religioso que programó el comité dentro del aparato ritual de la comunidad.

Por lo regular, las tres partes que conforman al comité translocal están constantemente en comunicación (vía telefónica o virtual) para tomar decisiones, establecer compromisos y resolver conflictos, cualquier suceso que acontece en los distintos espacios en los que opera la estructura de la agrupación, es simultáneamente informada a las restantes extensiones del comité. Es decir, todos los acontecimientos que ocurren durante las festividades religiosas son notificados de manera inmediata entre las distintas secciones e integrantes de la mesa directiva del comité translocal. Para validar las prácticas y actividades consumadas, el comité lleva un registro filmico de la entrega de recursos, los eventos sagrados y profanos efectuados, los agradecimientos de los beneficiarios, las complicaciones presentadas, etc. Posteriormente, este material es distribuido entre los paisanos que aportaron recursos en Estados Unidos.

Cada una de las partes que integra el comité translocal tiene la obligación de elaborar un informe anual de actividades, que es presentado y distribuido entre los representantes y miembros que participan dentro de la agrupación migrante. Para ello, cada año los representantes de los migrantes organizan una reunión en las ciudades de California y Nueva York, con el propósito de notificar el monto de las remesas reunidas, las acciones realizadas, los resultados alcanzados, los gastos erogados, entre otras cuestiones. En realidad, el informe de actividades tiene dos objetivos: dar cuenta de los ingresos, egresos y las prácticas desarrolladas por el comité migrante en cada ciclo festivo y la contingencia de reanudar las relaciones y vínculos comunitarios entre los petlalcinguenses radicados fuera del terruño, a través del espacio de convivencia, baile y diversión que organiza el comité de

paisanos. El ingreso al evento suele tener un costo de recuperación, el cual además de ser empleado para sufragar el costo del alquiler del salón de fiestas, la comida típica de la región que se prepara y el salario de los músicos que amenizan la reunión, es utilizado para recaudar fondos para las acciones que emprende el comité.

Por su parte, la sección del comité situado en el terruño tiene la responsabilidad de entregar cuentas de los recursos recibidos y acciones realizadas, como de enviar una copia de las tareas y egresos efectuados en cada festividad al comité de migrantes de California y Nueva York. Todos los documentos que circulan entre las distintas locaciones son legitimados a través de las firmas y sellos de los representantes de cada una de las extensiones del comité.

5. INTERPRETACIÓN DEL CASO

¿Cómo interpretar los recursos monetarios que los comités migrantes obtienen e invierten en los diversos rubros de la fiesta del Señor del Calvario? Una opción es desde la perspectiva de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu (2002), como ofrendas, obsequios, dones e intercambios. Para Bourdieu (2002:167),

[...] el paradigma de la economía de los bienes simbólicos es el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etc.), el cual se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto calculador sino en un agente socialmente predispuesto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio.

Su propuesta considera no sólo al intercambio de obsequios como una serie discontinua de actos generosos (dar, recibir y devolver) –Mauss en su ensayo sobre el Don–, ó como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio –Lévi-Strauss–, sino que, a su vez, ahonda en el papel determinante del intercambio temporal –el intervalo de tiempo transcurrido– entre el obsequio y el contraobsequio. Esta reflexión conlleva dos propiedades: la primera establece que *las prácticas de los agentes tienen verdades dobles y contradictorias* –realidad objetiva (la estructura: la lógica de las cosas) vs. verdad subjetiva (las prácticas: las cosas de la lógica)–, difíciles de unir, pero socialmente instituidas en unas disposiciones y creencias al interior del intercambio de obsequios; la segunda corresponde al *tabú de la explicitación*: decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio significa destruir el mismo; en el intercambio de obsequios, el *precio* ha de quedar dentro de lo implícito, o sí se lo enuncia, se hace por eufemismos, es decir, con un lenguaje de denegación que es colectivo, y basado en la orquestación de los *habitus* de quienes los llevan a cabo.⁷⁶

Desde esta perspectiva y su paradigma, los comités migrantes ofrecen sus presentes, en primera instancia, a la imagen del Cristo crucificado a la cual tienen devoción; éste es el primer “sujeto” del intercambio, sus dones se representan y transfiguran a través de él, pues

⁷⁶ El *habitus* puede ser definido como el “*sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes*” (Bourdieu, 1990: 52), representa el mediador entre las posiciones desiguales de los agentes y sus estrategias. Los *habitus* son “*principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...]; pero también son esquemas clasificatorios, 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 es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un autentico lenguaje*” (Bourdieu, 2002: 20, cursivas del autor).

simbólicamente es Dios mismo el que “da” y “recibe”. “Todo viene de Cristo, pero como nosotros le pertenecemos también lo que es nuestro se hace suyo y adquiere una fuerza que sana”.⁷⁷ Lo sacrificado tiene un quintuple sentido: ser protegidos por la deidad (de los males reales y simbólicos que puedan venir), por gozo de dar para agradar (Portal, 1994), abrir la posibilidad de recibir, establecer un acto de comunicación entre los agentes “humanos” y “no humanos” (las cosas, los objetos, el dinero, entre otros, se insertan en redes colectivas de relación, interacción e intercambio entre los agentes humanos y no humanos), y constituir un proceso de intercambio vertical –para con la deidad–, y horizontal –entre los agentes humanos y no humanos–; dando lugar a la competencia, el enfrentamiento, relaciones desiguales del poder, violencia simbólica, etcétera. El segundo “sujeto” del intercambio lo representa la comunidad en general, tanto migrantes como no migrantes.

Los recursos económicos tributados por los migrantes para con la divinidad y la comunidad llevan consigo dos propiedades; la primera personifica una verdad objetiva: la existencia de unas estructuras mentales que “promueven” a que los agentes participen en un campo social en el cual yacen relaciones entre posiciones desiguales, y que se basa en el intercambio de obsequios, el cual obedece a la lógica de la reciprocidad. La segunda representa una verdad subjetiva: las estrategias de lucha desplegadas por los agentes para mantener o transformar la composición de las posiciones y, por ende, las relaciones en el campo mismo. Ambas realidades se hallan insertas en unas categorías de percepción y de valoración colectivas que llevan a observar a los dones materiales otorgados a la deidad, como una especie de mensaje o símbolo que crea un vínculo social con el resto de la

⁷⁷ Frase que encabeza el programa religioso del Señor del Calvario; viernes 5 de mayo del 2000.

comunidad.⁷⁸ Los obsequios simbólicos son valiosos en este contexto, porque están socialmente instituidos –labor de socialización– como tales en el interior del campo, en las disposiciones y en las creencias, es decir, en el *habitus*, o como lo hemos denominado, en el *habitus festivo*.

Este acto de ofrendar, de dar, no se puede representar a través de valor alguno, no tiene precio (negación de las cosas intercambiadas, eufemización del dinero: *tabú de la explicitación*), representa más bien una muestra visible del interés “desinteresado” de los migrantes por lo obsequiado, en donde se respetan las reglas del campo, se establecen las formas del intercambio y se tributa al orden social y a los valores que el mismo orden exalta. Estos obsequios “generosos” adquieren connotaciones simbólicas a través del Señor del Calvario y para la comunidad en general (proceso de transfiguración), y establecen un circuito de intercambios (entre iguales o desiguales) y de relaciones colectivas de reciprocidad entre los agentes humanos y no humanos involucrados en el campo.

En el desarrollo de estas redes de intercambio y reciprocidad, se instauran también confrontaciones, disputas y competencias por dominar el campo mismo, es por ello que los comités migrantes han intensificado –en cantidad y especie– y diversificado sus estrategias (ofrendas simbólicas) para obtener “ganancias” o elementos que les permitan aventajar su posicionamiento del resto de los agentes. Así, por ejemplo, observamos cómo el *comité* del Distrito Federal ha monopolizado los rubros relativos a los fuegos pirotécnicos, las misas y

⁷⁸ Entiendo como símbolo al término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción – la concepción es el “significado” del símbolo (Geertz, 2005: 90). Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las en la realidad, sus ideas más abstractas acerca del orden (*Ibid.*: 89).

donaciones para el templo; por su parte, la asociación migrante poblana concentra su capital económico no únicamente en las temáticas relativas con los fuegos pirotécnicos y las misas, sino que explora la posibilidad de dominar el campo a través de sus “regalos” dados a la comunidad durante la feria, pues saben que, por la diferencia de sus capitales, no podrán imponerse a los paisanos del Distrito Federal en dichas cuestiones. De la misma forma, la colonia de migrantes de California y Nueva York ha experimentado en “ofrendar” a partir de otros escenarios, que puedan diferenciarlos y posicionarlos por encima de las otras agrupaciones y del resto de la comunidad; me refiero al tópico de las donaciones que se efectúan no sólo a otros comités o hermandades por parte de los transmigrantes, sino también a los niños, ancianos, enfermos y a la comunidad en general durante los días festivos.

La confrontación de las fuerzas, de las disposiciones y de las estrategias para dominar el campo de poder, no sólo estriban entre los propios comités, sino también entre quienes no han migrado: la comunidad en general (segundo sujeto del intercambio). De hecho, los no migrantes también intentan colocar en el “campo de los juegos”, a sus mejores “piezas” o principales estrategias que puedan influir, mantener o modificar su posición dentro del mismo. Tradicionalmente, ellos aportan sus obsequios simbólicos a través de la mayordomía,⁷⁹ y suelen ser expresados en trabajo comunitario no remunerado para la celebración de la fiesta, dinero, flores, ofrendas, animales, alimentos, música entre otros donativos. Por otro lado, sus “dones” también son formulados fuera de ella, por ejemplo el pago de misas, cohetería, flores, ofrendas, bandas de música, mariachis y alfombras de

⁷⁹ La mayordomía del Señor del Calvario representa uno de los principales espacios e instituciones en las que también suceden algunas de las más importantes transfiguraciones simbólicas.

diversos materiales, figuras y colores que se colocan en las calles que recorrerá la imagen durante su procesión.

Al realizar un balance de los obsequios efectuados por no migrantes y comités para con el Señor del Calvario y la comunidad en general, encontramos que no llegan a ser recíprocos entre: a) los comités migrantes y nativos para con la divinidad, b) algunas de las asociaciones de paisanos (variable que depende de los recursos invertidos y estrategias desarrolladas a lo largo de cada festividad), c) los comités y los no migrantes, y d) los agentes humanos y no humanos. En realidad existe un posible proceso de intercambio entre iguales (las agrupaciones de migrantes), y tres distintos entre desiguales: los grupos migrantes y no migrantes hacia la deidad, los no migrantes para con los comités y los agentes no humanos para con los agentes humanos.

El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la “comunidad”, la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales [...], que, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido) (Bourdieu, 2002: 169).

Los procesos de intercambio de obsequios entre desiguales sitúan una polémica en el circuito del intercambio, la cuestión de que algunos “actos extraordinarios” no puedan ser devueltos (dar más allá de las posibilidades de devolver), es decir, muchos de estos “dones simbólicos” se quedarán sin la posibilidad del contraobsequio que cierre el círculo de la reciprocidad (¿podrían acaso los ancianos, pobres, enfermos, niños y hermandades petlalcinguenses devolver los regalos recibidos por los paisanos radicados en el extranjero,

con presentes análogos o superiores a los obtenidos?). Este proceso coloca al que recibe en estado de obligado, de dominado.

Existe en el obsequio más igual, la ritualidad del efecto de dominación. Y el obsequio más desigual implica pese a todo un acto de intercambio, un acto simbólico de reconocimiento de la igualdad en humanidad que sólo tiene valor con una persona que tenga unas categorías de percepción que le permitan percibir el intercambio como intercambio y estar interesado por el objeto del intercambio (Bourdieu, 2002: 170).

Los intercambios de obsequios simbólicos entre desiguales pueden ser interpretados como una forma de dominación y violencia simbólica,⁸⁰ en donde una de sus muchas consecuencias constituye la transfiguración de las relaciones de dominación y sumisión en tres eventos “alquimistas”: el primero, de la sumisión y dominación al afecto, el segundo, del poder al carisma y, finalmente, del reconocimiento de deuda al agradecimiento (Bourdieu, 2002). Para nuestro caso, observamos que la transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos se produce a través del intercambio desigual de obsequios, que transforman sus propiedades materiales –su valor monetario– a través del Señor del Calvario, el cual “recibe”, pero también “da” reconocimiento social; y por medio de actos y prácticas “generosas” para con la comunidad (negación permanente de la dimensión económica), la cual no puede devolver lo “dado” con contradones de equivalente género.

Dicha “eufemización” del valor monetario, no constituye una tarea fácil para los comités participantes o los no migrantes, más bien representa un gasto de energía

⁸⁰ Para una reflexión sobre el concepto de violencia simbólica, véase Bourdieu, 2005; en particular el capítulo uno.

considerable para poder convertir las actividades de dimensión económica en tareas sagradas y simbólicas. “Hay que aceptar perder algo de tiempo, esforzarse, incluso padecer, para creer (y hacer creer) que se hace algo distinto de lo que se está haciendo” (Bourdieu, 2002: 194). Pero el perder “algo” puede también dar lugar a ganar otras cosas, pues quien lleva a cabo actos de “eufemización”, transfiguración o conformación, obtiene sus “ganancias” en el mundo de lo simbólico, transformando lo “dado” en reconocimiento social, afecto y apreciación por lo obsequiado; pero la valoración de lo recibido sólo encontrará cabida, si ambas partes, quien “da” y “recibe” poseen las mismas categorías cognitivas de estimación de la creencia y de la socialización de la tradición, así como las mismas aficiones, es decir, el mismo *habitus festivo*.⁸¹

Los obsequios simbólicos de los comités no pueden ser devueltos con contraobsequios del “mismo tipo”, pero sí de manera transfigurada por parte de la comunidad a través del agradecimiento, afecto, aceptación y reconocimiento social, favoreciendo con ello a la obtención de capital simbólico para con los migrantes, quienes ponen en escena todos los elementos recibidos a través de los discursos al interior de la comunidad (comidas, feria, espacios de convivencia), en sus prácticas eufemizadas (gasto suntuario), en la dramatización de “lo obsequiado” a la deidad y hacia los demás (rituales, procesiones y peregrinaciones), y en la *performancia festiva* (expresión de sus sentimientos durante los eventos sagrados y profanos), con lo cual logran el restablecimiento de los vínculos sociales

⁸¹ La religión católica en Petlalcingo, representa la ideología religiosa hegemónica al interior del municipio, pero no por ello, se debe restar importancia a la existencia de grupos religiosos “disidentes” en el terruño. Algunos de sus miembros suelen participar en algunos rituales sacros y/o profanos de la fiesta del Señor del Calvario. De un universo de 9,382 personas en el municipio, 8,940 son católicas, 272 pertenecen a religiones protestantes, 5 se adscriben a otras religiones y 71 no tienen religión alguna (INEGI, 2010).

fragmentados por su partida y condición migratoria. Dichos lazos son los que le permiten su reincorporación al mundo compartido de los símbolos que concentra el Señor del Calvario, por medio del cual los migrantes tienen la posibilidad de reafirmar nuevamente su filiación y membresía para con su comunidad.⁸²

Los migrantes llegan a dominar el campo de la fiesta a través de sus capitales, sus fuerzas y estrategias (prácticas religiosas), centradas en la capacidad de dar, ofrecer y tributar sus ofrendas simbólicas, desplegadas a lo largo de toda la celebración del Señor del Calvario, dando pie a que un péndulo imaginario oscile en beneficio de unos u otros. Ello dependerá de las circunstancias, del capital invertido, de las posibilidades de transfigurar las cosas materiales en simbólicas y en la valoración y percepción de lo obsequiado dentro del campo.

Cada acto simbólico hace oscilar el péndulo en una u otra dirección, pero el campo sólo es dominado por los agentes en intervalos de tiempo específicos; dicho movimiento es dinámico, representa transformaciones constantes a lo largo de toda la festividad; las posiciones y disposiciones en el campo cambian, pero también hacen cambiar al mismo, lo determinan, pero a su vez son determinadas por el mismo. Pese a las oscilaciones, es ineludible la existencia de estructuras del poder dentro de la fiesta. En el espacio de estos movimientos, la reproducción social del poder, la dominación y la violencia simbólica pueden resultar no ser las únicas consecuencias. Los agentes “dominados” pueden llegar también a establecer particulares esquemas de resistencia ante sus “dominadores”,

⁸² La pertenencia y membresía a la comunidad de origen se expresa también a través del envío de remesas, el mantenimiento o construcciones de casas, la compra de tierras y los retornos masivos para la realización de múltiples actividades –turismo, visita a familiares, trabajo, bodas, funerales, bautizos y quince años–.

comúnmente expresados fuera del escenario “oficial”, ocultos en presencia de sus opresores (discursos), pero manifestados entre los propios “sometidos” a través de prácticas cotidianas. Pese a ello, algunos mecanismos de resistencia suelen ser puestos en el teatro público de la comunidad –producto de las tensiones sociales, los desacuerdos y las inconformidades–, y expresados como en nuestro caso, a través de los rituales, las procesiones y la designación de las mayordomías.⁸³

Tales fenómenos y otros más generados dentro de las fiestas religiosas, representan importantes escenarios públicos de interacción e interrelación social entre los diversos agentes; constituyen “cartografías sagradas” en donde es posible apreciar al *campo* como un espacio en el que, de manera paralela se llevan a cabo procesos de negociación, consenso, disenso, expresiones o prácticas culturales de resistencia, integración y reinserción. No obstante, los conceptos, términos y elementos teóricos e interpretativos provenientes de la teoría de la acción y de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu, pueden resultar de poco contenido explicativo para dichas cuestiones, a lo cual es necesario proponer una segunda lectura sobre el *campo de poder* de las fiestas religiosas.

Una segunda propuesta interpretativa que pueda equilibrar las deficiencias y críticas que usualmente se realizan al modelo de Bourdieu y a la teoría de la acción.⁸⁴ Esto, con la intención de contrarrestar la percepción de que en el interior de los *campos* se llevan a cabo sólo procesos de reproducción social de la violencia simbólica, del poder y la dominación (determinados por las condiciones materiales e insertas en las estructuras inconscientes de

⁸³ Para tópicos relacionados con los discursos ocultos y públicos, así como con temáticas sobre el poder de los dominados, el arte de la resistencia y la hegemonía, véase Scott, 2004.

⁸⁴ Para una excelente crítica al concepto de *habitus* y a la teoría de la acción de Bourdieu, véase Alexander, 2001.

los agentes, sin posibilidad a la resistencia o a la intencionalidad humana), en donde el *habitus* representa el mediador oxímoron entre el ambiente económico y la acción social, así como a la reducida o nula agencia social que se le atribuye a los agentes en el campo de poder establecido.

Sería interesante sumar reflexiones que nos llevaran a recapacitar sobre las contradicciones, las impugnaciones, las hostilidades, los desdibujamientos, las posibilidades de subversión, los rostros “ocultos” o “visibles”, implícitos y explícitos que conlleva el poder dentro del contexto festivo, y que son inherentes a las capacidades sociales, situadas por debajo y por encima de las máscaras simbólicas y redes de significado que concentran los símbolos rituales y religiosos; interiorizados, interpretados y escenificados por los agentes, por medio de diversos *dramas sociales* o procesos políticos colectivos en tiempos y espacios sagrados y/o profanos.

El poder no sólo se ejerce de manera funcional, vertical y hegemónica; en la práctica existen intersticios sociales en los cuales se llevan a cabo algunos de los procesos descritos con anterioridad, aunque, por motivo acontecimientos y situaciones particulares del contexto, pueden prevalecer algunos sobre otros. La posibilidad merece ser explorada; las herramientas teórico-conceptuales del procesualismo simbólico representan un interesante camino a retomar para el análisis de los rituales, procesiones, peregrinaciones y otros ámbitos de interacción social entre los agentes que conforman el campo de poder. Por otra parte, su serio abordaje podría conducirnos al estudio e interpretación del “sistema de significaciones” que representan los símbolos religiosos, situación que fortalecería al terreno de trabajo de la antropología de la religión.

CONCLUSIONES

Como parte del desarrollo de esta investigación fue posible conducir una caracterización teórica y etnográfica de la jerarquía cívico-religiosa. Indagar acerca de su origen, rasgos, funciones y procesos de transformación, fue una tarea fundamental en nuestro trabajo, pues con base en ella nos fue dable entender que el sistema de cargos no constituye una institución de orden generalizable, rígida, estática, exclusiva de contextos rurales, cuya existencia se halle destinada a formar parte de los anales antropológicos, como un “vestigio” o “remanencia” de los pueblos mesoamericanos.

Asimismo, en esta investigación presenté una propuesta de sistematización de la bibliografía que abarca las tendencias de investigación más significativas, que de alguna u otra forma, han dado cuenta de las dinámicas de flexibilización, modificación o transnacionalización, que las instituciones políticas y religiosas de ciertas comunidades han experimentando como efecto de las pautas migratorias internas e internacionales.

El primer cuerpo de investigaciones, nos ayudó a comprender que los dispositivos cívico-políticos de las comunidades migrantes, han estado bajo un constante proceso de cambio y reelaboración, su gran capacidad adaptativa les ha permitido sortear –en la mayoría de los casos– los diversos retos y dilemas que ha traído consigo la migración (interna y transnacional) y otros fenómenos que emanan de la movilidad espacial, o bien de las prácticas transnacionales de sus hijos ausentes.

En este sentido, las prácticas transnacionales que los migrantes llevan a cabo por encima de las fronteras, son una muestra de que sus instituciones “tradicionales”, no son supervivencias de un pasado (indígena o mestizo) que estén determinadas a desaparecer.

Por el contrario, frente a la migración y sus efectos, los migrantes y no migrantes han logrado desarrollar un sofisticado mecanismo de gobernanza transnacional y otras acciones, que les permiten adecuar y reconfigurar sus estructuras políticas, las relaciones comunitarias, la membresía, la ciudadanía, la pertenencia al terruño y otras dimensiones importantes que forman parte de su vida por encima de las fronteras.

Mirado en su totalidad, las pautas de migración interna y transnacional, han trastocado en diversos niveles y sentidos a ciertas comunidades rurales mexicanas, así como a las instituciones que las conforman. En algunos casos, modificando la constitución de las listas de cargos, las formas de selección de los cargueros, los tiempos de duración de los oficios, el orden ascendente y rotativo del sistema de escalafón, así como los rangos de edad. En otros más, reestructurando el centro del poder de la comunidad, las formas de negociar la ciudadanía política y social de hombres y mujeres, el ejercicio del poder, las normas y reglas comunitarias de membresía, las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, la agenda de derechos y de participación política. Lo cual en gran medida, ha conducido a la transnacionalización de sus dispositivos cívico-políticos.

Casi en los mismos términos, la revisión del segundo cuerpo de trabajos fue de vital para distinguir un conjunto de transformaciones que se han presentado dentro del aparato ritual de algunas localidades con experiencia migratoria. A partir de este material, nos fue dable observar que los sistemas de cargos religiosos de ciertas geografías, están actualmente transitando por un persistente proceso de reconfiguración, flexibilización, adaptación y transnacionalización. Lo cual comprende desde la conformación de una serie de comités migrantes, que se han convertido en extensiones del sistema de cargos, hasta la reformulación de los mecanismos de selección de los cargueros; los tiempos de duración de

los oficios, o bien los rangos de edad para ocupar los mismos; los dispositivos de patrocinio del gasto ritual y espacios festivos; las dinámicas de organización de las jerarquías rituales; los criterios tradicionales de obtención de prestigio; el orden ascendente, rotativo y generacional del sistema; la innecesaria relación o dependencia con la Iglesia Católica; la desaparición de ciertas mayordomías; así como la creación de novedosas celebraciones en las cuales los migrantes desempeñan roles de suma importancia.

En este sentido, nuestro estudio de caso constató que el sistema de cargos religioso es una institución flexible, autónoma, maleable y adaptable a los procesos migratorios que desde los años veinte ha experimentado el municipio. El cual no sólo ha garantizado la reproducción del sistema de creencias y las lógicas propias de la localidad más allá de los márgenes territoriales de la cabecera municipal, sino también coadyuvado a la revitalización de las tradiciones religiosas del terruño; fomentado las relaciones y vínculos entre los migrantes y no migrantes; así como generado una nueva cartografía en la cual sus hijos ausentes tienen la posibilidad de obtener reconocimiento social y negociar su pertenencia comunitaria.

Ante la alta movilidad espacial, los migrantes y no migrantes han tenido que reconfigurar muchos de los dispositivos de su organización comunitaria para el ceremonial, entre ellos, las formas de participación, los mecanismos de selección de los cargueros, el estatus civil y los rangos de edad establecidos, las dinámicas de las festividades, los roles y posiciones jerárquicas dentro de los rituales, el centro del poder de la comunidad, las maneras de negociar la ciudadanía y la pertenencia al terruño, las normas y reglas comunitarias de la membresía, las fronteras geográficas y simbólicas de la comunidad, así

como los medios de reinserción dentro del sistema de cargos o los espacios religiosos de su comunidad.

Dichas transformaciones han alentado la construcción de un puente simbólico entre quienes permanecen en la comunidad de origen y los que radican fuera de ella. En efecto, las prácticas religiosas y las expresiones de la religiosidad “popular” de los sujetos son un medio por el cual los migrantes y no-migrantes logran conectarse a distintos espacios físicos y lugares simbólicos allende de la cabecera municipal.

En un primer escenario, los migrantes usan a las instituciones religiosas para mantener conexiones y lazos con su terruño. En el segundo, los individuos forman parte de distintas organizaciones religiosas de paisanos que los vinculan local y translocalmente con otros miembros e instituciones de su comunidad.

Por si fuera poco, la participación de los migrantes en la dimensión religiosa de su terruño, ha generado una serie de disputas entre los “que se quedan y los que se van” por las principales posiciones dentro de los espacios festivos y el aparato ritual de su comunidad (por ejemplo, la festividad del Señor del Calvario). De hecho, las prácticas religiosas de los comités migrantes y otros creyentes en movimiento, han propiciado el surgimiento de nuevos centros del poder religioso, así como la expansión del sistema de cargos religioso hacia otros espacios geográficos y simbólicos, tales como la ciudad de Puebla, El Distrito Federal, Veracruz y Estados Unidos.

Dichas dinámicas han jugado un papel preponderante para la reconfiguración del aparato religioso de la comunidad, el cual ha sido transnacionalizado y translocalizado a partir de las prácticas religiosas de los migrantes y sus dispositivos de organización y participación (individual y colectiva) en los espacios e instituciones del terruño.

Por otro lado, nuestro estudio de caso revela que frente a la alta movilidad espacial y las prácticas religiosas de los migrantes, el sistema de cargos ha experimentado una serie de variaciones. Salta a la vista que, entre los cambios registrados distinguimos la flexibilización del sistema moral de prescripciones para elegir a los responsables de las jerarquías; la adecuación de las listas de los cargos; la transformación del orden ascendente, generacional y rotativo del sistema de cargos; la reestructuración de las formas de patrocinio del gasto ritual, las celebraciones de los santos y las obras públicas a realizar en favor de los templos y deidades; la transformación de los métodos de nombramiento de las autoridades rituales; la adaptación del ejercicio de los oficios; la necesaria afiliación a las instituciones religiosas; el preciso establecimiento de vínculos con la Iglesia Católica; o bien el surgimiento de nuevos centros del poder religioso y campos sociales (nacionales y transnacionales), cuyo control es disputado por los distintos comités de migrantes, las instituciones religiosas y otros mixtecos poblanos.

A decir verdad, el conjunto de estas transformaciones, han propiciado no sólo la flexibilización del sistema de cargos, sino también su reestructuración y transnacionalización. En este sentido, coincidimos con Barabas al señalar que “la migración, con todo y lo traumático que supone el cruce de fronteras y el desarraigo del mundo de la socialización [religiosa], ha sido internalizada por las comunidades”, en donde “éstas, reelaboran y refuncionalizan sus instituciones y sistemas normativos para incorporarla” (2006:129). O bien con la apreciación de D’Aubeterre (2005), con respecto a que la reconfiguración del sistema de cargos religioso y los mecanismos para allegarse de los recursos que demanda el gasto ritual y ciertos proyectos comunitarios, está relacionada

con su transnacionalización. Aunque también para la autora se puede interpretar como una manifestación del mismo proceso.

En el caso que nos atañe, este proceso de transnacionalización halla sustento en las pautas de movilidad espacial de sus miembros y el desarrollo de una serie de prácticas religiosas, que aunque son efectuadas dentro del aparato ritual de su comunidad, su organización ha sido delineada más allá de su comunidad de origen. Lo más relevante para la cuestión, sin embargo, es que estas acciones han permitido su incorporación al sistema de cargos y, por ende, la posibilidad de negociar permanente tanto su pertenencia al terruño, como algunos derechos comunitarios que habían sido constreñidos por su condición migratoria. Aún más, las prácticas religiosas de los migrantes dentro y fuera de la dimensión religiosa de la cabecera municipal, han funcionado por un lado, como mecanismos de conservación del sistema de cargos, pero también como motores del cambio y la transformación del aparato ritual, convirtiéndose en extensiones del sistema de cargos transnacionalizado, refuncionalizando así los dispositivos religiosos.

Otro punto importante a destacar, es que muchos estudiosos de los procesos de la transnacionalidad, advierten que las comunidades transnacionales no existen. Que en realidad lo que observamos son actores transnacionales. La presente investigación ha constatado que es necesario efectuar un tipo particular de investigación (lejos del nacionalismo metodológico), cuyo énfasis en las instituciones comunitarias, prácticas y relaciones sociales, puede ayudarnos a entender las dinámicas de expansión que acontecen entre distintas comunidades con experiencia migratoria. Aún ahí, donde no encontramos un sistema de gobierno sustentado en las prácticas reconocidas por el estado como “usos y

costumbres”, el aparato religioso es un claro ejemplo de la expansión geográfica de la comunidad a través de sus instituciones.

Quizás, este documento también pueda ser visto como una llamada de atención para aquellos estudiosos que se dan a la tarea separar entre “cargos civiles” y “cargos religiosos” durante sus investigaciones, dejando de lado el estudio de lo religioso cuando abordan la dimensión cívico-política. En este sentido, esta investigación desvela cómo el ámbito de lo religioso tiene una dimensión política muy importante, la cual demuestra que la organización política de la comunidad puede darse en otros ámbitos comunitarios, distintos a los que incumbe a la ciudadanía política de la población y su vínculo con las autoridades civiles. ¿No será que precisamente conviven “dos sistemas políticos” uno formal territorializado y otro informal “desterritorializado”?

Si así fuera, sería una propuesta muy importante para los estudiosos de la relación sistemas de cargos-migración, pues algunas de las críticas que han recibido varias elaboraciones que se conducen en el Departamento de Antropología de la UAM-I, es que otras regiones del país que no tienen sistemas de cargos civiles, no son comunidades transnacionales, pues se les percibe como una especificidad de aquellas poblaciones indígenas que mantienen sus sistemas de cargos, o bien como una especificidad de las comunidades oaxaqueñas donde se reconoce (e indirectamente se ha impulsado) la transnacionalización de un sistema que es visto como un “remanente del pasado”, refuncionalizado en la etapa de la vida económica transnacional de la comunidad.

Por si fuera poco, la misma manera en que la vida religiosa de una comunidad transnacional constituye un espacio en donde se desdobra también la vida política de la comunidad, así también puede decirse que la vida política de la comunidad es un espacio en

el que se “desdoblan” elementos de la vida religiosa. Luego entonces, el estudio de los cargos civiles también debe recuperar el estudio de la dimensión religiosa de éstos.

A la postre, es preciso reconocer que si bien logramos abrazar a la perspectiva de los campos sociales para delinear la red de relaciones diferenciadas que los petlalcinguenses han creado debido a la migración, sus procesos organizativos y prácticas religiosas, sólo alcanzamos a explorar en uno de los campos más importantes que se ha construido dentro de la comunidad transnacional: la festividad del Señor del Calvario. Por lo cual una de las tareas que está pendiente por continuar, es la de esbozar y analizar aquellos otros campos sociales y prácticas religiosas que los comités migrantes han conformado fuera de su terruño, y cómo estos campos sociales sirven entre muchas cosas para delinear una nueva cartografía sagrada de la pertenencia y la membresía.

Pese a los caminos que aún nos faltan por recorrer, consideramos que nuestra propuesta de mirar a las redes de relaciones sociales de los migrantes como un campo social o de poder, es una potente herramienta para explorar no sólo en los ámbitos religiosos de las comunidades migrantes, sino en todos aquellos ámbitos y relaciones que yacen entre quienes migran y quienes se quedan. Además, esta perspectiva nos permite visualizar y explicar cómo se estructura el poder, los procesos de dominación, exclusión, inclusión y violencia simbólica que se dan entre los distintos agentes sociales, es decir, en toda la gama de relaciones sociales diferenciadas que se entretajan en el marco de la movilidad espacial. Finalmente, los instrumentos multilocales que aquí construimos, son un sugestivo derrotero *a retomar para aquellos interesados en superar al nacionalismo metodológico y profundizar en aquellas dinámicas religiosas que suelen traspasar los ámbitos locales, nacionales y transnacionales.*

BIBLIOGRAFIA

Acosta Zamora, Elvia y Elisa Garzón Balbuena (coords.)

2007 *Inventario de los Archivos Parroquiales de Santa María de los Reyes, Huatlatlauca; Santiago Apóstol, Petlalcingo; San Juan evangelista, Zacapala; Puebla*, Apoyo al Desarrollo de Archivos y Bibliotecas de México (ADABI), A.C., México.

Aguirre Beltrán, Gonzalo

1973 *Regiones del refugio. El desarrollo de la comunidad y el proceso dominical en MestizoAmérica*, Universidad Veracruzana/Instituto Nacional Indigenista/Gobierno del Estado de Veracruz/Fondo de Cultura Económica, Obra Antropológica IX, Fondo de Cultura Económica, México, 1ª ed.

1983 *Formas de gobierno Indígena*, Instituto Nacional Indigenista, México.

Alexander, Jeffrey

2001 “La subjetivación de la fuerza objetiva: el habitus”, en *Iztapalapa*, año 21, núm, 50, enero-junio, México, pp. 53-72.

Barabas, Alicia M.

2006 “Los retos actuales para las tradiciones indígenas. Procesos de transformación y reelaboración en Oaxaca”, en *Alteridades*, año 16, núm. 32, Julio-diciembre, pp. 113-131.

Basch, L., N. Glick Schiller y C. Szanton Blanc, (eds.)

1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and Deterritorialized Nation-States*, Ginebra.

Besserer, Federico

2002 *Contesting Community*, PhD. Dissertation, Stanford University.

2004 *Topografías transnacionales. Hacia una geografía de la vida transnacional*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdés, México.

Besserer, Federico y Michael Kearney

2002 “Oaxacan municipal governance in transnational context”, Prepared for Conference: *Indígenas Mexicanos en Estados Unidos. Construyendo Puentes entre Investigadores y Líderes Comunitarios*, Santa Cruz, California, 11-13 de Octubre.

Beyer, Peter

1994 *Religion and globalization*, London: Sage.

1998 “The modern emergence of religions and a global social system for religion”, en *International Sociology* 13: 15 1-72.

Bourdieu, Pierre.

2005 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 4ª ed.

2002 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 3ª ed.

1991 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.

1990 *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant

1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, París.

Cámara Barbechano, Fernando

1996 “Organización religiosa y política en Mesoamérica”, en Leif Korsbaek (comp.) *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 113-159.

Cancian, Frank

1976 *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema religioso de cargos en Zinacantan, México*, Instituto Nacional Indigenista/Secretaría de Educación Pública, México.

1996 “Organizaciones políticas y religiosas”, en Leif Korsbaek, *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 193-226.

Carrasco, Pedro

1985 “La jerarquía cívicoreligiosa en las comunidades de Mesoamérica: Antecedentes precolombinos y desarrollo colonial”, en José Llobera (comp.) *Antropología Política*, Anagrama, Barcelona, pp. 323-340.

1990 “Sobre el origen histórico de la jerarquía político-ceremonial de las comunidades indígenas”, en Modesto Suárez (coord.), *Historia, Antropología y política. Homenaje a Ángel Palerm*, vol. I, Universidad Iberoamericana/Alianza Editorial Mexicana, México, pp. 306-326.

Castillera, Aída; Gabriela Cervera; Carlos García Mora e Hilario Topete

2003 “La comunidad y el costumbre en la región Purépecha”, en Saúl Millán y Julieta Valle (coords.), *La comunidad sin límites. Estructura y organización comunitaria en las regiones indígenas de México*, Volumen III, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México, pp.17-112.

Castro Neira, A. Yerko

2004 *Legalidad y poder en la comunidad transnacional*, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

2005 “Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos”, en *Política y Cultura*, México, n.23, pp. 181-194, documento electrónico, http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0188-77422005000100011&lng=es&nrm=iso, [Consultado el 18 julio de 2010].

2006 “La mayoría invisible. Ciudadanía y crisis en la migración indígena”, en *Alteridades*, año 16, núm. 31, enero-junio, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp. 61-72.

2009 *En la orilla de la justicia. Migración y justicia en los márgenes del Estado*, Colección Estudios Transnacionales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Juan Pablos Editor, México.

Chance, Jhon K. y William B. Taylor

2003 “Cofradías y cargos: Una perspectiva histórica de la jerarquía cívico-religiosa Mesoamericana”, en William B. Taylor. *Entre el proceso global y el conocimiento local. Ensayos sobre el estado y la cultura en el México del siglo XVIII*, Biblioteca de Signos, núm. 24, UAM-I/CONACYT/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 209-258.

Consejo Nacional de Población

2005 “Grado de marginación por municipio”, en *CONAPO*, documento electrónico, http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/margina2005/anexoB/mapas/b_2106.pdf, [consultado el 2 de enero de 2012].

2002 “Índice de Intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000”, en *CONAPO*, documento electrónico, 1^a ed. diciembre, <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migra4.htm>, [consultado el 12 mayo de 2007].

Cornelius, Wayne A.; David Fitzgerald, Jorge Hernández-Díaz y Scott Borger (eds.)

2009 *Migration from the Mexican Mixteca. A transnational community in Oaxaca y California*, Center for Comparative Immigration Studies/Universidad de California, San Diego.

Davie, Grace

2001 “Global Civil Religion: A European Perspective”, en *Sociology of Religion*, vol. 62, núm. 4, Special Issue: Religion and Globalization at the Turn of the Millennium. (invierno), pp. 455-473.

D'Aubeterre, María Eugenia,

2005 “San Miguel Arcángel, un santo andariego. Trabajo ceremonial en una comunidad de transmigrantes del Estado de Puebla”, en *Relaciones*, vol. XXVI, núm. 103, (verano), pp. 18-50.

DeWalt, Billy R.

- 1996 “Cambios en los sistemas de cargos de Mesoamérica”, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 249-269.

Dow, James

- 1990 *Santos y supervivencias*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, México.

Durand, Jorge

- 2003 “El Talibán Americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. Devoción mariana en un contexto protestante”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdí (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, México, pp. 165-177.

Durand, Jorge y Douglas S. Massey.

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

Enríquez, Rocío

- 2000 “Redes sociales y pobreza: mitos y realidades”, en *La ventana, Revista de Estudios de Género*, núm. 11, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 36-72.

Espinosa, Víctor M.

- 1997 “Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el Día del Emigrante y el retorno del purgatorio”, en el *XX Congreso Internacional Latin American Studies Association*, Guadalajara, 17-19 de abril, pp. 1-35.

Faist, Tomas

- 1995 *A preliminary Analysis of Political-Institutional Aspects of International Migration*, Bremer: Zes-Arbeitspapier.

Falla, S.J. Ricardo

1969 "Análisis horizontal del sistema de cargos", en *América Indígena*, vol. XXIX, núm. 4, México, III.

Garma Navarro, Carlos

2004 *Buscando el espíritu. Pentecostalismo en Iztapalapa y la ciudad de México*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Plaza y Valdés, México.

Gil Martínez de Escobar, Rocío

2006 *Fronteras de pertenencia. Hacia la construcción y el desarrollo comunitario transnacional de Santa María Tindú, Oaxaca*, Casa Juan Pablos/Fundación Rockefeller/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, Colección Estudios Transnacionales, México.

Gledhill, John.

2000 *El poder y sus disfraces*, Bellaterra, Barcelona.

Glick Schiller, Nina y Georges E. Fouron

2001 *Georges Woke Up Laughing. Long-Distance Nationalism And The Search For Home*, Duke University Press, Durham/London.

Glick Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc

1992 "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration", en N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, Nueva York, pp. 1-24.

1995 "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", en *Anthropological Quarterly*, vol. 68:1, pp. 48-63.

Glick Schiller, Nina y Andreas Wimmer

- 2003 "Methodological Nationalism, the Social Sciences and the Study of Migration: An Essay in Historical Epistemology," en *International Migration Review*, 37(3):576-610.

Goldring, Luin

- 2002 "The Mexican State and Transmigrant Organizations: Negotiating the Boundaries of Membership and Participation," en *Latin American Research Review*, 37(3):55-99.
- 1999 "Power and Status in Transnational Social Spaces", en Ludger Pries (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Research in Ethnic Relation Series, Ashgate Publishing Ltd., Inglaterra, pp. 162-186.
- 1997 "Difuminando fronteras: Construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías G. y Fernando Herrera L. (coords.), *Migración Laboral Internacional*, Colección Pensamiento Económico, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Dirección General de Fomento Editorial, México, pp. 55-105.
- 1996 "Gendered Memory: Reconstruction of the Village by Mexican Transnational Migrants", en M. DuPuis y P. Vandergeest (eds.), *Creating the Countryside*, Temple University Press, Philadelphia, pp. 303-329.
- 1992 "La migración México-EUA y la transnacionalización del espacio político y social: perspectivas desde el México Rural", en *Estudios Sociológicos X* (29), Universidad Autónoma de México, México, pp. 315-340.

González Gutiérrez, Carlos

- 1993 "La diáspora mexicana en California: límites y posibilidades del gobierno mexicano", en Abraham F. Lowenthal y Katrina Burgess (comp.), *La conexión México- California*, Siglo XXI, México, pp. 265-281.

González, O. Felipe.

- 2005 "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México", en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 12, mayo-agosto, 11-28 pp.

Goody, Jack

1999 “Reliquias y la contradicción cognitiva de los restos mortales y de los deseos de inmortalidad”, en *Representaciones y contradicciones. La ambivalencia hacia las imágenes, el teatro, la ficción, las reliquias y la sexualidad*, Paidós, Barcelona, pp. 91-114.

Greenberg, James

1987 *Religión y economía entre los chatinos*, Instituto Nacional Indigenista, Serie Antropología Social: 77, México.

Guarnizo, Luis Eduardo; Alejandro Portes y William Haller

2003 “Assimilation and Transnationalism: Determinants of Transnational Political Action among Contemporary Migrants”, en *American Journal of Sociology*, vol. 108, núm. 6, Mayo, pp. 1211–48.

Harris, Marvin

1973 *Raza y trabajo en América. El desarrollo histórico en función de la explotación de la mano de obra*, Ediciones Siglo Veinte, Buenos Aires.

Hermitte, Ma. Esther

1970 *Poder sobrenatural y control social*, Instituto Indigenista Interamericano, México.

Hernandez-Díaz, Jorge (coord.)

2007 *Ciudadanías diferenciadas en un estado multicultural: los usos y costumbres de Oaxaca*, Siglo XXI, México.

Hirai, Shinji

2008 “La Virgen de la Asunción viaja a California: Los migrantes mexicanos y la construcción de circuitos simbólicos y emociones transnacionales”, en *e-misférica*, revista online bi-anual del Instituto Hemisférico de Performance y Política,

documento electrónico, http://hemi.nyu.edu/journal/4.2/esp/es51_pg_hirai.html, [consultado el 15 de enero de 2009], pp. 1-32.

Instituto Nacional de Estadística Geografía e Informática (INEGI)

2010 *Censo de Población y Vivienda*, INEGI, México.

2009 *Prontuario de información geográfica municipal de los Estados Unidos Mexicanos*, INEGI, México.

Kearney, Michel

1991 "Borders and Boundaries of State and Self at the End of an Empire", en *Journal of Historical Sociology*, 4(1): 52-74.

Kottak, Phillip Conrad

2006 "Apéndice. Breve historia de las principales teorías antropológicas", en *Antropología Cultural*, McGraw-Hill, Madrid, 11ª ed., pp. 341-350.

Korsbaek, Leif

1996 *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Knauer, Lisa Maya

2003 "Remesas multi-direccionales y etnografía viajera", en *Sociedade e Cultura*, vol. 6, núm. 1, enero-junio, pp. 13-24.

Leal Sorcia, Olivia

2005 "Viejas y nuevas formas de recreación en la mayordomía de Santa Catarina Acolman", en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, María Manuela Sepúlveda Garza (eds), *La organización social y el ceremonial*, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, PROMEP-SEP/MC Editores, México, 1ª ed., pp. 35-57.

Levitt, Peggy

- 2001a "Betw een God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion", en The Workshop on "*Transnational Migration: Comparative Perspectives*", 30 junio-1Julio, Princeton University, pp. 1-31.
- 2001b "Transnational migration: taking stock and future directions", en *Global Networks* vol.1, núm. 3, pp. 195-216.
- 2002a "You know, Abraham was really the first immigrant:" Religion and Transnational Migration", en *Forthcoming in International Migration Review*, Final Draft August 6, pp.1-33.
- 2002b "Redefining the Boundaries of Belonging: Thoughts on Transnational Religious and Political Life", en *The Center for Comparative Immigration Studies*, Working Paper núm., 48, marzo, University of California-San Diego La Jolla, California, pp. 1-59 .
- 2006 "Following the Migrants: Religious Pluralism in Transnational Perspective", en Nancy Ammerman (ed.), *Forthcoming in Religion in Modern Lives*, Oxford University Press, pp.1-41.
- 2007a "Rezar por encima de las fronteras: cómo los inmigrantes están cambiando el panorama religioso", en *Migración y Desarrollo*, primer semestre, Red Internacional de Migración y Desarrollo, México, pp. 66-88.
- 2007b *God needs no passport. Immigrants and the changing American religious landscape*, The New Press, Nueva York.

Levitt, Peggy y Nina Glick Schiller

- 2006 "Perspectivas internacionales sobre la migración", en Alejandro Portes y Josh Dewind (coords.) *Repensando las migraciones. Nuevas perspectivas teóricas y empíricas*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa/Secretaría de Gobernación/Instituto Nacional de Migración/Centro de Estudios Migratorios, México, pp.191-229.
- 2004 "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", en *International Migration Review* 38(3): 1002-1039.

Levitt, Peggy y Sanjeev Khagram (eds.)

2008 “Constructing Transnational Studies”, en *The Transnational Studies Reader. Intersections and Innovations*, Routledge, Taylor and Francis Group, Nueva York y Londres, pp. 1-18.

López, Ángel, Gustavo y Thoric Nils Cederström.

1991 “Moradores en El Purgatorio: El regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación”, en *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*, Puebla, Instituto Nacional de Antropología e Historia/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, Puebla.

Luciano, A. Reyes.

2005 “Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 12, mayo-agosto, pp. 29-40.

Macías Gamboa Saúl y Fernando Herrera

1997 *Migración laboral internacional*, Colección Pensamiento económico, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Marcus, George E.

2001 “Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal”, en *Alteridades*, año 11, núm. 22, julio-diciembre, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp.111-127.

Martínez Gómez, Luis Jesús

2007 *De la tradicional jerarquía cívico-religiosa a la transnacionalización de sus instituciones. El caso de la comunidad de Petlalcingo, Puebla*, Tesina de Maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

- 2006 “Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder. Dos esbozos teóricos para su análisis”, en *Alteridades*, año 16, núm. 32, julio-diciembre, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp. 135-152.
- 2010 “Sistemas de cargo translocales y prácticas religiosas transnacionales. El caso de la comunidad de Petlalcingo, Puebla”, en Alex Munguía Salazar Alex y Gustavo López Ángel (coords.) *Migración, Derechos Humanos, Religión y Política*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Montiel Soriano Editores, México, pp. 81-116.

Martínez Gómez, Luis J. y Gustavo López.

- 1999 *Fiestas patronales en la mixteca: migrantes y mayordomías*, ponencia presentada en The 4th International Congress of the Americas. “The Americas in Transition: The Challenges of the New Millennium”, 29 de septiembre-2 de octubre, Cholula.

Massey, Douglas S; Rafael Alarcón; Jorge Durand y Humberto González.

- 1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza, Editorial, México.

Mayorga, S. Leticia.

- 2005 “Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, pp. 63-93.

Medina, Andrés

- 1995 “Los sistemas de cargo en la Cuenca de México: una primera aproximación a su trasfondo histórico”, en *Alteridades*, año 5, núm. 9, Departamento de Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp. 7-23.
- 1996 “Prólogo”, en Leif Korsbaek *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 7-29.

Millán, Saúl

- 2005 “Los cargos en el sistema”, en Hilario Topete Lara, Leif Korsbaek, María Manuela Sepúlveda Garza (eds). *La organización social y el ceremonial*, Cuerpo Académico Sistemas Normativos y de Representación Simbólica, Conflicto y Poder de la Escuela Nacional de Antropología e Historia, PROMEP-SEP/MC Editores, 1ª ed., México, pp. 217-238.

Moreno, Isidoro

- 1985 *Cofradías y hermandades andaluzas. Estructura, simbolismo e identidad*, Biblioteca de la Cultura Andaluza, Editoriales Andaluzas Unidas, Sevilla.

Mummert Gail

- 1999 “Juntos o despartados”: Migración transnacional y la fundación del hogar”, en Gail Mummert (ed.), *Fronteras Fragmentadas*, El Colegio de Michoacán/Centro de Investigación y Desarrollo del Estado de Michoacán, México, pp. 451-473.

Nash, Manning

- 1996 “Las relaciones políticas en Guatemala”, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 161-173.

Nava Tablada, Martha Elena

- 2000 *Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la Mixteca Poblana. Estudio de Caso: Petlalcingo, Puebla*, Tesis Doctoral en Sociología, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, México.

Nava Tablada, Martha Elena y Marco Antonio Oropeza Rosas.

- 1999 *Petalcingo, una región campesina semiárida. Situación actual y perspectivas*, Universidad Autónoma de Chapingo, FOSIZA/CONACYT, México.

Nava Tablada, Martha Elena y María Gloria Marroni

2003 “El impacto de la migración en la actividad agropecuaria de Petlalcingo, Puebla, en *Agrociencia*, vol. 37, núm. 6, noviembre-diciembre, pp. 657-664.

Odgers Ortíz, Olga

2009 “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión”, en Olga Odgers Ortíz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.), *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, México, pp. 13-29.

2008 “Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 3, enero-junio, pp. 5-26.

2006 “Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos”, en *Economía, Sociedad y Territorio*, vol. VI, núm. 22, pp. 399-430.

2002 “La práctica religiosa entre los mexicanos residentes en el condado de San Diego”, en María Eugenia Anguiano Téllez y Miguel J. Hernández (eds.), *Migración Internacional e identidades cambiantes y retos disciplinarios*, Colegio de Michoacán/Colegio de la Frontera Norte, México, pp. 205-228.

Odgers, Olga y Carolina Rivera

2007 “Movilidad y adscripciones religiosas”, en *Atlas de la diversidad religiosa en México*, Renée de la Torre y Cristina Gutiérrez Zúñiga (coords.), Colegio de la Frontera Norte/Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social/El Colegio de Michoacán, Secretaría de Gobernación/Universidad de Quintana Roo, México, pp. 227-245.

Oliver Ruvalcaba, Daniela

2005 “Exclusión y bienestar en una comunidad transnacional. El caso del acceso a la salud”, *Proyecto de Tesis de Licenciatura en Antropología Social*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Padilla Pineda, Mario

2000 *Ciclo festivo y orden ceremonial. El sistema de cargos religioso en San Pedro Ocumicho*, El Colegio de Michoacán, México.

Portal Ariosa, María Ana

1997 *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México, D.F.*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Culturas Populares de México/Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

1994 “Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas”, en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México, pp.141-153.

Portes, Alejandro

2005 “Convergencias teóricas y evidencias empíricas en el estudio del transnacionalismo de los inmigrantes”, en *Migración y Desarrollo*, primer semestre, núm. 4, Red Internacional de Migración y Desarrollo, Latinoamericanistas, México, pp. 2-19.

1997 “Immigration theory for a new century: some problems and opportunities”, en *International Migration Review*, vol. 31, núm. 4, pp. 799-825.

Price, Barbara J.

1974 “The burden of the cargo: ethnographic models and archaeological inference”, en Hammond, N. (ed.), *Mesoamerican Archaeology –New Approaches*, University of Texas Press, Austin, pp. 455-465.

Pries, Ludger

1999 “New Migration in Transnational Spaces”, en Ludger Pries (ed.), *Migration and Transnational Social Spaces*, Research in Ethnic Relation Series, Ashgate Publishing Ltd., Inglaterra, pp. 1-35.

1997 “Migración laboral Internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico”, en Saúl Macías y Fernando Herrera (coords.), *Migración Laboral Internacional*, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-53.

Ramírez Bravo, Isabel

1995 *Mayordomías en la Mixteca Baja Poblana: el caso de Petlalcingo, Puebla*, tesis de licenciatura en Antropología Social, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Ramírez Sánchez, Saúl

2006 “Los cargos comunitarios y la transpertenencia de los migrantes mixes de Oaxaca en Estados Unidos”, en *Migraciones Internacionales*, enero-junio, año/vol. 3, núm. 3, Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, pp. 31-53.

Riesebrodt, Martin

2003 “Religion in global perspective”, en Mark Juergensmeyer (ed.), *Global Religion. An introduction*, Oxford University Press, Estados Unidos, pp. 95-109.

Rivera Sánchez, Liliana

2008 “Translocalidad y establecimiento: lugares y espacios en la vida migrante”, en Daniel Hiernaux y Margarita Zárate (eds.) *Espacios y transnacionalismo*, Colección Estudios Transnacionales, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa/Casa Juan Pablos, México, pp. 195-233.

2006 “Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4(11), julio-diciembre, pp. 35-59.

2005 “Religious institutions, actors and practices: the construction of transnational migrant organizations and public spaces between Mexico and the United States”, en Background paper to be presented at the *Seminar Mexican Migrant Civic and Political Participation*. To be held at the Woodrow Wilson International Center for Scholars, Washington D.C., 4-5 de noviembre, pp. 1-29.

2003 “Transformaciones comunitarias y remesas socio-culturales de los migrantes mixtecos poblanos”, en *First International Colloquium on Migration and Development. Transnationalism and New Perspectives on Integration*, 23-25 de octubre, Zacatecas, documento electrónico, <http://meme.phpwebhosting.com/~migracion/modules/ponencias/3.doc>, [Consultado el 21 de agosto de 2008], pp. 1-19.

Rodríguez, Daniel

2011 “Agradeciendo los favores a la Patrona. Procesos colectivos y uso de remesas en una comunidad poblana de migrantes”, en Oscar Calderón, Luis Jesús Martínez y Gustavo López (coords.), *Mirada Antropológica, Dossier Migración Internacional y Estudios Transnacionales*, Revista del Cuerpo Académico del Colegio de Antropología Social, Facultad de Filosofía y Letras, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Nueva Época, núm. 10, pp. 7-22.

Rouse, Roger

1991 “*Mexican migration and the Social Space of Postmodernism*”, en *Diaspora*, vol. 1, primavera, pp. 8-23.

1989 *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Ph.D. Dissertation, Stanford University.

1987 *Migration and the Politics of Family Life: Divergent Projects and Rhetorical Strategies in a Mexican Transnational Migrant Community*, Manuscript, La Jolla, Center for U.S.-Mexican Studies, U.C., San Diego.

Rudolph, Susana Hoeber y James Piscatori (eds.)

1997 *Transnational religion and Fading States*, Westview Press, Estados Unidos.

Sandoval, Forero Eduardo Andrés; Hilario Topete Lara y Leif Korsbaek (eds.)

2002 *Cargos, fiestas, comunidades*, Universidad Autónoma del Estado de México, México.

Scott, James C.

2004 *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 1ª reimpresión.

Sepúlveda y H., María Teresa

1976 *Los cargos religiosos en la Región del Lago de Pátzcuaro*, Instituto Nacional de Antropología e Historia, México.

Siverts, Henning

1960 "Political Organization in a Tzeltal Community in Chiapas, México", en *Alpha Kappa Deltan*, vol. XXX, no.1, pp. 14-28.

Smith, Michael Peter y Luis Eduardo Guarnizo, (eds.)

1998 *Transnationalism from Below*, New Brunswick, N.J., Transaction Publishers.

Smith, Robert Courtney.

2006 *México en Nueva York. Vidas transnacionales de los mexicanos entre Puebla y Nueva York*, Miguel Ángel Porrúa/Cámara de Diputados/Universidad Autónoma de Zacatecas, México.

Smith, Waldemar R.

1981 *El sistema de fiestas y el cambio socio-económico*, Fondo de Cultura Económica, México.

Sutton, Constance/Chaney, Elsa

1992 "Migration and West Indian racial and Ethnic Consciousness", en Constance Sutton y Elsa Chaney (eds.), *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, Center for Migration Studies, Nueva York [1975].

Tax, Sol

1996 “Los municipios del Altiplano Mesooccidental de Guatemala”, en Leif Korsbaek (comp.), *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México, pp. 87-112.

Topete, L. Hilario

2005 “Variaciones del sistema de cargo y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha”, en *Cuicuilco*, Nueva Época, vol. 12, mayo-agosto, pp. 95-129.

Van Dijk, Rijk

1997 “From Camp to Encompassment: Discourses of Transsubjectivity in the Ghanaian Pentecostal Diaspora”, en *Journal of Religion in Africa*, 27(2): 135-159.

Velasco Ortiz, M. Laura.

1998 “Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos”, en *Región y Sociedad*, vol. IX, núm. 15, pp. 105-130.

Vertovec, Steven

2010 “Religious transformation”, en *Transnationalism*, Routledge, Taylor & Francis Group, Nueva York, pp. 129-155.

2001 “Religion and Diaspora”, en Paper presented at the conference on “*New Ladscapes of Religion in the West*”, School of Geography and the Environment, University of Oxford, 27-29 septiembre.

Wasserstrom, Robert

1989 *Clase y sociedad en el centro de Chiapas*, Fondo de Cultura Económica, México.

Wence Partida, Nancy

2005 “El papel de la educación en la construcción de la ciudadanía transnacional”, *Proyecto de Tesis de Licenciatura en Antropología Social*, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, México.

Wolf, Eric

1981 “Comunidades corporativas cerradas de campesinos en Mesoamérica y Java Central”, en José Ramón Llobera (comp.), *Antropología Económica. Estudios etnográficos*, Anagrama, Barcelona, 1ª ed., pp. 81-98.

1996 “El sistema de cargos en la comunidad mesoamericana”, en Leif Korsbaek (comp.). *Introducción al sistema de cargos* (Antología), Universidad Autónoma del Estado de México, México pp. 175-191.

Zavala Cubillos, Mario T.

1961 “Instituciones políticas y religiosas en Zinacantán”, en *Estudios de Cultura Maya*, vol. 1, pp. 147-158.