



Casa abierta al tiempo

**UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA IZTAPALAPA**

**DIVISION DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES**

**DEPARTAMENTO DE ANTROPOLOGÍA  
LICENCIATURA EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

***“Creyendo y Caminando”:***

***Concepciones Religiosas en Una Red Migrante***

Trabajo terminal

para acreditar las unidades de enseñanza aprendizaje de

*Seminario de Investigación e Investigación de Campo*

y obtener el título de

**LICENCIADO EN ANTROPOLOGÍA SOCIAL**

Presenta:

**Alfredo De Luna Hernández**

Matrícula No. 204332964

Comité de Investigación:

Director: Dr. Carlos Garma Navarro

Asesores: Dr. Pablo Castro Domingo

Mtro. Juan Pérez Quijada

México, DF

Mayo 2009

## Agradecimientos.

A mis papás por infundar en mi la ética que guía mi transitar por la vida, por su apoyo incondicional y verdadero, a mi tía Carmen por ser la mejor tía del mundo. A mis hermanos: Enrique, Memo y Fernando simplemente por aguantarme. A Araceli y a mis sobrinos Diego y Santiago a quienes tanto quiero. Ellos mi familia por dejarme ser como he querido.

A mi banda “fumanchu”, por que fue un placer hacerme antropólogo con ellos. A la “Burra Brava” de Villa Guerrero, por hacer inolvidable mi trabajo de campo.

Un agradecimiento especial al Dr. Pablo Castro Domingo por que con él aprendí lo que es una investigación y por que es responsable en gran medida de este trabajo. A el proyecto *La constitución de territorios migratorios como espacios de articulación de migraciones nacionales e internacionales. Cuatro estudios de caso.* SEP-2003-C02-44249. A cargo de la Dra. Sara María Lara Flores, por darme la oportunidad de participar en el proyecto como becario. Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT) por la beca proporcionada durante el tiempo de investigación.

Al departamento de Antropología Social de la Universidad Autónoma Metropolitana campus Iztapalapa, por su formación académica y el apoyo durante mi estancia en la universidad. Especialmente a Irma Esparza por que sin ella mi vida universitaria estaría llena de memorándums y tramites por realizar, por que su labor no se queda en el deber, sino que llega a la voluntad, gracias infinitas Irmita.

## INDICE.

Introducción.....	4
Capítulo I	
La migración como contexto para estudiar religión.	
• Migración.....	11
• Religión.....	20
Capítulo II	
Etnografía.....	31
Capítulo III	
Una promesa a la Virgen Peregrina.....	48
Capítulo IV	
Magia y brujería en una red migrante.....	63
Conclusiones.....	81
Bibliografía.....	85

## INTRODUCCIÓN

A pesar de que se había convertido en una constante en los estudios antropológicos, el vaticinio de la pérdida de la religiosidad, ésta goza de gran salud dentro de la sociedad mexicana. Es en este tiempo de crisis, donde todo pierde credibilidad: el gobierno, la escuela y la iglesia como institución, la religiosidad en su vertiente popular sorprende con sus manifestaciones multicolores. Millones de personas en la Ciudad de México acuden cada 12 de diciembre al cerro del Tepeyac a venerar a la virgen de Guadalupe, cientos de mexicanos, en su mayoría jóvenes, acuden cada 28 del mes a la iglesia de san Hipólito en la capital del país para venerar a san Judas Tadeo. Cuando el ministerio de la iglesia católica registra una baja en ciertas prácticas como matrimonios, confesiones y confirmaciones; las mandas, promesas y fiestas parecen el eje significativo del catolicismo moderno.

En la actualidad la economía mundial induce la migración, por el aparato de poder que imponen los países más desarrollados a los menos desarrollados. Así la migración se da por procesos internacionales de industrialización y capitalismo en el nuevo orden mundial que impone la dependencia laboral y de consumo a los países del tercer mundo aunado al ideal de vida impuesto por las mismas potencias mundiales. Situación que obliga a millones de personas a migrar de su lugar de origen en busca de satisfactores económicos, laborales y sociales. Sin embargo las personas no migran solas, sino que, llevan consigo parte de sus culturas. El surgimiento de santos protectores de migrantes, el papel de algunas asociaciones religiosas preocupadas por los derechos de los migrantes, así como la centralidad que han adquirido ciertas prácticas religiosas asociadas a la veneración de santos patronos “locales” en las comunidades que han logrado construir vínculos transnacionales, ha evidenciado la necesidad de incluir en los estudios sobre migración al fenómeno religioso.

Si bien, no son pocos los estudios sociales que entrelazan la religión y la migración, si han sido dirigidos hacia ciertos tópicos como el cambio religioso en condiciones de movilidad y el papel de la religiosidad en la reconstrucción de identidades locales en espacios transnacionales. Sin embargo los nuevos flujos emergentes, como la migración

nacional y su articulación con la migración internacional, exige que se deje de pensar en las creencias y prácticas como simples factores de cambio o como instrumentos para la reafirmación de identidades locales. La intensificación de los flujos migratorios, otrora hacia las potencias mundiales y específicamente a ciudades; hoy hacia los centros industrializados, exige un esfuerzo de análisis que deje de lado la percepción tradicional de los creyentes y las creencias como elementos determinados e inamovibles. Frente a una nueva geografía migratoria y dada la importancia de la religiosidad en este terreno, valdría la pena preguntarse por el creyente y las creencias en movimiento.

En mi opinión, mirar hacia las representaciones religiosas en los emergentes flujos migratorios, obliga a tomar muy en cuenta los canales por los que los migrantes se mueven. Por ello el territorio migratorio como categoría de análisis será fundamental, ya que, es este el espacio que agrupa a una cantidad ilimitada de entidades socio-espaciales y que ha conformado los nuevos itinerarios migratorios. Estos territorios son unidos por redes de relaciones que los sujetos en movimiento van tejiendo a través de su biografía migratoria. Dicho territorio es un espacio de tensión, investido de una carga simbólica muy fuerte, portadora de esperanzas, utopías y mitos que se mueven a medida que sus integrantes lo hacen, dependiendo de las posibilidades a su alcance, posibilidades dadas por formas específicas de socialización.

En este trabajo se analizan, las formas de sociabilidad religiosas, ya que tienen correspondencia directa con el fenómeno migratorio, y dadas sus características semióticas se han catalogado como simbólicas. Las formas simbólicas en que se construye la relación cotidiana con el espacio transnacional adquieren gran importancia en la construcción teórica del fenómeno migratorio, y para mostrarlo se analizará el papel de ciertas prácticas religiosas populares.

En un contexto de movilidad causada principalmente por factores estructurales buscaremos los símbolos religiosos, que a la manera de Geertz (1991) se tomarán como vehículos de significación, que tengan correspondencia directa con la migración. Así, la autodefinition, las creencias, las prácticas y el significado que los migrantes dan a lo sagrado, será campo de nuestro interés, es decir, los símbolos expresivos con capacidad de construir sentido a partir de creencias sacralizadas y ordenadas dentro de un fenómeno migratorio en específico: la red migratoria.

Este estudio se centran en la red migratoria que va de Tenosique Tabasco a Villa Guerrero en el sur de Estado de México, que si bien comenzó siendo una red migratoria nacional, en Villa Guerrero se empieza a articular con una internacional que va desde el mismo Villa Guerrero hasta ciudades de Estados Unidos como: Los Ángeles, San Francisco y Chicago, convirtiéndose en una estructura de carácter global, formada por una red migratoria nacional y una internacional. Dentro de este fenómeno transnacional se analizan las prácticas y creencias de un grupo de Tabasqueños que se localizo en el Ejido la Finca, municipio de Villa Guerrero y que conforma una red migratoria la cual comenzó en el año 2000.

Este trabajo tiene la pretensión de mostrar el papel que la religiosidad juega dentro de una red migratoria con los siguientes objetivos:

- Analizar las formas en que la gente migra, así como, los recursos que permiten hacerlo o no.
- Interrogarse, bajo estas condiciones de movilidad, ¿Qué papel juega lo religioso?
- Incursionar en el mundo de los valores y las creencias religiosas, como otorgadoras de sentido.

Bajo este planteamiento, está el interés por descubrir las formas en que la migración se alienta o desanima, formas que son escenificadas dentro de la red migratoria. En los movimientos de población aumenta la diversidad cultural y étnica de la sociedad, quienes llegan poseen un sistema de representación y prácticas vinculadas a lo sagrado que han sido parte de su tradición cultural desde sus lugares de origen y que llegando el momento se encuentran con las representaciones y prácticas de quienes los reciben, y cuyo encuentro puede tener consecuencias directas dentro de las red migratoria en la que el choque sucede. Las formas de sociabilidad analizadas en este trabajo, adquieren formas simbólicas que como tal expresan tanto hostilidades dentro de la red, como situaciones favorables para la misma migración. De esta manera analicé el sentido que los individuos confieren a las prácticas religiosas en un contexto de movilidad, a partir de la teorización de dos prácticas religiosas populares: una promesa a la virgen de Guadalupe y un caso de brujería.

Este trabajo sostiene como hipótesis principal, que las prácticas y creencias religioso-populares son simbólicas, expresivas y por estar referidas a las relaciones sociales son elementos estructurantes de cosmovisiones, actitudes y valores, que están contenidas en un campo social específico: la red migratoria. Red que en sus procesos y relaciones es dinámica y donde se crean condiciones que pueden tanto alentar su crecimiento como crear conflictos de dañen de manera drástica y permanente dicha red; así como mecanismos reguladores de conductas dentro de la misma. Si bien no son lo únicos, los símbolos religiosos desde su lectura hermenéutica develaran dichos procesos. Símbolos que, en este caso, ocupan de código la religión católica popular.

### **Método de Investigación.**

Dadas las particularidades de las redes sociales que se analizan en este trabajo, la unidad de estudio, si bien remite a un acotamiento territorial, en este estudio hace referencia a la red migratoria, ya que es el ámbito donde se concentra el grupo humano, el cual fue tomado como unidad de análisis: los migrantes tabasqueños que se asentaron en el Ejido la Finca municipio de Villa Guerrero a mediados del año 2000. Sin embargo, la totalidad del trabajo de campo se llevo acabo en Villa Guerreo al sur del Estado de México, dada la importancia de este espacio geográfico dentro de la red, ya que, por sus características específicas es el espacio donde dos fenómenos migratorios, la red migratoria nacional y la red migratoria internacional, se articulan formando una sola estructura de carácter global.

La estancia de trabajo de campo se realizo durante varias visitas; algunas prolongadas, desde mayo del 2007 hasta septiembre del 2008. En la que se recabó información de distintas maneras y diversas fuentes, a partir de varios instrumentos metodológicos como: enfoque *emic* de investigación participante, así como entrevistas a profundidad, cuestionarios abiertos, genealogías, historias de vida y grupos de enfoque. También se ha elaborado un informe en el cual fue reconstruido el calendario ritual de la comunidad, asimismo, el de ciertos informantes clave.

Si bien es cierto que las prácticas religiosas populares son elementos estructurantes de relaciones sociales, estas por su carácter trascendental, contienen varias dimensiones significativas que van desde la colectiva hasta la meramente individual y subjetiva, y si las significaciones dadas a dichas prácticas dependen, en última instancia, del devoto en su individualidad, su análisis rebasa los objetivos de esta investigación, cuya única pretensión,

es ofrecer una lectura interpretativa de las prácticas religioso-populares que cataloga como símbolos expresivos y que según su análisis dichas lecturas nos pueden referir cierta formas de sociabilidad respecto a la fenómeno migratorio Tenosique-Villa Guerrero-Estados Unidos, mediante ciertas prácticas religiosas, es decir, pensar a la práctica simbólica como proceso comunicativo con capacidad de construir sentido a partir de una creencia sacralizada y ordenada dentro de una cosmovisión, cuya lógica emana de la religión popular en su versión católica.

Todo lo anterior con la convicción de que el estudio religioso de los migrantes, develara los anhelos y creencias, autopercepción, cosmovisiones, valores y sentidos que dan a ciertos contextos dentro de un fenómeno migratorio específico. También permitirá una aproximación a elementos que conforman parte de sus referentes de acción; la composición, aunque parcial, estructurada de sus significaciones, asimismo, la religiosidad migrante permitirá vincular sentidos y significados en símbolos religiosos que lo actores reconocen y por los cuales actúan. En última instancia, la religiosidad migrante nos permitirá analizar el grado existente de referentes religiosos como elementos orientadores y otorgadores de sentido en el fenómeno religioso.

Para el análisis de la relación entre migración y religión, este estudio se ha estructurado en cuatro capítulos. En el primero se lleva a cabo una revisión de los principales elementos teóricos que sirven como base para el análisis de la información recabada, en él se retoma la teoría de la economía mundo, que explica las causas estructurales del fenómeno migratorio, así como la noción de espacio transnacional, donde se desenvuelven los territorios migratorios; entidades socio-espaciales unidas por redes migratorias. Así mismo se analizan los fundamentos básicos para el análisis de un fenómeno religioso como la conceptualización de la noción de religión en la cual se basa este estudio; conceptos teóricos como, religión popular-oficial como dos prácticas religiosas distintas, prácticas populares como otorgadoras de sentido y de raíz sincrética.

El segundo capítulo contiene datos estadísticos e históricos de los territorios migratorios que conforman la red analizada en este trabajo. Tabasco como lugar donde inicia la red, así como las características generales del estado. También contiene la etnografía de Villa Guerrero donde se explica la importancia del lugar en la red migratoria,

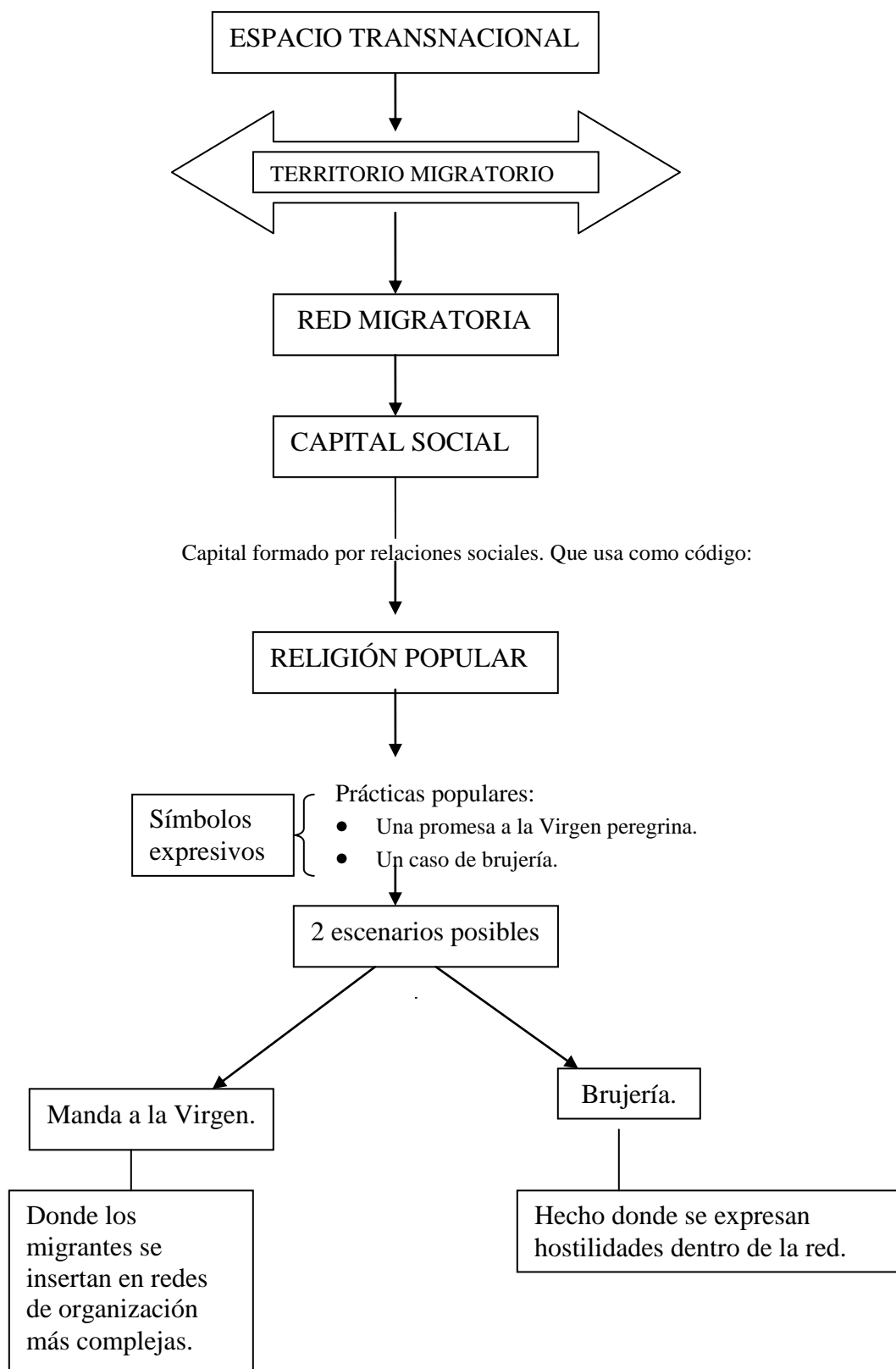


sus condiciones climáticas y la importancia de la producción florícola para la región, así como la importancia del capital social dentro de la red.

En el tercer capítulo, se detalla el proceso en el que se adopta una práctica religiosa en Villa Guerrero, por parte de una familia de tabasqueños la cual pertenece a la red. La adopción una práctica religiosa como una manda a la Virgen de Guadalupe, cuyas implicaciones tiene correspondencia con la red migratoria a partir del uso del capital social y cuyo mecanismo devela una de las formas en que la red migratoria nacional se articula con la red internacional a partir de una práctica religiosa popular.

El cuarto capítulo analiza una práctica muy común tanto en México como en America Latina: la brujería, cuyo análisis devela un conflicto dentro de la red, el cual se expresa por medio de la clandestinidad en la que se mueven este tipo de prácticas, conflicto que no se pueden expresar de manera directa, dado que afectaría directamente el capital social de quien hace las acusaciones. La brujería analizada como símbolo expresivo da cuenta de los conflictos a los que se enfrenta la red migratoria, en cuanto está formada de relaciones sociales dinámicas y fluctuantes.

## Modelo Para Estudiar Religión En Un Contexto Migratorio<sup>1</sup>.



<sup>1</sup> Elaboración propia.

## CAPÍTULO I

### LA MIGRACIÓN COMO CONTEXTO PARA ESTUDIAR RELIGIÓN.

#### **MIGRACIÓN.**

Según la Organización de la Naciones Unidas (ONU), en el mundo existen más de 191 millones de migrantes; los cuales en su mayoría se encuentran en una situación ilegal y se ha ido incrementando el número de mujeres y niños en estas condiciones. De acuerdo con esta dependencia internacional en el 2005 el 75% de todos los migrantes se encontraban en tan sólo 28 países (Annan, 2006), resaltando Estados Unidos que acoge a uno de cada cinco migrantes del mundo; junto con Canadá, dicho país forma, lo que Massey (1998), denominó *el sistema de migración norteamericano*. Siendo Asia, América Latina y el Caribe los países que más migrantes aportan a estas potencias mundiales.

Siendo Estados Unidos el principal receptor de migrantes en el mundo, México aporta casi la totalidad de sus migrantes a éste país, seguido de Asia. En cambio, la migración latinoamericana en Canadá es pequeña, sin embargo, la presencia de asiáticos y caribeños es más intensa. A pesar de que ha sido la inmigración internacional la que ha ayudado a modelar una de las mayores economías en el mundo, Estados Unidos es uno de los países que sostiene una de las políticas migratorias más reacias. A pesar de ello, el flujo migratorio a dicho país no deja de interrumpirse, contingentes de seres humanos cruzan la frontera norteamericana, ya sea legal o ilegalmente, con la intención de vender su fuerza de trabajo en una de las economías más grandes del mundo.

Los que emigran hacia las potencias mundiales desde los llamados países subdesarrollados quieren participar, paradójicamente, de la manera de ser occidentales en la forma económica y al mismo tiempo conservar sus ideales identitarios. En este punto, las contradicciones suelen ser obvias, pues tanto la forma económica, la economía de mercado y el formato cultural que los sigue son de sello occidental, y una de las características de occidente es la negación de las demás culturas por creerlas inferiores o no tan avanzadas como el mismo occidente. Los conflictos de interpretación del sistema ideacional que se intentan desde la parte migratoria, y desde la parte anfitriona, mantienen una relación de

magnitud dialéctica, es decir: mientras los migrantes entienden que debe ser respetada y protegida su identidad de origen, la sociedad de acogida actúa dentro de la perspectiva de que la identidad anfitriona es, por sí misma, el valor definitivo de toda adaptación humana. De esta manera el que ofrece trabajo, no negocia la identidad, más bien la negociación se en da en términos económicos, esto es, dotando a la migración de un valor de mercado.

Atendiendo las consecuencias de este planteamiento, si la migración es un valor de mercado, luego entonces, la economía de mercado es el principal supuesto de negociación entre las partes, la cual se basa en valores como: la libre competición y el beneficio máximo posible. Bajo estos valores la fuerza de trabajo migratoria, sobre todo la ilegal, resulta muy atractiva para los países desarrollados quienes controlan la economía de mercado. Ya que una de las maneras en que los países, llamados desarrollados o del centro, superan el derrumbe de sus economías, es decir: el descenso de su tasa de plusvalor<sup>2</sup> y ganancias, así como sus crisis periódicas, sus sobrepoblaciones y hasta su superproducción, es gracias a la obtención de ganancias extraordinarias de los países periféricos. No sólo por el intercambio de mercancías y por el capital que se acumula del interés alcanzado del capital crediticio extraído al capital periférico, mediante las deudas externas y los préstamos de la banca internacional hacia los países subdesarrollados; o el control ejercido por las inversiones extranjeras que permiten condicionar la ejecución de políticas nacionales de los países periféricos, sino también, porque el capital central que para su producción, utiliza mano de obra proveniente del tercer mundo que es más barata, puesto que es ilimitada y dadas sus condiciones migratorias, ilegal: por lo tanto no está sujeta a derechos, ni prestaciones laborales. Ello aumenta la tasa de plusvalor de los países hegemónicos o de primer mundo. Tasa correlativa hoy, al nuevo salto tecnológico de la robotización industrial del capital central (Dussel, 1987).

Como el capital periférico no tiene parte en otro capital dependiente con el que pudiera hacer frente a sus necesidades, está supeditado, de diferentes formas y maneras, al orden mundial, instrumentado por las potencias hegemónicas globales; las cuales siguen la lógica de la economía de mercado que es liberal, dentro del supuesto de que, la circulación financiera y la inversión de capitales debe estar abierta a la empresa privada, y del mismo

---

<sup>2</sup> En términos marxistas como: la diferencia entre el salario del trabajador y el valor de los bienes producidos. Esta diferencia o excedente es apropiado por el capitalista y forma la base de la acumulación capitalista.

modo ésta necesita libertad de maniobra para disponer de la forma productiva que le resulte más conveniente. Luego entonces, supone que la libre circulación de mercancías será también la libre circulación de trabajo, sin embargo esto no sucede así, debido a las causas estructurales que plantea el capitalismo mundial al introducirse en la periferia global. Como la desigual inserción de los países subdesarrollados a una economía que coloca a las periferias en una posición de dependencia respecto a los países desarrollados, aunado al ideal de vida impuesto desde los países periféricos gracias a los medios de comunicación en masa que también induce a la migración. En el cruce de estas desigualdades no es de sorprenderse que emerjan nuevos flujos migratorios tanto nacionales como internacionales, sino que lo que llama la atención, es la articulación de dichos flujos en una sola estructura de carácter global.

Bajo estas circunstancias ¿Cómo abarcar este fenómeno? Con la teoría del *moderno sistema mundial* que fuera acuñada a mediados de los años setenta del siglo XX por el sociólogo e historiador Immanuel Wallerstein(2003), uno de los investigadores más sobresalientes de la historia económico-política en el proceso del capitalismo mundial. Él determina a través de su recorrido diacrónico desde el siglo XVI hasta el siglo XX, que el sistema mundial, el cual comienza a formarse en el siglo XVI en Europa, está formado por tres esferas concéntricas. Dicho esquema determina que hay países más desarrollados y son los que se encuentran en el centro de la hegemonía económico-política, después vienen los países cercanos al centro, llamados de la semi-periferia, a estos les atribuye una cierta independencia económica con respecto a los países del centro, y por ultimo vienen los países de la periferia, que son los que están totalmente subsumidos y ligados a los países más desarrollados.

Según esta teoría las migraciones son un producto más de la dominación ejercida por los países del centro sobre las regiones periféricas. En un contexto de estructura de clase y de conflicto, las migraciones emanan de las desigualdades estructurales (Aragon, 2003). Luego entonces, las migraciones no se dan por decisiones individuales, más bien, responden a procesos internacionales de industrialización y capitalismo en el nuevo orden mundial que impone la dependencia laboral y de consumo a los países de la periferia respecto al centro. El núcleo central de las migraciones transfronterizas ha de buscarse, fundamentalmente, en la expansión del modelo de producción capitalista con la

consiguiente incorporación desigual de nuevas regiones a una economía mundial cada vez más unificada y dependiente, debido a que impone la substitución de productos para la subsistencia por producción para la exportación, lo que hace cada vez más dependientes a las zonas periféricas respecto al centro. La teoría de la economía mundo afirma que la incursión de las relaciones económicas capitalistas en las sociedades no capitalistas o precapitalistas dará origen a la existencia de migrantes en potencia (Duran, Massey, 2003).

Con lo anterior se enfatiza la importancia de los mercados laborales mundiales, inherentemente ligados a los flujos migratorios. Elementos a partir de los cuales surgen circuitos migratorios y en donde aparecen condiciones culturales, en las que el mismo contacto centro, semi-periferia y periferia permite que el proceso migratorio se perme de ideologías y modos de vida impuestos por el aparato de poder hegemónico, aunque también resignificados por la parte periférica. Dichas causas estructurales originan movimientos migratorios en varias direcciones, tanto nacionales como transnacionales. En estos flujos migratorios que abarcan varias regiones a la vez, hay espacios donde la migración nacional se encuentra con la internacional y mediante ciertos procesos, que serán analizados en el capítulo tres, pueden llegar a formar una sola estructura en forma de cascada. Proceso no exento de conflictos como los muestra el capítulo cuatro.

La penetración capitalista en las periferias orientada a la sustitución de productos de subsistencia por productos para el mercado, causa estragos en los modos de producción autóctonos, ocasionando que estas sociedades no puedan competir con los modos capitalistas, lo que origina grandes migraciones a los países centrales, donde los salarios son mejores y la mano de obra más desarraigada. Como en el caso de Villa Guerrero, al sur del Estado de México, que si bien su caso específico será abordado de manera explícita en el segundo capítulo, me gustaría agregar aquí que, la inmigración nacional a Villa Guerrero, está dada principalmente, por el hueco laboral que deja la emigración de este poblado mexiquense hacia Estados Unidos. Lo que ocasiona que individuos del sur del país lleguen a Villa Guerrero donde se demanda mucha mano de obra porque está inserta en la dinámica global al sustituir cultivos necesarios para la subsistencia, por productos orientados al mercado de productos ornamentales, en este caso: las flores. Hecho que convierte a Villa Guerrero en punto fundamental en la articulación de migraciones nacionales con internacionales que dan forma a la migración en forma de cascada.

Por lo dicho considero apremiante analizar a las migraciones nacionales e internacionales como parte de un todo organizado y analizar a Villa Guerrero como espacio fundamental donde se pueden organizar dos tipos de redes distintas y, en un principio, distantes.

La piedra angular de la teoría del *moderno sistema mundial*, es el concepto *economía mundo*, que gira en torno al ideal de los teóricos histórico-estructurales de esta corriente y propone, a *grosso modo*, que el capitalismo centrado en la idea de industrialización y modernización, no ha logrado permitir que el progreso llegue a todas las esferas sociales, por el contrario, este sistema acentúa más las diferencias sociales entre distintos estratos que se crean a partir de la idea de desarrollo económico. De hecho, el gran fracaso de la economía de mercado consiste en su incapacidad para distribuir los recursos sociales que, mientras los proporciona a los países centrales, es incapaz de distribuirlos entre los periféricos a los que, paradójicamente, intenta conquistar por la vía del mercado de los consumos, sin integrarlos, al mismo tiempo, en los beneficios de la participación económica y en la dirección estratégica del sistema productivo. Por lo mismo, cuanto más amplia sea la difusión del modelo capitalista, mayor será la incapacidad de éste para distribuir los beneficios que genera en todos los espacios sociales de su influencia. Lo que ocasionara que muchos individuos, encantados por el espejismo, emigren hacia los centros económicos e industriales.

Según esta teoría la migración es infundada por la tendencia cultural, ideológica y de comunicación de masas, que trae consigo el choque capitalista de los países del centro, semi-periferia y periferia; la migración, de este modo, es inducida por el aparato de poder mediante dos causas: la primera es la imposición de la música, consumo e ideal de vida. La decisión de migrar se reduce a ser la expresión del deseo de vivir mejor conforme a los cánones representativos de una satisfacción de necesidades primeramente materiales y sucesivamente sociales, estéticas y espirituales, generalmente definidas en su praxis por Occidente. La segunda gira en torno a las causas estructurales del capitalismo, que obliga a las zonas periféricas a desarrollar sistemas de supervivencia desde su posición estructural dentro del nuevo orden mundial. El vivir social contemporáneo de los países del centro, es el ideal por el cual millones de individuos del tercer mundo se identifican con códigos del primer mundo, y en este supuesto son también millones de personas que se encuentran en

estado latente de movilización migratoria a partir de los recursos para realizarla. El sueño ha comenzado a ser universal y la decisión de realizarlo es imparable cuanto más amplia sea la estructura territorial que abarque el sistema económico-político del capitalismo, así como cuanto más amplios sean los mecanismos reales de los individuos del tercer mundo para llevar a cabo la gran travesía migratoria. Esta posición metodológica, de *economía mundo* es de suma importancia, puesto que, se puede aplicar a niveles macros, regionales y de migración interna.

Es claro que una de las características de los emergentes flujos migratorios es la movilidad, y para dar cuenta de ella utilizare el enfoque transnacional que da cuenta del carácter de los nuevos desplazamientos migratorios, pues permite captar el proceso global por el que opera la migración laboral, tanto en un nivel regional, nacional o internacional, ya que pone énfasis en el carácter indeterminado de los desplazamientos emergentes. Bajo esta perspectiva se considera al migrante como un actor social que establece relaciones sociales, laborales, culturales y políticas, constituyendo vínculos que articulan lugares locales, regionales, nacionales y transnacionales.

Las relaciones que el individuo migrante establece en varias regiones pueden ser analizadas bajo el *espacio transnacional* que pone énfasis en las realidades sociales que Pries (1999), constituye como multisituadas o plurilocales ya que estos espacios se pueden ubicar como una extensión del territorio de origen que se va conformando a través de relaciones de amistad, parentesco o paisanaje, constituyendo vínculos o relaciones sociales en más de un lugar. Ello otorga una lógica propia que constituye dichos espacios, en los que no sólo transitan constantemente los migrantes en un ir y venir, sino que fluyen constantemente bienes, símbolos e información que se integran a prácticas cotidianas y a sistemas de representación simbólica. Herrera (2002) plantea que permite pensar la existencia de un *continuum social* estructurado a través de redes de relaciones sociales que conectan, a través de territorios intermedios, espacios sociales transnacionales que no están vinculados por la contigüidad geográfica.

Para dar cuenta de la movilidad en torno a la cual se organizan los espacios transnacionales, me parece pertinente utilizar el enfoque de *economía familiar de archipiélago*, desarrollado por Quesnel y Del Rey (2003). De acuerdo con esta enfoque, la migración a larga distancia y, más aún, la migración internacional fragmenta el espacio



social de las familias que se encuentran en movimiento migratorio y designa a las redes de individuos unidos por lazos de parentesco, de comunidad o de región de origen como favorecedoras de la creación de pequeños nudos de población que terminan por constituirse en territorios (barrios dentro de urbes, pequeños asentamientos en zonas rurales) y que se imponen como una referencia posible a todos los individuos de una localidad, de una misma comunidad, o hasta de una misma región que estén pensando migrar. Las redes son la base para numerosos intercambios entre los distintos lugares de migración, intercambios de personas, por supuesto, pero también y, sobre todo, de información necesaria para el funcionamiento de una economía que se va transformando en una economía de archipiélago (*ídem*, p.3). Ésta economía en forma de archipiélago explica la movilidad de los individuos que se organizan no solamente sobre una sola base territorial, sino sobre una diversidad de territorios, algunos de los cuales serán abandonados y otros incorporados o actualizados. Dicho concepto muestra la base bajo la que se organizan las redes, puesto que niega la lógica de la centralidad y pone énfasis en la indeterminación de los flujos migratorios. Esta postura integra la escala regional, local y familiar para explicar el conjunto de procesos de movilidad y su transformación. Utiliza el concepto de “archipiélago” como herramienta analítica para dar cuenta de cómo la movilidad no se organiza solamente sobre una base territorial única y cerrada, sino sobre una diversidad de territorios. De tal suerte que las familias ven multiplicar sus territorios, algunos de los cuales serán olvidados y otros más serán fuertemente significativos para los individuos en constante movimiento.

Los nodos o, para seguir con la analogía de Quesnel y Del Rey: “islas” dentro del archipiélago, no están desprovistas de sentido en los flujos migratorios, sino que son un campo de relaciones sociales en las cuales se distribuyen los migrantes entre los polos que constituyen las comunidades de origen y de destino.

Para designar dicho campo de relaciones ocupare la noción construida por Faret (2003) denominada *territorios migratorios*, ya que da cuenta de un campo de relaciones que articula varios lugares que no están en contigüidad territorial. Dichos territorios se organizan como una red que confiere a cada elemento una función específica. Lo que conforma dichos territorios es tanto eso que vincula entre sí a los distintos lugares de migración como los lugares mismos. La discontinuidad de dichos lugares no es un factor limitante, sino la base de una nueva forma de territorialidad complejizada por las relaciones

que se mantienen con el espacio. En este sentido, el territorio migratorio es un espacio organizado y significativo que mantiene una lógica propia. Sus diferentes elementos adquieren una especificidad que la experiencia colectiva contribuye a consolidar. Frente a las clásicas visiones dualistas para estudiar la migración, estilo *push/pull*, que otorgan el valor de centro a uno u otro de los espacios, los territorios migratorios se conciben como un conjunto de espacios de naturaleza reticular, en donde las redes inducen a intercambios multidireccionales que se dan entre los diferentes espacios que lo comprenden y por donde circulan no sólo personas y bienes materiales, sino también símbolos.

México ha tenido una gran tradición migratoria hacia Estados Unidos desde el siglo pasado, si bien, no todas las regiones del país comenzaron a emigrar al mismo tiempo, hoy en día todos los estados de la República Mexicana han comenzado el éxodo. Douglas y Massey (2003) dividen la República Mexicana en cuatro zonas según la experiencia migratoria que conforma cada una:

- **Región Histórica:** comprende los estados de Durango, Nayarit, Zacatecas, Aguascalientes, San Luis Potosí, Guanajuato, Colima y Michoacán. Los migrantes originarios de esta zona tienen tres rasgos en común que los caracterizan: antigüedad, dimensión y condición legal, lo que hace que sus redes y circuitos migratorios sean muy maduros y complejos.
- **Región Fronteriza:** es la segunda en importancia, tanto a nivel histórico, como a nivel cuantitativo, está conformada por los estados de Tamaulipas, Nuevo León, Coahuila, Chihuahua, Sonora y Baja California, esta región es en la que se vive un mayor bienestar económico en el país, y también es usada como trampolín de flujos migratorios, no sólo de otras regiones de México, sino también de países centroamericanos y sudamericanos, otra de sus características es que una gran cantidad de población deportada de Estados Unidos se queda como residente permanente en la Zona.
- **Región Central:** comprende el Distrito Federal, Guerrero, Hidalgo, Estado de México, Oaxaca, Puebla, Querétaro y Tlaxcala. La incorporación de esta región al flujo migratorio internacional es reciente, ya

que en un principio la migración de estos estados era interna únicamente, pero es esta zona la que comienza a desempeñar un papel central en el panorama migratorio.

- Región Sureste: comprende los estados de Veracruz, Tabasco, Campeche, Yucatán, Quintana Roo y Chiapas. Esta región se integró tardíamente a la dinámica migratoria internacional, fue hasta la década de los noventa que los habitantes de estos estados comenzaron a participar en los flujos migratorios internacionales.

Este estudio analiza la región central y la región del sureste a fin de dar cuenta de una red de migración nacional, que va desde Tenosique en Tabasco a Villa Guerrero en el Estado de México, donde existe una red migratoria internacional que parte del estado mexiquense a diferentes ciudades de Estados Unidos, siendo Villa Guerrero el espacio donde estas dos redes se articula, no sin conflictos, mediante ciertas formas que serán analizadas en los capítulos tres y cuatro. Dichas formas de convergencia, en este caso, tienen que ver con concepciones religiosas, una manda y un ritual de brujería, sin embargo, y dadas las complicaciones antropológicas que presenta el análisis de la religión, comencare por definir bajo que circunstancias y conceptos abordo el tema religioso.

## RELIGIÓN.

En medio de pronósticos de desaparición, la religión no cesa de moverse y transformarse, tanto en sus manifestaciones sociales (organización y práctica), como en sus contenidos (creencias, rituales y representaciones). Es el surgimiento de Santos protectores de migrantes, la magnitud del papel de algunas asociaciones religiosas en la lucha por los derechos humanos, el envío de las remesas tanto económicas como culturales, así como la importancia de las identidades (y las devociones locales) en la conformación de clubes y asociaciones migrantes, lo que ha evidenciado la necesidad de considerar al fenómeno religioso en los estudios de migración, así como a los principales actores en estos flujos: los migrantes. La emergencia de este estudio tiene que ver con el renovado interés científico por el estudio del fenómeno religioso y es que muchos pensadores, entre ellos Max Weber y Emile Durkheim los fundadores del estudio científico religioso, vaticinaban el derrumbamiento de las creencias religiosas.

Para Weber (1987) el desencantamiento del mundo era evidente, puesto que para el pensador alemán, había una tendencia hacia la pérdida de creencias en lo trascendental y suprahumano, tanto en los actos mágicos y milagrosos como en los seres divinos; según este autor, el desencantamiento del mundo se encontraba vinculado al proceso de racionalización y sería en la sociedad moderna occidental, donde estos elementos tendrían su mayor peso. De esta manera, dicho proceso está vinculado a la burocratización, por lo cual la pérdida de la religión por la racionalización no era necesariamente un paso positivo para los individuos. Durkheim (1982), si bien consideraba que la fe religiosa sobreviviría debido a su importancia para mantener la cohesión social, también consideró posible postular el desarrollo de nuevas formas de expresar la relación humana con lo sagrado. La corriente marxista fue mucho más radical en esta posición, ya que no sólo consideraba inevitable la desaparición de la religión, sino que creía que esta situación sería benéfica, dado el poder nocivo que a su parecer desempeñaba, no sólo la religión como institución, sino también los líderes religiosos que con frecuencia actuaban a favor de las clases dominantes.

A *grosso modo*, bajo todas estas aseveraciones, se encuentra la idea de que el paso de la población campesina al asentamiento urbano (o del campesinado a la

burocratización), traería consigo la secularización en Occidente, donde el pensamiento religioso desempeñaría un papel mucho más limitado. Pero en realidad el impacto de la secularización varía mucho globalmente, se podría decir que hay países más secularizados que otros, y aún en las áreas donde supuestamente este proceso ha ocurrido, se pueden advertir una amplia variación de patrones regionales. Hervieu- Léger (2004) considera a la modernidad como el elemento fundamental para entender la secularización, pues asevera que dicha modernización trajo la idea de la sociedad anclada en la racionalización, es decir, una sociedad donde los individuos no deberían, en un principio, apoyar su estatuto social más que sobre la única base de su competencia adquirida por la educación y la formación; y no la de su herencia o de sus atributos personales. Este ideal de modernización está basado en los avances de la ciencia y la tecnología, aunadas a la ambición de la sociedad occidental por dominar perfectamente la naturaleza y las incertidumbres inherentes a la vida humana.

La racionalidad, de este modo pensada, suponía el disipe de las ignorancias generadoras de creencias y comportamientos irracionales. Sin embargo, la modernización en las sociedades occidentales está muy lejos de cumplir todas sus promesas, en parte por las guerras sufridas en ellas y por los desastres económicos, se convirtió también en una nebulosa de incertidumbres. Al parecer la religión y las creencias, en las sociedades modernas, adquieren un carácter de asignaturas optativas, es decir, se vuelven asuntos privados que dependen de la conciencia individual, y que ninguna institución religiosa o política puede imponer a alguien (Léger, 2000; 33). Así, la secularización es el proceso por el cual las instituciones religiosas pierden la legitimidad de regir en su totalidad la vida del individuo, habiendo una clara separación entre los ámbitos de lo público y lo privado. De este modo, Léger advierte la paradoja de la modernidad entendida como la aspiración utópica, continuamente reabierto a medida que los conocimientos y las técnicas se desarrollan a ritmo acelerado. Para cuyas sociedades es siempre necesario producir más, conocer siempre más. Y es esta lógica de anticipación la que crea, según la autora, en el corazón de una cultura moderna dominada por la racionalidad científica y técnica, un espacio siempre renovado para producciones imaginarias que esa racionalidad descompone permanentemente:

La oposición entre las contradicciones del presente y el horizonte de un cumplimiento futuro crea, en el corazón mismo de la modernidad, un espacio de espera, en el que se desarrollan, llegado el caso, nuevas

formas de religiosidad que permiten superar esta tensión: representaciones nuevas de lo “sagrado” o apropiaciones renovadas de las tradiciones de las religiones históricas (Léger, 2004; 40).

Para el caso de América Latina, hubo una fuerte tendencia en la sociología latinoamericana que postulaba a la secularización como una tendencia unilineal que afectaría a los grupos sociales modernizados (Parker, 1993), sin embargo, es evidente que la religión en nuestro continente goza de cabal salud en diversos contextos. Pero ¿cómo estudiar, bajo estas condiciones de modernidad, los fenómenos religiosos?

Se ha establecido una amplia discusión en diferentes ámbitos académicos sobre el tema, así, la antropología, la sociología, la psicología, la historia, entre otras ciencias, han analizado la religión. Sin embargo, el objetivo de este libro no es hacer una recapitulación de los diferentes tratamientos metodológicos que dichas ciencias han usado para el abordaje de los fenómenos religiosos, debido a que existe una amplia literatura sobre el tema<sup>3</sup>. Más bien se propone analizar las principales tesis que han dado tratamiento a esta cuestión, a fin de delimitar una definición de religión y tratar de explicitar las características de ésta en la red migratoria, entendida como conjunto de elementos estructurantes de relaciones sociales.

Uno de los primeros investigadores, uno de los padres fundadores del estudio religioso fue el alemán Max Weber, quien indagó sobre el papel que las ideas juegan en el campo social. Su metodología se encuentra inserta en medio de dos corrientes: el positivismo de las ciencias sociales y el idealismo e historicismo alemán. Weber puso énfasis en la acción social y no en la estructura social, ya que para él la unidad fundamental es el individuo, cuya acción es lo único que se puede someter a comprensión. Aunque dicha aseveración pertenece a sus estudios más pragmáticos, pues en la sociología comparada de las religiones (Weber, 1983), se centra más en los grupos que en los individuos. Todo ello permite matizar el “individualismo metodológico” que tanto defendió. La gran aportación metodológica de Weber son los “tipos ideales”, tipologías que expresan tanto las particularidades históricas e individuales, como la generalización que debe ser posible a partir de dichas particularidades. Mediante estas tipologías el sociólogo, historiador y economista alemán, encontró aspectos comparables entre instituciones culturales e hizo algunos aspectos generalizables. Esta sociología weberiana, entendida como la acción significativa, sólo será posible si la acción significativa puede clasificarse en dichos tipos,

---

<sup>3</sup> Véase Garma, 1997, op cit.

ya que actúan como estructuras intermedias que permiten comparar tal complejidad, evitando tanto las estructuras *a priori* como las meramente inductivas.

Para Weber las religiones están primeramente orientadas hacia este mundo y no tanto al más allá, sus prácticas son intencionales, están dirigidas a propósitos útiles y en cada cultura específica la religión presenta profundas implicaciones, analizables desde la ética económica. Aunque también advierte que la religión no es una mera función de la estructura social o del estrato social que es portador de ciertas prácticas religiosas, como también rechazó que la religión representara la ideología o que reflejara los intereses materiales o ideales de ese estrato. Consideró que estos eran enfoques unilineales y completamente insuficientes, y para él, la ética económica son las tendencias prácticas de la acción, se basan en el nivel psicológico y pragmático de la religiones, esto mediante la racionalización de las ideas o conducta racional, que conforman un ethos y que se articulan en una mentalidad económica o ética económica (Canton, 2001; 145).

En su célebre y discutido libro: la ética protestante y el espíritu del capitalismo (1979), Weber devela las condiciones históricas que han desembocado en la ética económica protestante, en su versión calvinista, así como profundiza en la interrelación entre cultura religiosa y el interés económico de grupos específicos. Su principal concepto fue la racionalización progresiva de la vida, entendida como un proceso mediante el que las reglas y procedimientos calculables se hacían sistemáticos, sustituyendo progresivamente el sentimiento y la tradición. Toda la sociología de la religión de Weber está vertebrada por la noción de racionalización: la progresiva sistematización de las ideas religiosas, el desarrollo del racionalismo ético y la decadencia de elementos mágicos de la religión forman parte del “desencantamiento del mundo”.

En cambio para Emile Durkheim, todas las manifestaciones religiosas son representaciones colectivas. En la conclusión general de “las formas elementales de la vida religiosa” (1963), el sociólogo francés asegura que la religión es algo meramente social, ya que las representaciones religiosas expresan realidades colectivas, para él los ritos son una forma de actuar que surgen en el seno de grupos reunidos y que están destinados a suscitar, mantener o rehacer ciertas situaciones mentales de estos grupos. Así las categorías de origen religioso, no sólo deben participar de la naturaleza común de los hechos religiosos; deben ser también asuntos sociales y producto del pensamiento colectivo. La posición de

Durkheim, otorga una tercera teoría entre dos que se encuentran en la filosofía tradicional: el idealismo y el empirismo.

La tesis durkeniana esta vertebrada sobre las “categorías de entendimiento” que, según el autor, son ideas esenciales que dominan nuestra vida intelectual y se encuentran insertas en las raíces de nuestro juicio. Son las nociones de tiempo, espacio, género, cantidad, causa, sustancia, personalidad, etc., corresponden a las propiedades más universales de las cosas (Bohanan, Glazer; 1993, 273). Dichas categorías de entendimiento son el marco que parece dominar el pensamiento del ser humano, de su lógica, no son categorías inmutables, sino que cambian de sociedad en sociedad, lo que prueba que estos conceptos fundamentales no están inscritos eternamente en la constitución mental del hombre, dependen, por lo menos en parte, de factores históricos y por lo tanto sociales. Son los conceptos más generales que existen, puesto que se pueden aplicar a todo lo que es real, y ya que no están unidas a ningún objeto en particular son independientes de cada sujeto particular, constituyendo el campo común donde se encuentran todas las mentes. Más aún, debe encontrarse ahí, pues, la razón que no es otra cosa que el conjunto de categorías fundamentales, está investida de una autoridad de la que no es fácil escapar. Si las categorías son representaciones colectivas, antes de todo lo demás deben ser el reflejo de los estados mentales del grupo; dependerían de la forma en que está fundado y organizado, de su morfología, de sus instituciones religiosas, morales y económicas (ídem, p267). Las representaciones colectivas son el resultado de una inmensa cooperación que se extiende no sólo en el espacio, sino también, en el tiempo; para hacerlas, sus ideas y sentimientos se han asociado, unido y combinado en una multitud de mentes. Se han concentrado en una especial actividad intelectual infinitamente más rica y compleja que la del individuo. De aquí que el autor entendiera, a la razón como la que ha podido ir más allá de los límites del conocimiento empírico.

Según Durkheim, lo anterior no se debe a ninguna virtud vaga y misteriosa, simplemente al hecho de que, de acuerdo con la fórmula muy conocida, el hombre es doble. En él hay dos seres: un ser individual que tiene su base en el organismo, siendo su círculo de actividades muy limitado, y un ser social que representa la mayor realidad en el orden intelectual y moral, que podemos conocer por medio de la observación, es decir, de la sociedad. Esta dualidad de la naturaleza humana tiene como consecuencia en el orden



práctico, la irreductibilidad del ideal moral al mero motivo utilitario, y en el campo del pensamiento la irreductibilidad de la razón a la mera experiencia individual.

Para el autor las categorías de entendimiento son necesarias, pues representan los conceptos más generales que existen entre las cosas, superando todas nuestras ideas en extensión, dominan todos los detalles de la vida intelectual. Si el hombre no está de acuerdo con estas ideas esenciales, si no tiene las mismas concepciones que los demás sobre el tiempo, el espacio, causa, cantidad, etc., todo el contacto entre sus semejantes sería imposible y con esto también la vida en sociedad. Así, la sociedad no podría abandonar las categorías a la libre elección de los individuos sin abandonarse a sí misma. Si esto es vivir, no hay necesidad de una conformidad moral satisfactoria, sino que también hay un mínimo de conformidad lógica más allá de la cual el individuo puede ir. Por esta razón, la sociedad utiliza toda su autoridad sobre sus miembros para impedir disidencias. Es la propia autoridad de la sociedad la que comunica ciertas maneras de pensar que son la condición indispensable de toda acción en común. Así, la necesidad con que las categorías se imponen no son el efecto de meras y simples costumbres, cuyo yugo podríamos sacudirnos fácilmente sin mucho esfuerzo, ni es una necesidad física, ni metafísica, ya que las categorías cambian en razón del tiempo y el lugar. Es un tipo de necesidad moral, que es a la vida intelectual, lo que la obligación moral es a la voluntad ( Bohannan, Glazer, 1993; 269).

Para Durkheim, el objeto sagrado es la sociedad racionalizada a través de la religión. Lo que significa el objeto es la creencia que la sociedad le otorga. Tal creencia implica que un símbolo es una representación colectiva. Así, el conocimiento individual no proviene de la mente, ni de los sentidos: más bien, sabemos lo que sabemos, porque aprendemos las representaciones colectivas concebidas por la sociedad y contenidas en los símbolos. De esta manera, el autor consideró a las religiones como dispositivos sociales de clasificación que permitían la distribución de las cosas en *sagradas* y *profanas*, siendo el campo de lo sagrado el destinado a la producción y legitimación social. La tesis de Durkheim está inserta en la corriente funcionalista que él mismo creó, y considera que las sociedades humanas son como sistemas naturales, en los cuales todas las partes son interdependientes, cada una sirviendo a un complejo de relaciones necesarias para mantener el total.

Otro de los autores muy socorridos, a partir de la década de los setenta, para el análisis religioso es Clifford Geertz y su hermenéutica cultural. Su teoría interpretativa es meramente semiótica, se basa en la interpretación del símbolo. Para el autor, la labor del etnógrafo es interpretar el símbolo, es decir, revelar el significado simbólico en relación a lo que está ocurriendo ya que la cultura, para él, es un sistema de significados que se establecen socialmente. Lo más importante del enfoque semiótico de la cultura es que puede funcionar como herramienta para acceder al mundo conceptual en el que viven los individuos, para poder, en el sentido más amplio del término, conversar con ellos.

Geertz, identificó a las religiones como sistemas, su centro de interés principal son las estructuras de significado que son socialmente disponibles; en los sistemas religiosos se conforman por creencias, ritos, objetos sagrados, en cuyos términos se clasifica la vida subjetiva y se dirige el comportamiento externo. La hermenéutica semiótica de Geertz propone que los símbolos religiosos muestran una congruencia básica, entre un estilo de vida particular y una metafísica específica, de manera que funcionan como síntesis del *ethos* de un pueblo y su visión del mundo, así, la importancia de la religión reside en su capacidad para servir como fuente individual y grupal de concepciones del mundo, del individuo y de la relación entre ambas instancias. En su famoso libro, “la interpretación de las culturas” (1991), propone una definición sustantiva de religión que recupera los presupuestos del instrumentalismo (la religión, estructura normativa de la conducta) y del idealismo (los fenómenos religiosos no pueden entenderse al margen de su dimensión existencial y emocional). Así, define a la religión como:

*Un sistema de símbolos que obran para establecer vigorosos, penetrantes y duraderos estados anímicos y motivaciones en los hombres formulando concepciones de un orden general de existencia y revistiendo estas concepciones con una aureola de efectividad tal que los estados anímicos y motivaciones parezcan de un realismo único. (Geertz, 1991; 89).*

Esta definición, si no ha guiado por completo los estudios religiosos, por lo menos sí los ha influido durante las últimas décadas, sin embargo, y siguiendo a Talal Asad (Cantón, 2001), creo que la concepción de religión de Geertz es demasiado ahistórica, ya que ignora las condiciones sociopolíticas. En mi opinión, Geertz sugiere una separación entre religión y mundo cotidiano, ya que parece partir de la religión como sistema cultural y estructura simbólica en apariencia apartada del poder y los procesos socioeconómicos.

Concibe a los símbolos como vehículos de significación y no como la concepción misma. Y creo que en una sociedad tan estratificada como ésta, las significaciones de los símbolos no son independientes de procesos como poder y estructura social. Luego entonces, cabría preguntarse si tales significados pueden establecerse con independencia de la forma de vida en cuyo contexto son usados. Así que para salvar este sesgo metodológico, utilizaré el concepto “religión popular” para referirme no sólo al grupo específico donde se genera el significado de los símbolos, sino también, para demostrar que dichas significaciones tienen una lógica específica que les corresponde.

El término religión popular, lo uso en específico para la religión católica, apostólica y romana, a fin de explicitar un par de ejemplos en el tercer y cuarto capítulo. Por ahora basta con decir que dividí metodológicamente la religión católica en oficial y popular. La primera tiene raíz teológica y es practicada, casi exclusivamente, por teólogos y una minoría letrada en teología que corresponde con las élites de la sociedad; está oficialmente institucionalizada y su autoridad máxima es el Papa. En cambio la religión popular es la forma en que se expresan religiosamente, para dar un sentido trascendente a su vida, la mayoría del pueblo latinoamericano, que se consideran así mismos como católicos, a pesar de su escaso cultivo religioso (Marzal, 1997: 311). Si bien, regularmente se piensa, no es una religión de pobres, aunque la mayoría de sus practicantes lo sean, la diferencia se establece en la gran formación teológica de unos y la escasa o nula instrucción teológica de los sujetos llamados populares, que practican su fe desde la marginalidad social. La fe popular parece ser más vivida, más bíblica, más centrada en el Dios de Abrahán que en el dios de los filósofos. Varios de los defensores de la ortodoxia católica ven a la religión popular como una degradación de la oficial. El ministerio de la iglesia, que siempre la ha tratado con reservas, la considera una expresión de inculturación del catolicismo (ídem). Sin embargo, es un conjunto de creencias, prácticas, ritos, formas de organización y normas éticas. Una cultura a la manera de Geertz, pues es un modo de ver la vida y construir el mundo. Además se transmite de generación en generación, es la que convierte en cosmos al caos (Marzal, 1997: 384). En fin, es un conjunto de símbolos que articula ideas, actitudes y valores que permiten organizar la vida desde esas mismas representaciones. Conjunto de símbolos estructurado y estructurante, toda religión que tome cuerpo en una colectividad

sociocultural se manifiesta, entre otras cosas, como un grupo solidario de creencias y prácticas (González, 2002).

Pero a pesar de su aparente autonomía y, como se verá más adelante, de su propia lógica, ésta emerge desde la religión oficial y también mantiene una constante dialéctica, no sólo con la religión oficial, sino con la cultura oficial en general, puesto que a la creatividad popular se le debe sumar las distintas influencias sociales y culturales que llegan desde las élites sociales. Todo ello confluye en un proceso dinámico (mediatizado por el campo de prácticas cotidianas e históricas del actor popular) y va configurando una visión práctica popular original, que muchas veces tiene extraña apariencia para la cultura oficial y sus élites intelectuales (Parker, 1993:).

La religión popular como conjunto de símbolos está formada por un grupo de creencias, formas y ritos que funcionan como garantía de protección simbólica. Dicho conjunto tiene una raíz indígena que deviene de un proceso sincrético<sup>4</sup>, cuyo germen es la conquista, donde la corona española de manera violenta destruye y niega todo culto prehispánico.

Si bien es cierto que las culturas mesoamericanas no eran ajenas a las conquistas y a la destrucción de sus dioses, lo que sí las desconcertó fue la exclusividad del cristianismo, que exigía la desaparición de todas las manifestaciones mesoamericanas y negaba todo reconocimiento a los dioses prehispánicos, sin embargo, este es el proceso por el cual el cristianismo sufrió una refuncionalización de conceptos que no nacieron de él, sino que adoptó y reinterpretó. M. J. Herkovits define al sincretismo como: proceso por el que los antiguos significados (o nuevos significados impuestos) se adscriben a nuevos elementos o mediante el cual los valores nuevos cambian la significación cultural de las viejas formas (González, 2002; 62). En un desesperado impulso por defender sus propias creencias, los indígenas resistieron fundados en una experiencia que estimaban como acumulada por los antepasados, sumando prácticas y creencias que llegaban con los españoles, reinterpretándolas. Este proceso nace, según Serger Gruzinski (1993; 154), de la supervivencia de los vencidos y agotados, pues habían destruido sus templos y prohibido sus cultos, implantado una religión que les aportaba ritos de sustitución que adaptaron a las

---

<sup>4</sup> Prefiero el término sincretismo al de bricolaje o hibridación ya que, para mí, connota el proceso histórico específico a partir del cual, surge la religión popular.

nuevas necesidades de supervivencia. En efecto, los métodos que utilizaron los evangelizadores para sustituir la religión mesoamericana por el cristianismo católico fue acentuar las coincidencias entre el rito católico y mesoamericano: la pintura, las procesiones, fiestas y el culto a las imágenes. Se cuenta que el franciscano fray Lucero mandaba pintar cuadros de dios en la plenitud de su gloria, rodeado de ángeles indios, para explicarle a los indígenas que eran los indios convertidos al cristianismo que vivían rodeados de la misericordia del señor (Ricard, 1995). Otro de los métodos evangelizadores, quizás el que tuvo más éxito, fue sustituir el culto a las imágenes paganas por el culto a los santos católicos, lo que se convirtió en eje de la fe religiosa popular.

A Manuel Delgado (1993), la diferencia entre religión popular y religión oficial le resulta falaz, puesto que cree que la diferencia radica en que la primera, es un conjunto de comportamientos, ritos, concepciones, vivencias, representaciones sociales y símbolos religiosos, mientras que la religión oficial es la práctica teológica, el discurso institucional abstracto. En general, Delgado considera que es la incompatibilidad entre lo abstracto y lo tangible lo que encuentra dificultades para su mutua articulación, y propone la distinción entre fe y religiosidad, ya que le parece más ajustado al hecho social. Sin embargo, creo que el autor habla del caso específico de Europa, ya que para México, la religión popular no sólo connota un hecho histórico específico donde ésta se gesta: la conquista española, sino que también, y gracias a la relación dialéctica que mantiene con la religión oficial, me parece que es el lugar donde la poca instrucción teológica institucional y la fe vivida se encuentran, contenidas en el símbolo religioso que sirve como vehículo de significación, siendo la distinción dicotómica de la religión una herramienta conceptual que distingue dos tipos diferentes de prácticas religiosas, las cuales tienen un lógica diferente al relacionarse con lo sagrado.

Las creencias y prácticas dentro de la religión popular son elementos de gran importancia, dada su función comunicativa, las prácticas religiosas detentan variadas propiedades que las componen y distinguen como actividad humana singular, cuya función es comunicar diversos significados a los participantes con base en los símbolos que contienen y que son, en cierta medida, compartidos colectivamente, como en el caso de la religión popular. Dadas las características de dichas creencias y prácticas, consideraré la religión a la manera de Carlos Garma (2004, 22) como: un sistema de creencias y prácticas

referidas a la relación entre lo humano y lo sobrenatural a partir de elementos significativos para los creyentes. Para tener acceso a la experiencia religiosa, el individuo interactúa socialmente con una organización compuesta por otros creyentes que mantienen concepciones religiosas semejantes.

Sin embargo considero que concebir a las religiones como sistemas no es lo más adecuado, sobre todo para este momento de la historia, ya que el concepto sistemas remite a una organización jerárquica de partes interdependientes, donde cada parte o partes del sistema, tendrán una correspondencia absoluta con el todo al que corresponde. Y en esta modernidad religiosa eso me parece imposible ya que, y siguiendo a Léger (2004), la modernidad no sólo se caracteriza por la pérdida de la legitimidad de las instituciones religiosas para regir en su totalidad la vida de los hombres, sino que también, se ha caracterizado por la individualización y subjetivización del creer, haciendo valer la libertad de elección del ser humano, donde éste selecciona y remienda las creencias y prácticas que le convienen. En este proceso las creencias y prácticas se seleccionan, modifican y con frecuencia se combinan libremente con temas tomados de otras religiones o corrientes de pensamiento del género místico o esotérico, que si bien son símbolos compartidos colectivamente, la importancia y el lugar que se le otorga al símbolo depende, en última instancia, del individuo y de su biografía personal, donde las practicas y creencias no emanan de una sola religiosidad sino de varias que el sujeto jerarquiza en su interior, y dadas las limitantes de este estudio para develar esa dimensionalidad individual, prefiero concebir a la religión como “conjunto” de símbolos, en lugar de “sistema” de símbolos.

De ésta manera pensada la religión está contenida en un conjunto de prácticas y creencias que tienen relación directa con lo sagrado, a partir de ciertas concepciones religiosas abstractas, cuyo código, en el caso analizado, emana de la religión popular, compuesta de experiencias vividas, como una promesa a la virgen y un caso de brujería (temas que se tratarán sus respectivos capítulos). Prácticas y creencias que en el contexto analizado tienen correspondencia directa con la red que expongo en el siguiente capítulo.

## CAPÍTULO II: ETNOGRAFÍA

En la articulación de migraciones nacionales e internacionales encontramos un movimiento, que bien se podría ilustrar con la analogía de una cascada, es decir, el proceso por el cual la globalización y la flexibilización del empleo generan un movimiento que vincula diversos flujos migratorios haciendo porosos los límites que antes dividían las migraciones rurales de las urbanas, las legales de las ilegales, y los flujos locales o regionales de los que traspasan las partes limítrofes de las naciones, así las migraciones laborales no pueden entenderse, hoy en día, sino como parte de un complejo proceso global que genera un encadenamiento en forma de cascada, donde se articulan los distintos espacios migratorios a nivel local, regional, nacional e internacional, encadenamiento que está unido por profundos lazos materiales y simbólicos que unen dichos espacios en un sólo territorio migratorio. En este proceso global es en el que se inserta éste estudio, pues la red migratoria que se ha convertido en tema de nuestro interés es la que comienza en Tenosique Tabasco, llega a Villa Guerrero al sur del Estado de México, nodo principal de la red, que se convierte en ante sala de la migración hacia Estados Unidos a ciudades como Los Ángeles, San Francisco, Chicago entre otras.

La red parte en Tenosique, Tabasco, que se localiza en el municipio del mismo nombre, del cual es cabecera desde 1883. Este limita al norte y noroeste, dentro del mismo estado, con los municipios de Balancán y Emiliano Zapata; al oeste, el río Usumacinta funciona como límite con el estado de Chiapas; por su parte, el límite este y sur lo constituye el departamento de Petén, de la República de Guatemala. Esta situación geográfica, desde la época prehispánica, le ha conferido a la región un papel importante en las rutas fluviales de comunicación hacia el golfo de México, así como con el Petén, la selva lacandona y las tierras altas del noroeste de Guatemala. La extensión territorial del municipio es de 1,848 kilómetros cuadrados. Por su parte, Tabasco es un estado con una gran densidad de población en situación migratoria.

Al parecer hay ciertas líneas de continuidad que ocasionan que el estado de Tabasco sea una entidad de la que emana una gran cantidad de mano de obra. En la parte vertebral

del problema se encuentra la explotación de recursos naturales sin ninguna planeación, simplemente siguiendo la lógica de ganancia fácil; ya que, a mediados del siglo XIX, fue la explotación de maderas la que acabo con gran parte de las selvas. De hecho el poblado de Tenosique fue constituido como cabecera por la importancia que adquirió el Usumacinta como vía de comunicación y transporte de madera (Ambriz, 2007; 63). Después llego el auge platanero en la primera década del siglo XX, con la producción de plátano a gran escala con vistas a la exportación, así por todo Tabasco se sembró plátano roatán y tabasco. A través del monocultivo y la exportación de éste fruto, Tabasco experimento un cambio cuantitativo en su comercio exterior para insertarse en condiciones bastante desfavorables en el mercado mundial. Sin embargo, y como había sucedido con la madera, el auge platanero llego a su fin, dejando a su paso la destrucción de tierras cultivables a los márgenes de los ríos, así como la erosión de tierras antes fértiles.

Ya en los años veintes del siglo XX, se instalo en Tabasco la industria ganadera, que convirtió a la selva en pastizales, lo que contribuyo significativamente a la desaparición de cientos de hectáreas de selva. En el mismo siglo se dio a conocer el informe de J.W. Walley, quien después de cien años de recorrido por el estado, descubrió la existencia de grandes mantos petrolíferos en la entidad (Ambriz, 2007) aunque la explotación de éste recurso no se dio, sino hasta la década de los cincuentas. En 1973 se anuncio el descubrimiento de importantes yacimientos de petróleo en el sureste del país iniciándose un intenso proceso de explotación de los hidrocarburos de la zona. En la actualidad, el petróleo, ha contaminado las tierras alrededor de los yacimientos, expulsando a la ganadería más hacia la selva ganándole terreno a ésta.

Cabe aclarar que la explotación del petróleo no afecto en lo absoluto la economía de Tabasco puesto que los habitantes de éste estado no forman parte en dicha actividad económica. A esto se le debe sumar la instalación de fincas cañeras en la región, que aunque, si hacen participes a los habitantes de la entidad en dicha actividad, los sueldos que éstas retribuyen a sus trabajadores son mínimos.

Otro aspecto de gran importancia, y que mantiene una línea de continuidad a lo largo del tiempo, es el hecho de que la economía tabasqueña tiende, si no a basarse en la producción de un sólo producto, si a depender mayoritariamente de este (sea madera, plátano o petróleo), y acabando el auge de tal o cual producto, la economía de la región se



viene abajo, sólo para casi inmediatamente después dar paso a la emergencia de otro producto, del cual nuevamente la economía estatal tabasqueña dependerá por completo. Así ocurrió desde la madera hasta el petróleo y la caña de azúcar, en un esquema que no plantea del desarrollo a largo plazo para región, sino simplemente, la explotación inmediata del recurso. A esto se le debe agregar que la economía tabasqueña siempre depende de la demanda que sus productos tengan en el exterior, ya sea tanto en el contexto nacional como en el internacional (Ambriz, 2007; 64).

A nivel municipal, se hace notar la preponderancia de un producto que si bien no es el único, si es en el cual se basa gran parte de la economía del municipio, tal producto es la caña de azúcar. Aunque también es cierto que la ganadería extensiva es importante en el municipio de Tenosique, ésta sólo genera ingresos a los dueños del ganado, pues dicha actividad no necesita de gran cantidad de mano de obra para su realización. La industria cañera en cambio, requiere de cientos de peones para la zafra o corte de caña.

Entre los principales motivos para migrar dos elementos resaltan. Primero la escasez de trabajo en todo el estado, la mayor parte de los empleos que existen en la región son en el campo, en los plantíos de caña encuentra trabajo la mayoría de los pobladores de Tenosique, sin embargo este no es un trabajo fijo ya que en los campos cañeros disminuye el trabajo en su totalidad durante los meses de lluvia que son los meses de junio, julio y agosto. Los demás meses la mayoría de los habitantes de la región realizan trabajos en los campos de caña, que principalmente consisten en realizar la tirada y corte de surcos de caña de azúcar en jornadas diarias de 10 a 12 horas de trabajo aproximadamente, que comienzan desde las 5 o 6 de la mañana con el traslado de los trabajadores al ingenios cañeros. Las condiciones laborales en los cultivos de caña son precarias pues no tienen prestaciones laborales, mucho menos seguro medico, aunque algunos patrones lo ofrecen por el riesgo que representa la zafra o corte de caña. La paga es a destajo y en la actualidad el pago por tonelada de caña cortada es de \$25.00 la quemada y \$35.00 la caña cruda<sup>5</sup>, siendo que por lo general un jornalero corta en promedio 5 toneladas diarias, su ingreso por una buena semana de trabajo en la zafra es de 750 pesos aproximadamente.

---

<sup>5</sup> La tonelada de caña cruda es más cara puesto que representa mayor riesgo ya que es muy común la picadura de serpientes y otros animales durante la zafra o corte de caña.

La segunda causa es el deseo de vivir conforme a los cánones establecidos por la comunicación en masa que representan un estilo de vida, donde el consumo es representativo del estatus social. Aunado a ello está el deseo infundado por los que ya han migrado, ya que la participación migratoria de tipo circular o temporal a los campos cañeros de otras regiones ya forma parte de la vida cotidiana de los ciudadanos de Tenosique desde hace varias décadas. Dichos movimientos temporales tenían como destino los campos cañeros de Campeche, Veracruz, Oaxaca y Quintana Roo principalmente. Aunque hasta hace aproximadamente diez años, la migración ha dejado de ser temporal y los movimientos migratorios están llegando hasta la parte norte y centro del país, es así como los trabajadores del sur de ésta nación están llegando a los principales centros productores del país, ya no a los centros urbanos. En la búsqueda de un mejor nivel de vida los tabasqueños están empezando a llegar a centros agroindustriales como Villa Guerrero en el Estado de México.

El municipio de Villa Guerrero, antes Tequaloyan se localiza en las laderas australes de la Sierra Nevada de Toluca al sur del Estado de México, oficialmente el municipio comprende una cabecera municipal y cinco pueblos: Porfirio Díaz, San Mateo Coapexco, Santiago Oxtotitlán, Totolmajac, y Zacango, así como veintinueve localidades menores: La Joya, Cruz Vidriana, Santa María Aranzazu, San Diego, San Miguel, San José, El Moral, San Bartolomé, Los Ranchos de San José, San Lucas, El Izlote, Buenavista, San Francisco, Ejido de San Mateo Coapexco, San Felipe, San Gaspar, Coxcacoaco, Jesús Carranza, La Finca, Ejido de la Finca, Potrero Nuevo, Progreso Hidalgo, El Islote, Matlazinca, Tequimilpa, San Pedro Buenos Aires, El Carmen, Potreo de la Sierra, Cuajimalpa, Zanjillas y Venturero de Zacango.

Su extensión territorial abarca 267.8 kilómetros cuadrados. Como municipio colinda hacia el norte con Zinacantepec, Toluca, Calimaya y Tenango del Valle; hacia el oriente, con los municipios de Tenancingo y Zumpahuacán; al sur con Ixtapan de la Sal; y al occidente con el mismo Ixtapan de la Sal y con Coatepec Harinas.

En términos generales, Villa Guerrero posee un extraordinario clima en el que predomina el templado, subhúmedo con lluvias en verano e invierno benigno. Su temperatura máxima es de 39° C y la mínima es de 2° C. Su temperatura media en el mes más frío es inferior a 13°C pero superior a -3°C, por lo que según el sistema de

clasificación de Köppen se le puede considerar como del tipo CW (Guadarrama, 2005). Su temperatura media anual, oscila alrededor de los 18.8°C. Por su variada posición altimétrica, su privilegiada situación geográfica y su excelente clima templado, Villa Guerrero es origen de una muy variada flora, tanto silvestre como cultivada. En la parte media del municipio su vegetación ha sido transformada una y otra vez, primero en una arboleda de aguacate criollo (de pellejo), durazno, manzano, peral, etc., la cual rivaliza con su entorno de fresno, cedro blanco y otras variedades más. Dada su tradición migratoria, es difícil hacer un cálculo de sus habitantes, aunque su población aproximada es de 41,442 habitantes (Blancarte, Casillas y Castro, 2000).

Llegando por la carretera que viene de Tenancingo se pueden observar cerros cubiertos, casi en su totalidad de plástico; son los invernaderos que sostienen a la mayoría de los habitantes de la región. Llegando a una glorieta el camión de autobuses, procedente del Distrito Federal, gira y enfila por una calle que se inclina hasta el jardín central. Ya en la plaza municipal, enfrente del palacio de gobierno, se encuentra la plaza con jardineras y bancas a su alrededor, en medio un quiosco tan típico de los jardines en México. En el pueblo se puede percibir un olor a tierra mojada y agua de flores, el clima es templado y las lluvias torrenciales, de larga duración y acompañadas de estruendosos truenos. La mayoría de las calles están empedradas con adoquín color marrón. La vida en el pueblo comienza muy temprano, a las seis de la mañana el movimiento se comienza a ver por las calles de Villa Guerrero: unos van camino al trabajo en los invernaderos, con sus herramientas en mano y una garrafón de agua; otros llevan su producción floral a vender al mercado de Tenancingo o a la central de abastos en el D.F. El pueblo se divide en varios barrios, casi todos tienen nombres de santos: san Miguel Arcángel, nuestra señora del Carmen, san Judas Tadeo, etc., cada barrio tiene un altar en la calle para su respectivo santo, al cual se le hace su fiesta según el calendario católico, llevándose a cabo las respectivas celebraciones religiosas, la verbena popular, así como la típicas mojigangas<sup>6</sup> que finalizan con las celebraciones religiosas.

---

<sup>6</sup> La mojiganga es un género dramático menor del siglo de oro español. Consiste en un texto breve en verso, de carácter cómico-burlesco y musical, para fin de fiesta, con predominio de la confusión y los disparates deliberados, explicables por su raigambre esencialmente carnavalesca. En su especificidad en Villa Guerrero, se lleva a cabo después de la fiesta de algún barrio y consiste en una inversión de roles: los hombres se visten de mujeres, las mujeres de hombres, lo pobres de ricos y viceversa. Sus actividades son pasear por las principales calles del pueblo acompañados de música de banda en un ambiente burlesco y carnavalesco. La

La localidad cuenta con todos los servicios básicos: drenaje, servicios de salud, educación, transporte y comunicaciones. Además de otros como: televisión por cable y satélite, internet de banda ancha, cibercafés, además de un pequeño mini-super, tres cantinas, varias pulquerías y un restaurante de alta cocina; cuyos platillos son elaborados a base de flores comestibles. La localidad cuenta con varias escuelas, tanto públicas como privadas en los niveles, preescolar, primaria, secundaria y preparatoria, además de un tecnológico de nivel superior. El transporte común son taxis colectivos, su precio mínimo es de seis pesos por persona.

En la localidad se encuentran domiciliadas treinta iglesias católicas, tres templos cristianos, uno de los testigos de Jehová y uno de los adventistas del séptimo día. El pueblo en su mayoría es católico con más del 90% (Blancarte, Casillas y Castro, 2000) de adeptos a ésta religión siendo su principal iglesia el templo en honor a santa Bárbara, cuya fundación se desprende de las partidas de bautismo más antiguas: de 1692, habiendo sido su primer párroco el Bachiller Joseph de Brito. Sin embargo la construcción del templo actual tiene como fundación el año de 1704 (Guadarrama, 2005). Una tradición oral de mucha antigüedad señala que la parroquia se dedico a Santa Bárbara mártir, a quien la iglesia católica reconoce como protectora contra rayos y tormentas eléctricas, considerando que esta zona geográfica fue muy azotada por fenómenos naturales, cayendo sobre el lugar rayos y centellas con mucha frecuencia. Esto se corrobora con una oración que alude al hecho diciendo: “Santa Bárbara, doncella, libranos del rayo y la centella”.

Aunque en Villa Guerrero, como en todo México, cada localidad tiene su propia iglesia y su santo particular, para esta investigación se observaron dos en especial: la parroquia de Santa Bárbara, principal templo católico en Villa Guerrero, cuya fiesta principal es el 4 de diciembre. Y la iglesia, rectoría del Ejido de la Finca, cuyo santo patrono es San Isidro Labrador y cuya fiesta es el 15 de mayo; está segunda iglesia adquiere importancia, ya que, se encuentra ubicada en el ejido donde viven los migrantes tabasqueños, unidad de análisis de este trabajo. Como éste trabajo gira en torno a las prácticas religiosas populares, me parece pertinente describir el contexto de las fiestas religiosas.

---

mojiganga termina con una verbena en el barrio de la fiesta: venta de comida, un concurso de palo encebado y un jaripeo, son el final de dicha celebración.

La fiestas patronales, se llevan acabo en los respectivos templos, la organización esta a cargo de agrupaciones de personas o asociaciones de la comunidad según la festividad de que se trate. Generalmente se celebran misas en honor a la devoción respectiva, acompañadas de cohetes, fuegos artificiales, juegos mecánicos, así como la impartición de sacramentos y miles y miles de flores. En las primeras horas de la mañana se escuchan las clásicas mañanitas, en honor al santo en turno, después viene la misa de gallo, seguida por más música, generalmente bandas de viento, siempre más de tres. Casi siempre, en la misa de doce del día, se llevan acabo las celebraciones sacramentales multitudinarias: bautizos, comuniones, confirmaciones. Cada festejado lleva acabo una celebración en su casa, donde invita a familiares y amigos, los platillos típicos son: carnitas de cerdo, barbacoa de borrego, mole con carne de guajolote, carnitas de cerdo o el platillo especialidad de la región, el pepeto que consiste en un caldo cuyos ingredientes son: chilacayote, habas verdes y secas, granos de elote y elote en trozo completo, epazote, carne de cerdo, cebolla, sal y chile manzano.

Acabadas las festividades privadas la gente se dirige a las principales calles de la comunidad, donde se encuentran los juegos mecánicos y los de azar como: lotería y rayuela principalmente, aunque algunas veces también juego de barajas. Caída la noche, a eso de las nueve, comienza el baile en las calles principales, siempre se contrata, mediante la cooperación de todos los del pueblo, a grupos de corte musical norteño y de banda. Al día siguiente, se lleva acabo un jaripeo, donde jinetes montan toros que sobre pasan los setecientos kilos de peso, lo que vuelve loca a la multitud, casi tanto como las peleas de gallos que se llevan acabo previo a la monta de los toros. Todas las actividades de la descripción hecha van acompañadas de bebidas alcohólicas, generalmente cerveza, tequila, brandy y por supuesto, la especialidad de la región, infusiones de licor de caña con diferentes frutas o yerbas: zarzamora, nanche, menta. Todo en un ambiente festivo y lleno de flores como: rosas de todos los colores<sup>7</sup>, gerberas, palillos, tulipanes, gladiolas, lilis, liliun, nardo, ave del paraíso, agapando, clavel, minigerbera, girasol, etc. grandes, astronómicos arreglos florares inundan la iglesia y a los santos.

En cuanto a la economía Villa Guerrerense, ésta se sostiene principalmente por dos actividades: una son las remesas económicas provenientes de los migrantes establecidos en

---

<sup>7</sup> En la región se cultivan más de 300 variedades de rosas.

los Estados Unidos, y otra es la floricultura. La primera se debe a una larga tradición migratoria en la región, lo que deja un hueco laboral en las empresas floricultoras, que es llenado con gente procedente del sur del país. Esto gracias a que la segunda actividad económica, la floricultura, goza de gran salud tanto a nivel regional como nacional e internacional, lo que provoca una gran demanda de mano de obra.

Villa Guerrero junto con los municipios de Coatepec Harinas, Ixtapan de la Sal, Tenancingo, Tonicato y Zumpahuacan conforman la región florícola más importante del país al producir el 50.4% del total nacional. Esta zona representa una superficie total de 996.5514 kilómetros cuadrados, se localiza en toda la parte sur del Estado de México y en ella se cultivan 2,716 hectáreas a cielo abierto. Tan sólo en Villa Guerrero se abarcan 1,609 hectáreas, en Coatepec Harinas 480 y en Tenancingo 342, en esos mismos municipios se cultivan un promedio de 300 hectáreas bajo invernadero (Lara, 1998). Lo que convierte a ésta región en la principal productora de flores a nivel nacional.

Esta localidad no siempre ha tenido a la floricultura como su medio de subsistencia, aunque en la década de los años cincuentas del siglo XX ésta se convirtió en la actividad preponderante de la región. Todo comenzó con la llegada de unos inmigrantes al municipio. Y es que ésta región nunca ha sido ajena a los flujos migratorios, desde el siglo XVI ha recibido migrantes españoles durante la conquista y franceses e irlandeses en el siglo XIX durante la intervención francesa, hechos que ocasionaron una mezcla genética, de donde surgió población de ojos verdes y azules, piel blanca y pelo rubio, hoy tan característica de la región.

Ya en el siglo XX por los años 40 y 50 llega un grupo de japoneses que siembra la semilla de lo que hoy es la importante actividad florícola, desplazando los cultivos de durazno y aguacate que otrora fueran el pilar de la economía local. Por ejemplo, en la segunda mitad de los años cuarenta, en algunas huertas de durazno, la población trabajadora alcanzó los 50 y 60 peones, a su vez el proceso de comercialización de aguacate y durazno originó un gran flujo de camiones que sacaban los productos de la región hacia la ciudad de México (Castro 2003). Entrada la década de los cincuenta, la estabilidad social era un hecho en Villa Guerrero, a pesar de que hubo una serie de plagas que afectaron el buen negocio que representaba la producción y comercialización del aguacate y durazno, la explotación de estos cultivos en la economía fue motor para el desarrollo del municipio. En

los primeros años de esta década surgió un nuevo cultivo: las flores, éste hecho es significativo en el futuro desarrollo del municipio pues incentivó más su crecimiento y explotación, así como la de una gran parte de la región sur del estado, pues años más tarde Villa Guerrero se convertiría en el centro productor de flor más importante en el país.

Todo comenzó en la época de la segunda guerra mundial. En México existían ciudadanos japoneses distribuidos a lo largo y ancho del país, sin embargo en el momento que México le declara la guerra a los países del eje, se les congrega, a todos los japoneses, en dos grandes ciudades Distrito Federal y Guadalajara. Unos años después de terminada la guerra, un grupo de japoneses llegó al estado de Morelos, con la intención de dedicarse al cultivo de flores y arroz, sin embargo, un japonés de apellido Matsumoto, visitaba Villa Guerrero, cuando se percató del excelente clima, pero sobre todo de la abundancia de árboles de aguacate, concluyendo que es en la tierra donde se dan este tipo de cultivos donde existe más migajón y menos tepetate (Castro, 2003), tierra perfecta para el cultivo florícola.

Los Matsumoto se instalaron en Villa Guerrero, comprando el rancho el Colorado, donde comenzaron a cultivar rosas, claveles y gladiolas, posteriormente diversificaron su producción incluyendo ave de paraíso, crisantemos, alhelí, delfinios y margaritas, a esto se le debe sumar sus cultivos de orquídeas en Cuautla en el estado de Morelos y algunas florerías de alta calidad en la ciudad de México. Los Matsumoto, y otros japoneses que después se instalaron, sacaban su producción por medio de autotransporte Corona Roja en una corrida hacia Toluca, para de ahí hacerla llegar a la ciudad de México. Ya que los japoneses se percataron del éxito de su empresa, mandaron traer más compatriotas de la isla nipona para ocupar puestos estratégicos dentro del proceso productivo de la flor, originando una segunda oleada de migración japonesa a Villa Guerrero, delegando las actividades menos especializadas a los trabajadores mexicanos que contrataban en sus empresas florícolas.

La relación entre los japoneses y los mexicanos era laboral y vertical, es decir, los japoneses eran los patrones mientras que los mexicanos sólo peones asalariados, de este mismo modo la forma de plantar los esquejes y los bulbos de las flores, era un conocimiento acaparado por los japoneses, que no estaban, de ninguna manera, dispuestos a compartir con sus trabajadores mexicanos y dado que los villa guerrerenses se habían dado

cuenta del buen negocio que representaban las flores no podían más que trabajar para ellos. No obstante los oriundos del lugar se apoderaron de los secretos orientales gracias a que uno de los japoneses gustaba de tomar alcohol, contrario a todos sus compatriotas quienes prohibían su consumo a sus mismos trabajadores, y dado los problemas que éste les ocasionaba decidieron expulsarlo de la comunidad, pero el étlico nipón se quedo en la región y se asocio con oriundos del lugar, revelándoles todos los secretos guardados por sus compatriotas japoneses (Castro, 2003).

Con el conocimiento del arte oriental de plantar flores, la cuestión para que los mexicanos empezaran a producir sus propios cultivos se reducía a como conseguir los bulbos y los esquejes que lo japoneses no estaban dispuestos de ninguna manera a ceder, ni siquiera a vender a un precio, aunque fuera alto. Problema que se resolvió de la manera más sencilla, con el robo de unos cuantos bulbos y esquejes. De este modo los mexicanos comenzaron a producir sus propias flores teniendo gran éxito y con el gran auge que tuvo en el municipio la flor, dejaron de sembrar aguacate y durazno, en parte por que el monocultivo ocasiono una fuerte plaga que acabo con los plantíos de estos productos, aunque hoy en día un reducido numero de familias, aún se dedican a este tipo de cultivos que comercializan en central de abastos del Distrito Federal.

Para la segunda mitad del los sesenta, lo productores de la región comenzaban con inquietudes de conseguir nuevas especies para implementarlas en los campos de Villa Guerrero, pues cabe mencionar que los microclimas del municipio representan una ventaja para casi la totalidad de los cultivos florales. Esto gracias a que Villa Guerrero se ubica en una posición privilegiada dentro de la franja angosta que conforma el eje neovolcánico, haciendo que los microclimas que confluyen en la región sean los más propicios de todos los sitios que agrupa dicha zona geográfica (Lara, 1998). Pero la variación de climas no siempre estuvo a favor de los productores, dado que estos tenían un control muy limitado en el cuidado y crecimiento de las plantas, lo que algunas veces los orillaba a adelantar o retrasar los periodos de corte, con lo que no podían satisfacer la demanda en los periodos exactos de mucha venta<sup>8</sup>. Ya para finales de los años setenta, estos problemas fueron

---

<sup>8</sup> Lo periodos calve, en cuanto a la venta de flor, para estos productores son: 14 de febrero, 10 de mayo y 12 de diciembre.



resueltos con la instalación de los primeros invernaderos, que tenían como objetivo optimizar la producción de flores.

La producción bajo cubierta se realiza por dos tipos de tecnología. La más sencilla es la producción bajo túneles de plástico que no llega a representar una estructura completa tipo invernadero, pero si permiten un mayor control sobre la flor, éste tipo de estructuras representan una opción muy rentable para los pequeños productores ya que no requiere de una gran inversión económica. En cambio el invernadero es la forma más refinada y costosa para mantener la flor ya que requiere de alta tecnología para mantener un clima mucho más controlado con lo cual el corte de flor se vuelve más previsible. La implementación de este tipo de tecnología fue punta de lanza para el surgimiento de grandes grupos empresariales en la región. Las variedades más comunes que se siembran bajo techo en Villa G. son: rosa, clavel, gypsophila, pompón, gerbera, mini gerbera, liliium, astroemia y freesia.

Para la misma década de los setenta, los productores japoneses ya habían abandonado el estado, pues consideraron que con tanto productor regional, el mercado de la flor ya no sería negocio, así que abandonaron la región dejando libre el mercado para los productores locales. Grave error puesto que fue desde entonces que el mercado de la flor comenzó su despegue y en la década de los ochentas surgió el llamado “boom de la floricultura”. En plena crisis económica nacional, la floricultura experimento un gran desarrollo provocado por el acelerado crecimiento de la inversión, tanto nacional como extranjera, en ésta rama productiva. Contrariamente dicho proceso provoco la expansión de algunas empresas y la quiebra de otras. De esta manera pequeños productores limitados por la falta de insumos se vieron beneficiados al conformarse nichos comerciales en los cuales no competían las grandes empresas. Durante estos años, dichas empresas preferían enfocar gran parte de su producción (70%) a los mercados extranjeros, principalmente a Estados Unidos, dando cabida a que los pequeños productores destinaran su producción al mercado nacional.

No obstante a mediados de la década de los noventa y principios del siglo XXI, el mercado de la flor se vio trastocado por una seria crisis que afecto tanto a las grandes empresas como a los pequeños productores. El 14 de febrero de 1990, día de “San Valentín” la flor no se cotizó a buen precio en el mercado internacional y las exportaciones

descendieron abruptamente. Éste pequeño pero significativo hecho desencadenó una severa crisis que hizo salir del mercado a decenas de floricultores. Arrastrando a la quiebra a un gran número de empresas (Lara, 1998).

Aunado a esto, México se ve envuelto nuevamente en una crisis económica que afectó a todos aquellos productores que tenían créditos bancarios. Esta crisis fue consecuencia de la privatización de la banca, así como de la alza en las tasas de interés, hechos que convirtieron a muchos productores en deudores. Para algunos floricultores fue imposible pagar las deudas que les aparecieron de la noche a la mañana por lo que se fueron a la quiebra, otros, sin embargo, lograron sortear las crisis ya fuera por que funcionaban con capital propio o por que lograron renegociar sus créditos. El mercado de la flor en crisis ocasionó que cientos de villa guerrerenses tuvieran que buscar sustento económico en otras ramas. Esto provocó que mucha gente migrara hacia Estados Unidos, debido en parte, a que el región tiene una tradición migratoria desde la década de los cuarenta, cuando algunos comenzaron a irse hacia Estado Unidos a través el programa “bracero”, flujo que se incremento considerablemente a partir de la crisis floricultora en la década de los noventas.

Las empresas en su afán de sobrevivir a tal desgracia económica transformaron sus esquemas organizativos y laborales, a su vez, los grandes consorcios florícolas tuvieron que recurrir a lo que años atrás les era impensable: orientar su producción al mercado nacional. Una vez sorteada la época de crisis, las empresas que lograron mantenerse en el negocio lo hicieron emprendiendo un plan de emergencia para sobrevivir en el negocio de la flor. Para ello los grupos empresariales optaron por reestructurar sus sistemas de producción con nuevas tecnologías, como invernaderos más modernos y cámaras de enfriamiento para mantener la flor fresca una vez cortada, así como sustituir sus formas de organización de trabajo por otras de mayor optimización del trabajador. Esto mediante el implementó de un sistema de trabajo por área de asignación individual (invernadero o empaque) y una organización de equipos “plurifuncionales” que asumían de manera colectiva las tareas requeridas por la producción en invernaderos. A su vez, se estableció un esquema de salarios por productividad según la capacidad de cada trabajador, pero sobre un tabulador de salarios, que lejos de mejorar las condiciones del trabajador dejó en claro que la

reestructuración laboral ha asignado más responsabilidades a los empleados con la misma base salarial (Lara, 1998).

Años después parece que el mercado de la flor se ha recuperado considerablemente, las arcas de las empresas están llenas de nuevo, volvieron las grandes producciones de flor, sin embargo, los villa guerrerenses migrantes no, lo que ha ocasionado una falta de mano de obra, que tiene que ser reemplazada por trabajadores de otras partes de la República, lo que ha llevado a las empresas florícolas a traer gente desde remotos lugares del sur del país como son Chiapas, Oaxaca, Veracruz, Tabasco e incluso de Centroamérica, para laborar en los campos de flor de Villa Guerrero. Es aquí donde, y por distintos mecanismos, los migrantes del sur se ponen en contacto con gente que pertenece a las redes migrantes que van desde Villa G. al vecino país del norte, logrando con ello la posibilidad, así como la reducción de costos, de llegar a “el norte”, no sin antes ir formando a cada paso, territorios migratorios unidos por redes de intercambios materiales y simbólicos.

El concepto de territorios migratorios, como se dijo en el primer capítulo, da cuenta de las relaciones sociales que se articulan entre diferentes entidades socio-espaciales que no están en contigüidad física. Dentro de este esquema es que, me gustaría abarcar el tema de las migraciones internas ya que, la relevancia de las mismas radica en que los movimientos de la población se están reconfigurando, es decir, no sólo se emigra a los centros urbanos, ahora encontramos a los centros de trabajo como el factor principal que transforma a una comunidad en un punto de atracción independientemente de que sus condiciones sean rurales, semi rurales o urbanas. Como en el caso de Villa Guerrero donde la empresa florícola atrae a trabajadores de distintas partes del país como Tabasco, dado el hueco laboral que dejan los oriundos del lugar al migrar a Estados Unidos. Emergiendo como centro principal es que, Villa G., se convierte en ante sala de la migración internacional, todo mediante un mecanismo de redes sociales, que une a Tabasco, el Estado de México y Estados Unidos en una sola estructura de carácter global.

Los territorios migratorios pueden explicarse mediante dos mecanismos. El primero es la intermediación, constituido por la figura central del Broker o enganchador, quien constituye una figura central, a quien una o más partes confieren, asignan o delegan poder, y este poder se usa para negociar con un tercero. El segundo mecanismo son las redes sociales, que de acuerdo con Alder (1998) dicho concepto puede tener dos usos principales:

- Un conjunto de relaciones diádicas referidas a un individuo determinado u centradas en este individuo.
- Un campo de relaciones sociales en general.

Para los objetivos de este trabajo, la segunda definición es la que más se acerca a nuestro interés, así que, entenderemos campo social a la manera de Alder (1998) como un conjunto de individuos relacionados por alguna variable subyacente al mismo. La variable subyacente servirá para determinar la distancia de cada individuo al centro de la red. A su vez cada individuo podrá ser el centro de la red o pertenecer simultáneamente a varias redes. Dichas redes, constituyen y/o cohesionan los puntos del territorio migratorio. Bajo estas circunstancias puedo identificar a mi red social, como una red migratoria en específico, debió a que es la promoción de la migración la variable subyacente en torno la cual se mueve la red, lo que provoca movimientos desde Tenosique en Tabasco, hasta Estados Unidos, previa escala en Villa Guerrero, nodo principal de la red, cuya función es articular un red migrante nacional (la que va de Tenosique a Villa Guerrero), con una red internacional (la parte de Villa Guerrero hacia Estados Unidos). Luego entonces, la red migratoria puede definirse como: el conjunto de relaciones interpersonales que vinculan a los inmigrantes, emigrantes retornados o candidatos a emigrar con parientes, amigos o compatriotas, ya sean del país de origen o de destino. La función de dichas redes es la de transmitir información, proporcionar ayuda económica o alojamiento, así como prestar apoyo de diferentes formas (Aragon, 2003; 15). Estos mecanismos facilitan la migración al reducir sus costos y las incertidumbres que frecuentemente acompañan a la travesía migratoria. Las redes también pueden influir en la migración a través del efecto demostración.

En el Ejido la Finca, municipio de Villa Guerrero, se localizó una comunidad migrante oriunda de Tenosique Tabasco, de la cual se tiene registro (Archundia, 2005, Ambriz, 2007, Rodríguez 2007), se estableció formalmente hace 8 o 9 años. Esta comunidad migrante presenta características de una red social, ya que es la misma comunidad migrante que favorece la inmigración de más tabasqueños hasta el Ejido La Finca y les da acceso a una organización eficiente de apoyo mutuo durante su estancia en el Estado de México.

La trama de relaciones sociales que vincula entre sí a la comunidad de tabasqueños asentados en Ejido La Finca son más que aquellas generadas por el empleo, la vecindad, el parentesco o el paisanaje, existen características que destacan como la cooperación y el apoyo mutuo que facilita los canales de migración, que en el nuevo contexto dotan al recién llegando del apoyo para el afrontamiento de problemáticas que de manera individual sería imposible resolver (trabajo, vivienda, apoyo moral). Todo mediante la infraestructura de la red.

La red tabasqueña tiene una dinámica bien definida. Los que llegan a trabajar lo hacen bajo la invitación de alguien ya establecido en el Ejido La Finca, si el invitado tiene dinero suficiente para el pasaje, él absorbe directamente los gastos, en caso contrario, los ya establecidos en Villa Guerrero cooperaran para mandarle el dinero necesario, ayuda que será liquidada una vez que el recién llegado comience a trabajar. La red también se encargan de conseguirle trabajo a los recién llegados recomendándolos con quienes puedan emplearlos, mientras se les hospeda en casa de algún paisano, en lo que se comienza a ganar dinero suficiente para poder rentar un cuarto.

La base de tabasqueños asentados en Villa Guerrero, ha logrado cimentar buenas relaciones en la comunidad a lo largo de sus 8, 9 años de emigrados, esto mediante diversos mecanismos de sociabilidad, uno de ellos comenzó siendo el futbol. Los tabasqueños incluso tenían un equipo, sino propio de tabasqueños, sí manejado por éstos, el cual participo varios años en liga de segunda división local, y el cual les permitió sociabilizar con mucha gente del ejido y sus alrededores, ayudándolos a integrarse plenamente a la comunidad. Incluso varios de los tabasqueños se han casado con gente de la región, tejiendo redes de parentesco, así como relaciones de compadrazgo. Son los tabasqueños asentados en Villa Guerrero, los que mantienen el constante flujo de compatriotas al Estado de México.

La mayoría de los pertenecientes a la red trabajan en el proceso productivo de la flor, otros comienzan a sembrar su propia producción de fresas. Para estos últimos es difícil a hacer una estimación de sus ingresos, puesto que estos dependen del éxito de su cosecha y de su habilidad como empresarios para colocar su producto en el mercado. En cambio la estimación financiera de aquellos dedicados a la producción de flor es mucho más fácil, ya que estos se emplean en las empresas florícolas aledañas como obreros asalariados,

recibiendo como pago 150, 170 pesos por día aproximadamente; teniendo como jornada laboral horarios de 6 de la mañana a 5 de la tarde, con una hora de almuerzo a las 12 del día; de lunes a viernes y sábado de 6 de la mañana a 1 de la tarde. Quienes se emplean en las grandes empresas florícolas gozan de algunas prestaciones sociales, como seguro médico, aunque casi no es el caso, puesto que la mayoría de los tabasqueños prefiere emplearse con pequeños productores que pagan un poco más y donde la mano de obra es más desarraigada, lo que permite la flexibilidad y la movilidad laboral. La estimación de todos los tabasqueños, es que en Villa Guerrero además de ser más corto el horario y mejor remunerado que en su natal Tenosique, es mucho más fácil y liviano que el corte de caña.

Así que es la flor y su proceso productivo lo que mueve a ésta red, que gracias a sus características y procesos, conforma a su paso redes de relaciones que forman estructuras sociales, económicas y culturales que articulan áreas de origen, intermedias y de destino mediante intercambios multidireccionales. La función específica de toda red es conformar un conjunto único y dinámico que pone en movimiento, de éste modo ningún punto está desprovisto de sentido a pesar de su visible dispersión ya que la red es eso que vincula a unos sujetos con otros y a unos lugares con otros. En éste caso la red tiene ciertas funciones específicas como mantener abiertos los canales de comunicación por los que fluyen bienes materiales y simbólicos, la reducción potencial del costo de migración; dotando al miembro de la red de la información necesaria para la optimización de recursos y la más importante, poner a Estados Unidos como opción real de migración.

Si bien es cierto que no todos los miembros de la red tabasqueña, tienen como objetivo primordial ir a trabajar a Estados Unidos, ésta posibilidad si se les presenta como real en Villa Guerrero, no por las oportunidades económicas ofrecidas por la flor, sino por los contactos que establecen en la región introduciéndose en formas de organización más compleja. Todo no sólo mediante el mero convivir de los integrantes de la red en la comunidad, sino gracias a que la red social, dota a sus miembros de capital social. De esta manera, las redes son la estructura que acumula y por la cual se distribuye el capital social, al mismo tiempo que son un tipo de capital social, es decir, la suma de los recursos reales o virtuales que corresponden a un individuo o un grupo en virtud de su pertenencia a una red duradera de relaciones más o menos institucionalizadas de conocimiento y reconocimiento mutuo (Duran, Massey, 2003; 31).

Este capital no es otra cosa, sino una inversión de relaciones, que se puede convertir en capital económico o humano y en una cantidad de bienes tangibles e intangibles, además de conectar con otros grupos, comunidades y familias por medio del parentesco, la amistad y el paisanaje. Es así como la migración internacional puede analizarse mejor, no como resultado de las motivaciones individuales y determinaciones estructurales, aunque esto debe formar parte de cualquier explicación, sino también como la articulación de agentes con intereses particulares, que desempeñan papeles específicos dentro de un entorno institucional, ya que manejan de modo adecuado los conjuntos de reglas y regulaciones con el fin de aumentar el acceso a los recursos.

El capital social se basa principalmente en la reciprocidad, las normas sociales, formas de intercambio y sistemas de comunicación que se establecen mediante las relaciones sociales que son la base de la red. Aunada a la variable subyacente de dicha red: la promoción de la migración, se desencadena un movimiento migratorio dentro del cual, el migrante no sólo va tejiendo su propia biografía, sino también relaciones sociales, que tienen repercusiones en la red migratoria, tanto positivas como negativas, en este caso estudio dos formas de relación social, una positiva y otra negativa, contenidas en dos formas religiosas populares y que tienen correspondencia directa con la red migratoria.

### CAPÍTULO III.

#### UNA PROMESA A LA VIRGEN PEREGRINA

En el mundo religioso de México se observa un gran número de prácticas multicolores, más las de la religión católica popular. Sostengo que dichas prácticas corresponden a un lenguaje social, cuya acción esotérica obedece a la metáfora, es decir, al símbolo. En este caso, y como se verá más adelante, comunica las necesidades de adaptación de los migrantes refiriéndolas a un plano suprahumano, metafísico y simbólico. De esta manera las prácticas populares pueden pensarse como un vehículo de significación, pero en este caso en específico, también funcionan como mecanismos por medio de los cuales, la red migrante nacional se une con la internacional en una sola estructura en forma de cascada, donde las dos redes convergen en Villa Guerrero como espacio de suma importancia en la red.

Este capítulo trata sobre una práctica adoptada en Villa Guerrero (nodo fundamental de la red), que muestra una de las formas en que los integrantes pertenecientes a la red nacional, se insertan en formas de organización mucho más complejas como la red transnacional que va desde Villa Guerrero hasta Estados Unidos. Pero ¿cómo es el mecanismo por el cual se unen las dos redes?, ¿cuál es el proceso por el cual se adopta una práctica en el lugar de acogida, por parte de los migrantes nacionales? Estas preguntas tienen que ser respondidas mediante el uso metodológico del concepto religión popular y su práctica preponderante: el culto a los santos católicos.

Para Manuel Marzal (1997; 347) la religión popular tiene ocho palabras clave que generan la experiencia del sujeto marginal: peregrinación, fiesta, promesa, castigo, bendición, milagro, devoto y santo. A esta última el autor se refiere como la “hierofanía fundante”, es decir, la conciencia de la existencia de lo sagrado, cuando este se materializa a través de los objetos de nuestro cosmos habitual como algo completamente opuesto al mundo profano y cotidiano. Los santos son el canal por el cual se manifiesta el poder de dios, para los devotos populares, estos detentan el poder de dios y por lo tanto, se les considera como hacedores de milagros, no simples intercesores ante el máximo señor. Al contrario de la religión oficial, para los devotos populares los santos no son tomados como



ejemplos de vida, pues en la mayoría de los casos el devoto desconoce por completo la biografía del santo, su devoción parece ser más centrada en una relación personal con la imagen, siendo el culto popular a los santos una reinterpretación del concepto teológico oficial, para el cual el santo es sólo un intermediario entre dios y los hombres y por eso está ontológicamente definido como ser no divino, aunque para la religión del pueblo las categorías no están nítidamente diferenciadas. En realidad, la fe popular parece clasificar a los seres sagrados no por su carácter ontológico, sino, por que estos participan directamente del poder de dios.

Dicho culto a las imágenes ha tenido tanto éxito desde sus inicios, que hubo la necesidad de distinguirlo del culto de dios por parte de la iglesia. En el segundo concilio de Nicea (Marzal, 1997; 320), se denominó el culto a dios como adoración (latria), el de los santos como veneración (dulía) y el de la virgen María como hiperdulía (mayor veneración). Si bien es cierto que el culto a los santos no explica la totalidad de las experiencias religiosas populares, sí es la práctica preponderante en todo Latinoamérica.

Aquí me gustaría abordar el caso específico del culto a la Virgen María, pues desde el comienzo del catolicismo esta imagen ha gozado de gran fama, y posee una infinidad de advocaciones. Según la simbología cristiana las imágenes de la Virgen María se divide en dos tipos: narrativas y devocionales (Cabral, 1995; 187). Las primeras son figuras en las que María participa de algún episodio, por lo regular está acompañada de otros personajes y en la escena, la virgen no tiene un papel muy importante. Las devocionales son aquellas imágenes en las que se exalta la presencia y esencia de la virgen como madre de dios y de la humanidad, o como efigie milagrosa o dispensadora de favores y auxilios espirituales o materiales. Tal es el caso de la virgen de Guadalupe que por su actitud y postura tiene un simbolismo específico: sus manos juntas en actitud de oración, simboliza que es virgen de las vírgenes o reina de las vírgenes, su manto estelar significa virgen misericordiosa (ídem, 187), así mismo, su mirada baja y dulce mira directamente al devoto quien está por debajo de ella, es la imagen de María en su advocación guadalupana. Expresión máxima del catolicismo mexicano. No hay advocación católica que tenga más fiestas en el mundo, ni más peregrinaciones, ni más cofradías, ni fiestas patronales, ni más santuarios regionales, ni una presencia internacional más intensa que la virgen de Guadalupe. El culto guadalupano fue muy atacado en sus principio, por franciscanos como Sahagún quien declaro, “parece

una treta satánica para en mascarar la idolatría” (Parker, 1993; 34), y su homologo Francisco Bustamante quien, predicando en la capilla de San José de los Naturales; con ocasión de la fiesta de nuestra señora de la natividad, se declaró con extrema violencia en contra del culto guadalupano por considerarlo sin fundamento, acusando al indio Marcos de pintar la imagen de la virgen en el famoso ayate de Juan Diego, censurando la nueva devoción, pues creía ver en ella un disfraz de idolatría (Ricard, 1995). A pesar de la desconfianza que en un principio expreso una parte de la iglesia, éste se convirtió en el culto predominante en México.

Mucho se ha escrito sobre el extraordinario caso de la virgen de Guadalupe, desde su misteriosa aparición registrada en el Nican Mophua, hasta su sincretismo con Tonantzin (Lafayet, 1985); deidad azteca que era asociada con la fertilidad, con quien se funde para inaugurar una nueva era en el catolicismo, al hacer construir un santuario cristiano sobre las ruinas de uno precolombino, dotándose de nuevas significaciones religiosas que une dos cosmovisiones (la de los españoles y la de los indígenas) para ofrecer un sentido a la vida del marginal, como un ser sagrado que da vida y protege frente a la traumática experiencia de invasión y opresión extranjera.

Con toda seguridad el significado que poseía la virgen de Guadalupe en sus inicios fue transformándose, en la medida en que se transformo la cultura nacional. En efecto, la guadalupana, ya no es diosa de la fertilidad y de la tierra como Tonantzin, ni protectora de los indígenas como Tonantzin/Guadalupe, sino la Virgen de Guadalupe: refugio de los desamparados y madre de los marginados. Como afirmara Octavio Paz (1990, 7), la situación ha cambiado: no se trata ya de asegurar las cosechas sino de encontrar un regazo. La virgen es el consuelo de los pobres, el escudo de los débiles, el amparo de los oprimidos. En suma, es la madre de los huérfanos. Es en torno a la veneración de esta imagen que gira este capitulo, sin embargo, analiza un culto específico de dicha imagen: la virgen peregrina.

La virgen peregrina que llevo a Villa Guerrero es un cuadro de aproximadamente metro y medio de alto, por un metro de ancho de la advocación guadalupana, su comitiva esta compuesta por un crucifijo de madera, una imagen tridimensional de Juan Diego y una pequeña vitrina donde se colocan los exvotos de agradecimiento por los favores recibidos. La peregrinación parte de la basílica de Guadalupe en la ciudad de México y recorre varias ciudades del país. La comitiva tiene su protocolo específico: una vez marcada la ruta por

donde han de pasar las imágenes, los vecinos se organizan para recibir a la comitiva, casi siempre se organizan por grupos de diez familias aproximadamente, costeando y adornando un altar que ocupa la imagen durante su estadía en alguna casa del barrio o calle. Se manda traer al cura quien bendice y oficia misa en el altar que es decorado con millares de flores, de todos los tipos y colores; resaltando más las rosas y las gerberas; tan típicas de la región. Se coloca por arriba del altar una lona de grandes dimensiones con el objetivo de cubrir a la imagen y a los asistentes de cualquier contingencia climática que se pudiera presentar; así mismo, se ponen sillas en frente del altar para los asistentes, también se ubica en un lugar específico, casi siempre a la izquierda de las imágenes, para el grupo música que ameniza la velada.

Una vez dispuesto el altar, se espera la comitiva de la virgen peregrina, que casi siempre hace su arribo al barrio o calle a las tres de la tarde, recorriéndolo por completo antes de establecerse en el altar que ha sido dispuesto para la imagen y donde pasará toda la noche, para después seguir su peregrinaje. Cientos de personas acompañan a la virgen por las calles del pueblo, se le tiran pétalos de rosa por su camino, se hacen tronar cohetes acompañados de música de banda; las calles por donde pasa la comitiva guadalupana son adornadas por globos y papeles de colores. Uno sabe específicamente el barrio donde estará la virgen pues a la entrada se ponen mantas rotuladas con mensajes de agradecimiento por la visita de la imagen: “Madre de Dios, bienvenida seas a tu barrio San Francisco”, “Virgen Divina tu presencia alivia todos mis males. Ejido la Finca”. Un vez que las imágenes llegan a su destino son recibidas en la puerta por los dueños de la casa donde se quedará, casi siempre es el jefe de familia quien las recibe, dando las gracias por el honor de tener a la virgen en casa. Una vez más el cura bendice el altar, ya con las imágenes dispuestas en el y se vuelve a officiar misa. Terminados los servicios religiosos, los asistentes se llevan las manos a los bolsillos y depositan limosnas en las alcancías que también forman parte de la comitiva; son unas cajas de madera de considerables dimensiones. Después de que las alcancías están llenas se da paso a la comida en honor de la virgen. Los platillos siempre cambian de barrio a barrio, pero los más comunes son: carnitas de cerdo, cerdo en salsa verde, pavo, barbacoa o tamales.

A la comida le siguen contingentes de personas que entran y salen de la casa donde está la virgen, siempre se considera un gesto de amabilidad y buena vecindad visitar la casa

de amigos o familiares donde pasa la noche la virgen, se llevan flores o se pasa la velada entera en el lugar. Dicha velada es acompañada de un grupo musical que organiza dinámicas siempre referidas a la virgen: “cántale una canción a María”, “los hombres bailan por que quieren a María, las mujeres aplauden por que quieren a María”, “el rosario viviente” etc. El grupo acompaña a los presentes durante toda la noche y parte de la mañana. Durante las dinámicas hay momentos verdaderamente catárticos, como el que recojo en mi diario de campo:

Para la dinámica del rosario viviente se ubican, alrededor de la imagen, 55 sillas, en 50 de ellas se pone una rosa roja en cada silla que representa una ave María, a intervalo de diez sillas, se pone una rosa blanca que representa un padre nuestro. Mientras transcurre el rosario cada asistente dice su correspondiente ave María o padre nuestro, frente a la imagen de la virgen, y pasa a ofrendarle la rosa. El rosario es dirigido por la vocalista del grupo musical quien pide a alguien de la concurrencia que dedique el rosario. Frente a la imagen de la virgen y con micrófono en mano, una persona pasa a hablarle a la virgen. Hoy pasó un anciano de unos ochenta años aproximadamente, quien se paro de su lugar ayudado de un par de bastones, ya frente a la imagen de la virgen, el anciano comienza diciendo: madre santísima, hoy que estoy ante tu presencia, quisiera pedirte que me ayudes, como veras soy un viejo que ya no puede trabajar, estas piernas ya no me lo permiten, mis hijos están en el norte (Estados Unidos) y no he sabido nada de ellos, no hay nadie que me ayude económicamente, yo no te pido que me llueva dinero del cielo, sólo te pido que me sanes para poder trabajar y en tu infinita misericordia te acuerdes del más humilde de tus hijos. Todo dicho con una voz entrecortada por las lágrimas.

La escena, sin duda, sobrecogió a los asistentes. Después de terminar el rosario, un hombre, que por su facha se notaba que era pudiente, se acerco al anciano e introdujo dentro de la bolsa de este un gran fajo de billetes, acto seguido varía gente también se acerco ofreciéndole ayuda económica al anciano, quien para entonces tenia la cara llena de lagrimas y no atinaba a decir nada más que: gracias virgencita.

Por supuesto este hecho fue tomado como un milagro más de la virgen, a quien se le atribuyen varios, pero principalmente matrimonios y restablecimiento de salud en los enfermos. Una vez una señora me dijo muy ufanamente que no habían acontecido tantos matrimonios en Villa Guerrero, desde hace catorce años que fue la ultima vez que la virgen

estuvo en el pueblo. Y es que un examen de estas prácticas no sólo expresará los gestos rituales y acciones por los cuales el pueblo pretende tener acceso a dios, sino que; y más explícitamente, dará cuenta de las necesidades y angustias de los católicos populares.

La devoción al santo, en este caso específico a la virgen; está ligada a la resolución simbólica de problemas cotidianos relevantes en la vida de los sectores populares: trabajo, salud, relaciones afectivas y familiares, estudios, etc. Se trata de peticiones de los devotos ligados a problemas universales con que se enfrenta la cultura popular (Parker, 1993; 182). Son numerosos y multiformes los rituales populares, ya sea por medio de gestos (santiguarse, tocar imágenes, depositar a los niños ante las imágenes de los santuarios etc.) o por medio de plegarias. Por lo visto, se reza con relativa frecuencia, pero especialmente en momentos de angustia o necesidad se hacen promesas y ofrendas, se manda celebrar misa. El hecho de que lo más común sean las peticiones de salud, confirma el estrecho vínculo entre la experiencia religiosa y las necesidades vitales. Es posible afirmar, que si bien las peticiones, promesas, oraciones, solicitud de milagros, etc., están también relacionadas con las necesidades vitales como la salud, el hambre, la pobreza, el techo, etc., están también relacionadas con satisfactores de orden superior en la escala de necesidades: relaciones interpersonales, buena suerte, afectividad, condición moral, sanación del alma. En general se solicita a los poderes divinos la protección de la vida: la salud, la buena suerte, la liberación de los males. Caso contrario el de la religión oficial, cuya plegaría va dirigida a la salvación eterna del alma, es decir, su práctica está referida a la vida después de la muerte, no al plano terrenal, aunque en algunos casos, sobretudo en condiciones límite, también se referirá al plano terrenal, así como, en otros casos el católico popular, referirá su práctica a la salvación eterna del alma. Esto se debe a que, tanto la religión popular, como la religión oficial, comparten los mismos dogmas de fe, aunque siempre reinterpretados dentro de su ubicación social. Bajo este contexto abordo una promesa a la virgen peregrina.

Martha y Aureliano<sup>9</sup> pertenecen a la red migrante que se forma en Tenosique Tabasco y llega a Villa Guerrero, al sur de Estado de México, atraída por el mercado de trabajo en la floricultura. Aureliano llegó a Villa Guerrero en junio del 2001 con otros seis

---

<sup>9</sup> Siguiendo la tradición antropológica sustituyo los nombres reales de mis informantes a fin de preservar sus verdaderas identidades.

amigos, hoy él es el único que queda. Manifiesta que en el 2001 llegó a un rancho en Zacango, municipio de Villa G. y propiedad del empresario Arturo Pérez. Tiempo después lo mandaron al rancho “El Sabino” propiedad del mismo empresario pero ubicado en el ejido de la Finca, donde una vez establecido mando traer a su esposa e hijos, y desde donde hoy se organiza la red migrante tabasqueña.

Aureliano es un actor fundamental dentro de la red, un eslabón clave, puesto que es él quien inicia la red y la mantiene: manda traer gente de Tabasco, les manda dinero para el transporte, una vez en Villa G. les da hospedaje, comida, los asesora en la búsqueda de trabajo, así como recomienda a sus coterráneos con quienes puedan emplearlos. En los últimos años se ha logrado convertir en un pequeño empresario, lo que le posibilita emplear a sus mismos paisanos y por lo que manda traer más gente. El mecanismo por el cual funciona la red es un factor fundamental para la articulación de territorios migratorios. Aureliano no solo es uno de sus iniciadores y quien mantiene el constante flujo de Tabasco a Villa G., sino también, es quien empieza a articular la red de tabasqueños con la red de villa-guerrerenses que llega hasta Estados Unidos, y es esta vez, mediante una práctica religiosa popular que adopta en Villa Guerrero.

En las primeras entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, Aureliano, se declaró como indiferente religioso. Lo anterior puede deberse a su caso particular, ya que su padre es adepto a los católicos y su madre a los adventista del séptimo día, esto ha llevado a Aureliano y a sus hermanos a vivir una ambivalencia religiosa, conservando creencias de una religión y prácticas de la otra. Dicha situación no lo ha vuelto ateo ni mucho menos agnóstico, pues en consecuentes entrevistas manifiesta su creencia en un solo dios, e interpreta la existencia de varias religiones como el culto a un único dios, sólo que con diferentes nombres. Idea que lo llevo (a él y su esposa Martha) a aceptar la visita de los testigos de Jehová, sin embargo el ascetismo de estos los desconcertó ya que chocaba mucho con las creencias de Aureliano y su familia, como lo recojo en una de las entrevistas.

...Con los testigos de Jehová (tuvieron contacto), de hecho estuvimos estudiando unos meses, pero de ahí como que ya no me gusto también, por la forma de ellos, nos querían cambiar a la manera de ellos, y como que no, no se puede.(...)Ósea que... ma que nada, por la comida y por la ósea, la cosa que a mi no me gusta de que cuando uno se enferma, lo que no le pueden hacer. (...) Aja y que eso es pecado y que uno esta pecando así y que no sé que, y de comer según eso ¿Cómo le dicen aquí?... La moronga y aquí que nos

encanta eso y decir que es pecado como que no. Por eso como que no me gusto. ¿Sí verdad? ¿Cómo cuantos meses dilataron? (...) Medio año, seguido nos visitan, pero ya no. Y siempre nos dicen, que vamo al templo, que a leer la Biblia y que no se que. Bueno yo por las cosa que nos dijeron como que ya no. Como yo digo, así como es el niño, se enferma seguido, y si se trata de hacer eso, ni modo que no, habiendo salvación de pasarle sangre y nomás por su religión de ellos que lo dejemos morir, como que no le digo a él, por eso no me gusto, más principal por mis hijos (...) y las cosas que a uno le gustan y no las pude uno hacer, como festejar cumpleaños, la navidad y eso. Y cuando uno se enferma y lo que no debe de hacer uno por que esta pecando y no se que, por eso ami no me gusto le digo a él (...) y eso otro que dicen ¿Cómo dijeron tu? Que cuando uno se muere no hay que llorar, hay que hacer fiesta según, que no hay que estar tristes ni nada, al contrario hay que estar tristes cuando nace alguien, y ya por eso les dijimos que no<sup>10</sup>.

El rechazo a los testigos de Jehová por parte de Aureliano y su familia es la prueba irrefutable de su creencia en dios, puesto que el motivo de su rechazo fue considerar las creencias de los testigos de Jehová como “no verdaderas”. La familia también corroboró que acepto las visitas en un primer momento, no por querer ingresar a una religión formalmente, sino, por que creen en un solo dios que tiene diferentes nombres. Otro de los rasgos fundamentales de los creyentes populares: su rechazo a la religión como institución y a sus dirigentes. Sin embargo la posición de los testigos de Jehová respecto a los asuntos relacionados con la sangre, desconcertó por completo a la familia de Aureliano. Ya que los testigos de Jehová prescriben el consumo de sangre humana por considerar que dicha prohibición está claramente escrita en la Biblia. Según muestran las escrituras, en un principio el ser humano era totalmente vegetariano. La primera mención de carne en la dieta se dio después del diluvio de los días de Noé, prohibiéndose su consumo. Para los testigos de Jehová esta “abstención” va más allá de comer carne humana, ellos se alejan totalmente no sólo de su consumo, sino también, de sus fluidos: la sangre, de ahí que para ellos esta prohibición o abstención incluya las transfusiones de sangre. Y dados los constantes ataques de bronquitis que sufre el hijo menor de la familia, prefirieron no seguir más, pues manifestaron que si un día el niño enfermara de gravedad y la cura fuera la transfusión de sangre, Aureliano y Martha no vacilarían en aceptar dicho tratamiento.

Aureliano y Martha se ha logrado integrar tan bien a la comunidad del Ejido la Finca, municipio de Villa Guerrero, que comienzan a formar parte de ésta al participar en momentos importantes dentro de la comunidad. En diciembre del 2007 la comitiva de la

---

<sup>10</sup> Entrevista con Aureliano y su esposa Martha.

virgen peregrina visito la calle donde viven y se les pidió participar, pero ¿Qué es lo que implica participar? Dos mil pesos, 200 tamales y 20 litros de ponche. La visita de la virgen pone en acción varios recursos humanos y materiales, pero sobre todo, giran en torno a afinidades vecinales fundadas en una devoción en común, sin embargo, Aureliano manifestó nunca haber tomado parte en una celebración religiosa, aunque bien, el culto a la virgen de Guadalupe no le es totalmente ajeno, puesto que también expreso que en su natal Tenosique, formo parte dos veces, de la procesión que se hace en su honor el 12 de diciembre, aunque aclaro que sólo fue por acompañar a unas “muchachas”. Y esta vez tuvo que participar por necesidades, sobre todo vecinales y de adaptación. El desembolso le era considerable y el tiempo invertido en los preparativos mucho, aun así, Aureliano y su familia decidieron participar en el recibimiento de la virgen.

Días antes de la llegada de la virgen a su barrio, el hijo menor de Aureliano, cae en una de las crisis de bronquitis que le son comunes, es internado en el hospital y sus padres se tienen que dividir entre los preparativos para la llegada de la virgen peregrina y la atención a su hijo enfermo de cinco años. A pesar de su ascetismo religioso, Aureliano en acuerdo con su esposa le hace una promesa a la imagen de la virgen peregrina: piden por el restablecimiento de la salud de su hijo y a cambio prometen bautizarlo por el rito católico, tal como lo recojo en una de las entrevistas:

... Pues yo (Martha) la fui a ver una vez como promesa ¿no? Este nada más una vez, con el otro niño<sup>11</sup>, por que igual me salio enfermo, de su piernita, tenia un quiste, y le hice una promesa. Y hora que trajeron la virgen acá del niño, le hice una promesa. (...) Que según si, este se le iba quitando (a su hijo) poco a poco esa enfermedad que tiene (bronquitis), lo bautizábamos, por que no, no estaba bautizado él y eso me dijo él (Aureliano) y le digo si tu cumples lo que dice, hay que ir, por que si no nomas no, por que hay que cumplir lo que uno dice. Y sí, y también digo, él nunca ha ido a la iglesia verdad que no? (...) No, yo por eso no hacia por decirle: vamos a bautizarlo por que sé que él no, dije me va a regañar cuando salga con que... Y de él (Aureliano) nació que hiciéramos esa promesa a la virgen y sí. Hasta horita gracias a dios no se ha enfermado, bien, bien así de gravedad pue, de internarlo no. (...)Y este casi a la virgen no (no creía), nomás ahora que nació el niño, que nos nació así fue que ya empezó creer en la virgen, mientras él (Aureliano) no a la virgencita pues por que.... Mientras él no.

El hijo de Aureliano es dado de alta en el hospital, la virgen pasa una noche en su barrio y él cumple su promesa. Sin embargo se presenta un problema no previsto por

---

<sup>11</sup> El primer hijo que menciona Martha es uno que dejo en Tabasco y no es hijo de Aureliano.



Aureliano: las platicas como preparación a los padres y padrinos del bautizado, y que son impartidas por el párroco de la comunidad. Aurelio confeso solo haber asistido a una, sus pretextos varios:

... Sí, por que le digo que fue una promesa que hizo él, aunque sea a una sola plática pero si fue. (...) y es que también el padrecito pue, ¿Cómo fue que te dijo esa vez?... ¡Tú estas pensando en algo malo!, algo así. Ya ves que cuando esté (Aureliano) se pone serio, ni una sonrisa le sacas y ¿Cómo te dijo? Algo estas pensando de mí, y esté (Aureliano) nomás puso su cara, y no nada, dice. (...)

Estaba pensando (Aureliano): “puto viejo, pura mamada” jajajajaja... En lugar de que diga una cosa buena no, pura estupidez... Que los que no están bautizados no existimos para dios y sabe que tanta babosada más... A ¿ver y él como sabe eso? Él no sabe, por que si por dios no fuera, ninguno de nosotros estaríamos aquí, ni él mismo. (...) y ¿esta es su religión? No... jajajajaj..... para ir a escuchar mamada, me junto aquí con mi cuates jajajajaja...<sup>12</sup>

Esta experiencia confirmo las sospechas de Aureliano, respecto a la iglesia como institución, pues en otra de las entrevistas manifestó su inconformidad de estar en la iglesia pues según él, en todo momento piden dinero, aunado a esto, la desconfianza que sintió en torno al párroco de la iglesia termino por desconcertarlo de las platicas pre-bautismales, decidiendo no volver más, sin embargo, llegado el día se presento en la iglesia y bautizo a su hijo por el rito católico, después, lo llevo ante la imagen de la virgen peregrina y se lo presento, ya bautizado. El hecho de que Aureliano sólo haya asistido a una de las platicas en la parroquia y después se haya presentado ante la virgen de Guadalupe con su hijo, no quiere decir que su acto haya sido guiado por la falsa conciencia, sino que él, como todos los devotos populares, tiene otro modo de relacionarse con lo sagrado y ese “otro modo” parte del principio de participación<sup>13</sup>, es decir, el principio según el cual las cosas y las personas son ellas mismas por la forma peculiar que tienen de relacionarse y de participar en el ser de las demás (Lévy-Bruhl, 1957). Así cada cosa es un nudo de participaciones y lugar de encuentro. Es la experiencia bautismal que da a Aureliano, la síntesis en conjunto de participar de lo sagrado, reconociendo sus necesidades humanas, pero sobre todo, reconociéndose ya no sólo como creyente, sino practicante, condición que caracteriza la práctica popular, pues es el mismo individuo quien produce los significados de su propia experiencia a través de la diversidad de situaciones que experimenta, en función de sus

---

<sup>12</sup> Entrevista con Aureliano y su esposa Martha.

<sup>13</sup> Su contrario es el principio de participación en el cual una cosa no puede ser a la vez ella misma y su contraría. Las cosas se definen para conocerlas, pero definir es separar, diferenciar, distinguir, aislar.

recursos y disposiciones para realizarla. Prácticas por las cuales un individuo ajusta sus valores y conceptos: como justicia, amor, trabajo etc.

Este tipo de ritos se inscriben mucho más comúnmente en operaciones de selección de prácticas que permiten al individuo ajustar sus creencias a sus experiencias y al contexto en el que se encuentra, así mismo, dichas prácticas sirven como vehículos de significación por donde fluyen símbolos que comunican mensajes relacionados con la supervivencia. Ante la precariedad de la vida se recurre a prácticas tradicionales como la “manda”. Una de las más importantes en el repertorio de la religión popular, que implica una suerte de ritual de comunicación con lo sobrenatural. Involucra un suplica y un sacrificio ritual, en este caso dirigido a la virgen de Guadalupe y orientando la práctica hacia la búsqueda de ayuda en la vida concreta, como es el restablecimiento de salud del hijo de Aureliano. La promesa supone una especie de contrato “do ut dest”, yo te pido y te ofrezco a cambio (Parker, 1993; 328). El ritual debe cumplirse, ya que en caso contrario el “milagro” no se efectuará. Más que nada, la promesa y su consecuente cumplimiento parece ser una especie de protección simbólica que expresa el compromiso sagrado del devoto para con la imagen sagrada. Y si bien, también es cierto que el culto a la virgen de Guadalupe no le era totalmente ajeno a Aureliano, éste si lo redefinió mediante la propia experiencia y mediante una práctica que le ofreció Villa Guerrero como contexto.

A pesar de que la práctica religiosa adventista, religión de la cual forma parte; en cierta medida, prescribe el culto a las imágenes, preponderando el estudio de la Biblia, las alabanzas y algunas oraciones como prácticas religiosas, Aureliano, decide establecer una relación con lo sagrado mediante la imagen de la Virgen de Guadalupe.

El proceso por el que Aureliano adoptó una práctica religiosa, no fue de ninguna manera, el proceso radical por el que pasa una persona que se convierte a otra religión, dicho cambio puede ser explicado por la *movilidad religiosa*, siendo ésta la idea de una transformación de las creencias y prácticas relacionadas con lo sagrado de parte de un individuo a través de un contacto intenso que experimenta con manifestaciones religiosas, espirituales y eclesiales diferentes y que implica modificaciones en sus experiencias y formas de vivir, cuando menos por un periodo determinado. (Garma, 2004;204), Es Aureliano quien a pesar de no tener el hábito de llevar a cabo prácticas religiosas, si comparte la creencias básicas de la religión católica como la existencia de un dios todo

poderoso y la efectividad de los santos del panteón católico en especial de la virgen de Guadalupe. Siguiendo a Hervieu-Léger (2004), se podría tipologizar en la figura de el “peregrino”. Que remite primero de manera metafórica, a la fluidez de los recorridos espirituales individuales, recorridos que pueden, bajo ciertas condiciones, organizarse como trayectorias de identificación religiosa (ídem, 103). En esos “recorridos” es el mismo individuo quien va otorgando valor a la experiencia mediante su biografía personal, formándose una identidad religiosa cuando el devoto encuentra un pozo de sentido y una comunidad que lo comparte, y en la que se reconoce. Y para más, me parece que la figura del peregrino, también connota la condición de migrante de Aureliano, ya que la misma movilidad crea las condiciones en las que el migrante decide, que creencias y prácticas conservar, cuales otras adoptar y cuales rechazar.

La figura de peregrino, se aleja de las topologías del practicante y el convertido, también de Hervieu-Léger (2004). Ya que el primero se ajusta a disposiciones establecidas que, por este hecho, tienen un carácter de obligación para el conjunto de los fieles. Incluso cuando la observancia es solitaria, conserva una dimensión comunitaria.

Por el contrario la figura del convertido es para quien encuentra su identificación religiosa en una experiencia religiosa que le es ajena o bien, redescubre la ya existente, y que no había mantenido como forma de vida. En todos los casos de esta figura, la conversión marca la entrada en un “régimen fuerte” de intensidad religiosa. En cambio la práctica peregrina se puede modular. Autoriza implicaciones subjetivas diferenciadas cuyo sentido es, a final de cuentas, producido por el que las realiza. Este rasgo también caracteriza a la religiosidad moderna ya que el imperativo lo impone el individuo al producir el mismo la significación de su propia existencia a través de la diversidad de situaciones que experimenta, en función de sus propios recursos y disposiciones (Léger, 2004; 103).

Siguiendo a Manuel Marzal (1997), la práctica religiosa que lleva a cabo Aureliano y adopta en Villa Guerrero puede ser explicada mediante la *experiencia religiosa* la cual: expresa ante todo un complejo sentimiento de amor, y de dependencia, de temor y esperanza. Es un sentimiento religioso por su referencia al mundo sagrado, profundo por la intensidad que suele tener y catártico, por la función liberadora de tensiones que cumple en la vida de sus adeptos (ídem, 354). En este caso Aureliano, ante la precariedad de la vida,

comienza a tener una relación con lo sagrado por medio del culto a la virgen de Guadalupe, quien funge como protección simbólica.

Los motivos para creer en la efectividad de la promesa se dividen en dos esferas: personales y sociales. En la primera esfera están los problemas de salud del hijo de Aureliano y la creencia en los poderes de la virgen. En los motivos sociales se encuentran las costumbres de los habitantes de Villa Guerrero, que imponen el contexto religioso, las identidades colectivas, la vecindad y los procesos de adaptación de los integrantes de la red, que obliga a éstos a interactuar con la comunidad y participar de ella. Al parecer los dos motivos están entrelazados pues se trata de algo al mismo tiempo psicológico y colectivo.

Aureliano desarrolla su trama religiosa en el contexto que le proporciona Villa Guerrero lugar al que inmigro hace más de nueve años. En la esfera individual, la práctica religiosa popular parece comunicar que sentido tener y como actuar en contextos tales como la enfermedad, la desgracia biológica y la precariedad de condiciones; funcionando como esa posibilidad simbólica de sobrevivencia, mediante el lenguaje metafórico de la "manda", que representa un pozo de seguridad y sentido que los devotos populares no encuentran en otros referentes seculares. Según Cristian Parker (1993, 331), las prácticas populares cumplen fundamentalmente tres funciones:

- Una compensación simbólica consoladora
- Una forma de resistencia simbólica
- Proveen de un plus de sentido a una vida que está en constante amenaza.

De este modo pensada, la devoción a la virgen, representan la creencia de los devotos populares en los poderes divinos y la fe en su eficacia, que da a éstos la tranquilidad de que nunca les faltará lo necesario para vivir, pues tienen de su parte entes divinos que los protegen y con los cuales se relaciona a fin de obtener gracias y milagros. Sin embargo no hay que olvidar el lado social de la práctica popular.

En el plano social la práctica popular tiene como característica siempre ser colectiva, puesto que toda religión, para serlo, tiene que ser una creencia compartida. Y lo que la colectividad implica son relaciones interpersonales que también se van tejiendo a lo largo de la biografía personal y que incluso, como en este caso, llegan a ritualizarse convirtiéndose en parentescos rituales como el compadrazgo. Aureliano al "pagar" la

manda; puesto que ésta incluye un proceso de reciprocidad, pasa por uno de los rituales centrales de la religión católica: el sacramento de bautizo, que no sólo fija el alma en el interior del niño, sino también crea relaciones de compadrazo, parentesco ritual que implica relaciones más estrechas, es decir, emparentar simbólicamente. Lo que obliga a Aureliano y su esposa a escoger un padrino para el bautizo de su hijo. Búsqueda que no les es complicada pues a lo largo de su estancia en Villa G. han logrado establecer múltiples y estables relaciones con gente del lugar. En el ritual de bautizo católico, la religiosidad popular instituye el compadrazgo donde se establece una relación crucial, no entre los padrinos y el ahijado, sino entre los padrinos y los padres del niño, hecho que confirma, Vogt (Marzal, 1997: 321), al asegurar que la iglesia instituyó los padrinos en América Latina y ésta los convirtió en compadres.

El compadrazgo como parentesco simbólico tiene repercusiones directas en la red migratoria. Ya que si ésta se piensa como un campo social el cual se asemeja a un entramado de relaciones sociales que tiene un elemento subyacente; en este caso la promoción de la migración, la red avanza conforme tiene los mecanismos para crecer, en este caso y como se planteó en el segundo capítulo, Villa Guerrero tiene una historia migratoria, que si bien comienza en los cuarenta con el tan comentado “programa bracero”, tiene mayor auge en la década de los noventa, cuando la gente del municipio comenzó a migrar de manera considerable hacia Estado Unidos creando una red migratoria que rebasa los límites de la frontera nacional, es decir, una red migratoria transnacional, fenómeno que ha dejado huecos laborales en el mercado de la floricultura en Villa Guerrero y que ha ocasionado, por diferentes motivos y mecanismos diversos, que se haya formado una red migratoria nacional que viene de Tenosique, Tabasco a Villa Guerrero, Estado de México. La práctica de la manda y su derivación, el compadrazgo de Aureliano, demuestra una forma en que estas dos redes, tan diferentes y distantes en un principio, pueden unirse.

Aureliano al emparentar simbólicamente, lo hace con una oriunda de Villa Guerrero, soltera, con varios hermanos radicados en Estados Unidos y con quien Aureliano ahora comparte simbólicamente la custodia del niño lo que los hace tener una relación mucho más estrecha. De esta manera la práctica popular funciona como mecanismo en el que converge la red nacional con la internacional, puesto que toda red social, además de ser una especie de capital social (Durand y Massey, 2003) es la estructura

que al mismo tiempo contiene dicho capital social. Entendido como la suma de recursos reales o virtuales que corresponden a un individuo o un grupo en virtud de su pertenencia a una red de relaciones más o menos institucionalizada de conocimiento y reconocimiento mutuo (ídem, 31). Este capital social no es otra cosa, sino, una inversión de relaciones y que se puede convertir en capital económico o humano y en una cantidad de bienes tangibles e intangibles y que dado el caso, pudieran ayudar a Aureliano a llegar a Estados Unidos, costeándole el viaje, o recomendándolo con un broker o “pollero” para el cruce de la frontera, consiguiéndole trabajo, dándole hospedaje, en fin, ayudándolo a enfrentar colectivamente lo que le sería imposible enfrentar individualmente.

En efecto, el comadrazgo dota a Aureliano de capital social, capital formado por las relaciones individuales de un grupo que permite a sus miembros obtener utilidad de las mismas, a la vez, que lo introduce en formas de organización mucho más complejas, como es la red migratoria internacional, que va desde Villa Guerrero en el Estado de México hasta distintas partes de Estados Unidos. La ahora comadre de Aureliano tiene parientes (sobre todo hermanos) en tres partes distintas del vecino país del norte, los cuales tiene una larga tradición migratoria. Tales recursos ha sido puesto a la disposición de Aureliano por medio de su comadre, pero él no tiene intenciones de trabajar en Estados Unidos, sin embargo, ya se empieza a hablar sobre la posibilidad de mandar a otro tabasqueño.

## CAPÍTULO IV MÁGIA Y BRUJERÍA EN UN RED MIGRANTE.

"La cura consistirá, pues, en volver pensable una situación dada al comienzo en términos afectivos, y hacer aceptables para el espíritu los dolores que el cuerpo se rehúsa a tolerar. Que la mitología del shamán no corresponde a una realidad objetiva carece de importancia: el enfermo cree en esa realidad, y es miembro de una sociedad que también cree en ella".

Lévi-Strauss.

Mucho se ha discutido en el ámbito académico sobre los límites entre magia y religión, varias han sido las posiciones tomadas al respecto, incluso se ha optado por obviar sus respectivas diferencias y sólo designar los hechos como mágico-religiosos; esto debido a que existen paralelismos palpables entre ambas, hasta el punto que llegan a confundirse la una con la otra. Sin embargo, el concepto de religión en el cual se basa esta investigación y que se ha explicitado en el primer capítulo, establece como eje orientador de nuestro tema aquellos actos que coinciden con lo sagrado y lo transcendental a partir de elementos simbólicos y significativos. Tomando lo anterior como premisa, analizaremos un conjunto de hecho que denominaremos como un drama mágico, dentro de la red migrante que va desde Tabasco, hasta E.U. previa escala en Villa Guerrero donde se registro un hecho social que enmarca en un símbolo religioso contenido en una práctica popular tan preponderante en México como en todo America Latina: la brujería.

Lo anterior con la finalidad de mostrar al drama mágico como símbolo cuya significación porta un mensaje que tiene correspondencia directa con la red migratoria, y que en este caso en específico expresa hostilidades dentro de la misma red que no pueden exteriorizarse de manera directa, puesto que tendrían repercusiones directas en el capital social de quien hace las acusaciones, expresiones hostiles que se sirven de la clandestinidad social que envuelve a este tipo de prácticas populares. Y que pueden tener efectos negativos y hasta fatales en la estructura migratoria.

La historia comienza con la llegada en el año 2000, de tres hermanos a Villa Guerrero, procedentes del Ejido Rancho Grande, municipio de Tenosique Tabasco, que llegaron a la comunidad con el afán de trabajar en las empresas floricultoras de la zona. Uno de ellos: José<sup>14</sup>, llegó casado con una mujer de su propio estado. Los otros dos: Aldo y Raúl, llegaron solteros, pero cada uno contrajo matrimonio en Villa Guerrero con mujeres oriundas del lugar. El tiempo paso consolidando la red migratoria e integrando a sus participantes en la comunidad del Ejido de la Finca.

Pero, hace aproximadamente tres años, Raúl, en compañía de su cuñado (el hermano de su esposa), asaltó una camioneta donde viajaban la secretaria y el chofer de la empresa florícola “El Sabino” con el dinero de la nomina de todo el rancho. Pero en el acto delictivo algo salio mal, pues llego la policía y capturo a Raúl con una arma de fuego. Su cuñado logro escapar con todo el dinero para después desaparecer.

Tras los hechos relatados, Esmeralda, la mamá de los tres hermanos, emigro desde Cancún en donde estaba trabajando, hacia Villa Guerrero al sur del Estado de México con el afán de ayudar a su hijo encarcelado quien obtuvo una condena de seis a ocho años de cárcel. Según el relato de Esmeralda, desde que llego a Villa Guerrero, se dio cuenta de lo mal que andaba todo, ya que Maribel, la esposa de Raúl, prefirió encubrir a su hermano que defender a su marido, hecho que hizo enfurecer a Esmeralda, y que la llevo a sostener conflictos con su nuera y toda la familia de ésta.

Desde mi perspectiva, el hecho anterior fue detonante del enojo de Esmeralda, lo que provoca que esté en constante conflicto con toda la comunidad, argumentando varias cosas: Según ella, en el Ejido toda la gente es muy chismosa, todo es muy caro, y dice no estar de acuerdo con la idea, ya muy difundida entre sus paisanos pertenecientes a la red, de que en Villa Guerrero hay un mejor nivel de vida. Creo que en el fondo su molestia tiene que ver con la desgracia por la que pasa su hijo Raúl, a quien su esposa traicionó. La imagen que obtuvo de su nuera Maribel, le dio la base para desconfiar de su otra nuera: Ana, que también pertenece a Villa Guerrero, y que es acusada por Esmeralda, de hacerle brujería a su hijo Aldo, con el cual está casada, con el objetivo de tenerlo aletargado, ido y

---

<sup>14</sup> Siguiendo la tradición antropológica sustituyo los nombres reales de mis informantes a fin de preservar sus verdaderas identidades.



siempre a su lado, para que ella: Ana, se la pase, según Esmeralda, de provocativa con todos los hombres del Ejido.

El drama mágico comienza con las sospechas de Esmeralda de que su hijo Aldo está enfermo, según ella, días después de su llegada a Villa Guerrero, notó desequilibrio en la salud de su hijo a quien vio flaco, amarillo y físicamente débil, esto la orilló a decírselo al mismo Aldo, quien, si bien no se había sentido del todo bien en los últimos meses, tampoco creía estar bajo los efectos de una brujería; sin embargo, la idea infundida por su madre causó malestares físicos (que fueron registrados durante la estancia de trabajo de campo) en éste, al grado de notarse visiblemente enfermo y cosa rarísima en él: sin ganas de trabajar, ya que según éste, sufría de varias infecciones, dolor de espalda y pulmón derecho, flemas que sentía pegadas, con ataques de una tos “terrible”. Indudablemente enfermo, Esmeralda trata de curar a su hijo Aldo, pues manifestó poseer saberes en torno a prácticas mágicas que aprendió de su misma madre. Así que aprovecho el constante flujo de migrantes por la red, para encargarse de unas hierbas de su pueblo, que fueron traídas desde Tabasco por un migrante que llegó a Villa Guerrero, atraído por la floricultura. Con las hierbas, traídas desde su pueblo, pues en Villa Guerrero según Esmeralda no se dan, trató de hacer frente a la brujería que hacía daño a su hijo sin éxito alguno, ya que para la misma Esmeralda el daño era muy fuerte.

Unas semanas después de que la idea de brujería rondaba en la mente de Aldo y la angustia provocada por los intentos fallidos de su madre para salvarlo, a éste se le presentó la oportunidad de ir a vender flores a su natal Tenosique, flores que transportó con su hermano José. Empezó el viaje con dos propósitos: el primero era invertir un dinero en flores y ver si podía recuperar su inversión en Tabasco. El segundo era cumplir con el consejo de su madre y visitar a su prima Carmen quien se dedica a las artes mágicas como bruja. En su crónica Aldo, detalla el momento en el que llegó a ver a su prima Carmen y el estupor de ésta cuando ella lo recibió diciéndole que sabía perfectamente el motivo de su visita, y para más, le dijo que ya tenía todo listo para la limpia, haciéndolo pasar al cuarto donde Carmen practica las “curas”. Aldo describió así el momento de la limpia:

“... Primero me humo con copal, ya después me limpio con un par de huevos (de gallina) por todo el cuerpo, empezando así por mi cabeza, mi cuello, de mi nuca, como sabe qué, como que me la jalaba, y yo sentía como uno tironeo así te digo, en la nuca. Ya después por mi pecho, mi estómago, ahí también sentía raro, a lo mejor por que dice que lo que me hicieron fue tomado, ya después se siguió con mis piernas hasta la

punta de mis píe, así en los dedos me pasaba lo huevo. Esa fue la primera de nueve curacione que me hizo mientras estuve allá (...) Me dijo que tenía que regresar, dos veces más para que me hiciera lo mismo, ósea que tengo que ir otras dos veces para que me cure nueve veces cada vez que valla (...) pero no, debieras de ver que cambio, mira no es mentira, pero yo aquí trabaja y trabajaba todo el día en el campo, tú sabes, cargando costales de bulbo bajo el rayo del sol y noma nada que sudaba, y despue de que fui con mi prima (Carmen), nomá caminaba yo tantito y llenaba mi camiseta de sudor, y mi short y todo. Y aquí nomás no sudaba nada, no si te digo que yo si traía algo<sup>15</sup>.

A su regreso a Villa Guerrero, no podíamos creer la exactitud de la prima Carmen, que sin saber aparentemente nada, había diagnosticado al momento a Aldo, sin embargo, tiempo después, en una de las entrevistas realizadas a Esmeralda ésta confeso sin querer, que mantenía comunicación directa con su sobrina Carmen, lo que nos a inclinado a deducir que fue Esmeralda, la mamá de Aldo, quien puso al tanto a la bruja Carmen sobre la situación de éste, hipótesis que no logramos comprobar a lo largo de la investigación. Y a pesar de que no tenemos la certeza, de que efectivamente Ana embrujó a Aldo, pues tampoco pudimos corroborarlo, fue la creencia de que estaba embrujado lo que llevo a Aldo a irse a curar a su pueblo en Tabasco. Y también fue la misma indudabilidad de la enfermedad de Aldo, lo que desato un complejo drama mágico por toda la red.

Dos semanas después de la llegada de Aldo a Villa Guerrero, se suscitó un conflicto, del cual fui participe; dada mi condición de investigador, y que descubriría las tres facetas del drama mágico. Esmeralda acusaba al antropólogo de haberle dado unas fotos de ella a Ana, la esposa de Aldo y supuesta bruja, con las que ésta podía embrujarla. Ana, excusaba haber tirado las fotos, por error, a la basura, cosa que Esmeralda no creía cierta. Después de algunos días de conflictos y acusaciones mutas, insisto, antropólogo mediante, las fotos aparecieron. Cuando el antropólogo se presento en casa de Esmeralda para entregar las dichas fotos, agradecida le regreso al antropólogo una pulsera de trapo que éste había perdido unos días atrás, y con la cual Esmeralda confesó, pensaba embrujarlo en represaría por las fotos, “enterrarlo” como ella misma dijo. En ese momento fue que Esmeralda confesó la intención de combatir la brujería de su hijo, con una contra-brujería, que sería dirigida contra su nuera Ana y la madre de ésta, que según Esmeralda, también es bruja. Estas intenciones corrieron rápidamente en forma de chisme, a oídos de

---

<sup>15</sup> Entrevista con Aldo.

Ana y su mamá, quienes en el acto tomaron sus precauciones. Esmeralda, detalló la manera en que pensaba hacer la brujería negra, que según ella es para hacer daño, se distingue de su contraria la blanca que se usa para curar y se parece a la roja, aunque esta última es, en palabras de Esmeralda, la más dañina, pues si el propósito de la magia negra es causar daño, el de la roja es matar. También dijo que lo único que ella necesitaba para llevar a cabo su propósito, era una foto o pertenencia de la víctima, unas hierbas y un puño de tierra de panteón. La confesión de la contra-brujería de Esmeralda completaría las fases de este drama.

El drama mágico antes expuesto tiene tres partes bien diferenciadas que la integran: brujería, cura o limpia y contrabrujería, que si bien, se realizaron en diferentes partes del país forman parte de un todo, ya que están unidas a través de la red migrante, hecho que nos lleva a considerar a la red como mecanismo por el cual no sólo circulan personas, sino también información y más importante aún para nuestro tema de interés: ideas y símbolos con mensajes que van en todas direcciones dentro del territorio migratorio. En este caso, el drama mágico, se desarrolla a lo largo de los territorios que componen la red, suscitando una serie de conflictos y hostilidades dentro de ésta.

Para el análisis del drama mágico partiremos de la eficacia simbólica de la brujería inicial de la cual Aldo se dice objeto, y que según la madre de éste, las ejecutoras fueron Ana, esposa de Aldo, y la madre de ésta. Para Lévi-Strauss (1968), un hechizo es un procedimiento de ideas en las que descansa la práctica y tiene su contra parte el contra-hechizo, cuya función es la proporcionalmente contraria al hechizo. En el drama mágico la cura escenifica un drama que actúa como el paso del universo físico al fisiológico, del mundo exterior al interior, de la conciencia a la inconsciencia. Dicha escena tiene que ser aprehensible por el enfermo, cuya atención está disminuida de la objetividad social y su sensibilidad exacerbada debido al dolor, encontrándose en un estado de profundo estupor; estado que se restablece mediante el símbolo de la limpia, ya que vuelve pensable la situación por la que el enfermo atraviesa. Según Lévi-Strauss, el objetivo de los símbolos de esta naturaleza es dotar a la víctima de un lenguaje con el que el enfermo, en el momento de comprender hace algo más que resignarse, se cura. Y lo hace por que la escenificación dota al enfermo de un lenguaje en el cual se puede expresar la desgracia por

la que pasa, lo que según el autor, evita la anarquía o la inefabilidad del malestar mediante su expresividad.

Para Aldo, la limpia realizada por su prima Carmen, constituyó el cese de todos sus malestares, ya que con los rezos y lociones que ella uso y que sólo ella sabe hacer, se sintió mucho mejor. Si tomamos el análisis de Lévi-Strauss sobre la eficacia simbólica, podríamos decir que: la cura realizada por la bruja Carmen llevo conflictos y resistencias inconscientes al consciente de Aldo. La cura o limpia al recuperar la presencia y objetividad social de la víctima, de manera mágica resuelve el conflicto, no por el conocimiento que la práctica dota a la víctima; sino por que hace posible una experiencia específica en cuyo transcurso los conflictos se reactualizan en un orden y un plano que permite el libre desenvolvimiento y llegar a un desenlace. El mismo proceso que, según el autor, en psicoanálisis es llamado abreacción, comúnmente conocido como catarsis. Proceso que consiste en una propiedad inductora que poseen unas respecto a otras, ciertas estructuras inherentes al ser humano, cuyas formas homologas son capaces de constituirse en diferentes materiales (en este caso en un símbolo mágico) y en diferentes niveles del ser vivo: procesos orgánicos, psíquicos, conscientes e inconscientes. En este caso la limpia realizada por la bruja Carmen sirve como metáfora inductora que posibilita a Aldo, pensar su “mal” desde otra perspectiva, previa aprehensión de los males mágicos a los que se dice sujeto, que en la escenificación de la limpia desaparecen restableciéndole la salud por completo y que lo llevaron a pensar en que sus malestares residían, efectivamente: en la brujería.

La eficacia simbólica de la limpia tiene por objeto rescatar el espíritu o presencia de la víctima que se encuentra en peligro, lo cual descubre el estrecho vínculo entre este tipo de prácticas religiosas populares con los problemas de salud en los sectores marginales. La limpia pasa por un saber y un decir que obedece a la metáfora, es decir, al símbolo cuya significación es contenida en la práctica. La eficacia simbólica producida por la brujería de la cual fue objeto Aldo (el malestar físico que éste manifestó durante semanas) fue el detonante de este drama mágico. Malestar que en este estudio se toma como indudable y como causante de un complejo hecho que tiene como base dos presupuestos básicos: el riesgo del alma y su rescate. En el primero la “brujería” tiene como objetivo poner en riesgo el “ser” de la víctima, es decir, el proceso de aniquilamiento y abdicación del alma,

así como el distanciamiento de la objetividad social y por lo tanto el aletargamiento. El segundo es el “rescate del ser”, es decir, el retorno del alma de la víctima a la objetividad social mediante una creación cultural susceptible de desarrollo y significado, que le da validez de alguna manera, al momento de la presencia que quiere existir en el mundo (De Martino, 1985). La dualidad “riesgo-rescate” es la unidad básica de este tipo de prácticas mágicas, aunque nuestro drama mágico, aparentemente, se encuentre compuesto de tres partes, en realidad la tercera que hemos designado como “contra-brujería”, tiene como fin el mismo objetivo de la brujería: poner en riesgo el ser, sólo que dirigido hacia el ejecutor del inicio de nuestro drama mágico, la esposa de Aldo: Ana y su madre. Así que para su análisis hemos diferenciado las distintas partes de nuestro drama mágico en:

- Brujería: es el punto de partida del drama mágico, está dado por el riesgo de la presencia, manifestándose en una realidad emocionante ante la cual el alma no se mantiene y corre el riesgo de no mantenerse, de la pasividad, del psiquismo. Esta fase da inicio al drama que se convierte en el centro de los encantamientos: la supuesta brujería de Ana hacia Aldo.
- Cura o limpia: tiene como función, el rescate del “alma” de quien ha sido embrujado, ya que amenaza el equilibrio de la vida que es necesario recuperar. Dicho rescate se realiza mediante prácticas que expresan la necesidad de alejar el mal de la víctima. De este modo el rescate mágico se reconoce particularmente en el complejo de institutos que posee la religión popular, referentes a la salud. Dicho rescate lo constituye la limpia ejecutada por la bruja Carmen a Aldo.
- Contra-brujería: es exactamente proporcional a la brujería, poner en riesgo al ser o alma, pero dirigida hacia el ejecutor de la brujería inicial, a modo de venganza y que en este caso es el mal lanzado por la mamá de Aldo: Esmeralda y es dirigido hacia su nuera Ana y la mamá de ésta.

La experiencia mágica, de un ser o alma que amenaza con su dispersión y que debe ser rescatada haya su expresión en la representación de “un más allá” de la presencia (De Martino, 1985; 1216). Si una presencia garantizada y un mundo de cosas y eventos definidos se condicionan recíprocamente, luego entonces, la crisis de la presencia es

también la crisis del mundo en su objetividad. La resistencia del ser que lucha por existir genera la representación de un “más allá” peligroso de las cosas y los eventos, de una fuerza y tensión propios de una multitud de oscuras y malas posibilidades, que están sujetas a las leyes de un creador quien también ha dado a los hombres los medios para combatir dichos peligros, mediante la repretación de un orden pragmático ritual, el cual da la posibilidad de explorar, expresar y dominar, en la medida de lo posible, ese “más allá”. Con el objetivo de detener el proceso de disolución, decidir la objetividad en crisis, y mantenerse así en un plano definido en el orden del mundo (De Martino, 1985; 217). Dicha experiencia mágica esta contenida en el drama mágico.

Dentro del drama mágico las cosas pueden prologarse más allá de lo observable y de lo sensible, en el sentido de que la realidad vivida puede violar de hecho la duración de la realidad objetiva. Dicha realidad vivida es inducida por el símbolo mágico expresándose en otra realidad: la realidad mágica. El mundo en proceso de decisión comporta formas de realidad que, para el mundo moderno (en cuanto se mantiene fiel al carácter que la identifica históricamente), carecen de comprobación científica y por lo tanto de relieve cultural, siendo confinadas a la incomprensión y destinadas a la falsedad, negándoles cualquier veracidad y efectividad, catalogándolas simplemente como supersticiones. Sin embargo, las prácticas simbólicas contenidas en este tipo de realidades, gozan de gran arraigo dentro de la religión popular. Prácticas que no pueden ser confinadas a la incomprensión ya que ellas mismas contienen una efectividad, con la cual han sobrevivido, no sólo a través de los siglos sino también, a la científicidad occidental, que las ha invalidado con discursos y teorías en favor de su paradigma científico. Pero por más descrédito que el método científico les atribuye no ha podido erradicarlas. En parte por que la misma modernidad es una maraña de incertidumbres, que se ha convertido en un hervidero donde se dan las condiciones para que éste tipo de prácticas sirvan como pozo de seguridad y sentido para quienes las practican, y por medio de los cuales significan innumerables aspectos de su cotidianeidad frente a un devenir más precario cada día. El drama mágico esta compuesto por prácticas simbólicas que sirven de elementos inductores hacia una realidad mágica.

Para Ernesto De Martino (1985), la indagación del “mundo mágico” no implica solamente un sujeto de juicio (los poderes mágicos) sino también, la propia categoría

juzgadora: el concepto de realidad. Según el autor la aplicación del método naturalista a los fenómenos mágicos muestra una contradicción interna: para probarlos es menester considerarlos como fenómenos dados, cuando la característica principal de éstos es exactamente la contraria ya que el ser o alma están siempre y por siempre, sujetos a las leyes de dios por emanar de éste, luego entonces, el motivo principal de la incomprensión de este tipo de hechos estaría dada por la preferencia del hombre occidental a favor del universo de Galileo y Newton, es decir, el universo dado en observación, verificable a través de la experiencia y que se puede resolver racionalmente dentro de los cánones científicos. En el mundo mágico, el poder que se ejerce sobre la víctima es físico, en cuanto se ejerce sobre la materia, y su práctica está inserta orgánicamente en una cultura determinada que expresa determinadas representaciones e intenciones humanas que el método científico es incapaz de captar, ya que la condición cultural en la cual surge la brujería, remite al mundo de la magia que se rige bajo ésta otra realidad. Qué significado tendrán los poderes mágicos y hasta qué medida podrán comprenderse, no puede discernirse independientemente del sentido de realidad, tiempo y espacio en el que están insertos; lo que constituye, según el autor, el predicado del juicio. De Martino (1985) antepone y diferencia dos tipos de realidades: la mágica y la científico-moderna en las que se haya el hombre.

La realidad moderna es el hacerse presente de una manera observable, como alteridad decidida y garantizada. Esta realidad pertenece a la formación histórica de occidente, para la cual la presencia o alma está inobjetablemente garantizada e inmóvil. Esta realidad se manifiesta en verme como algo dado en el mundo y como mundo que hallo cuando éste se me presenta sin que este doble encuentro constituya un problema cultural (De Martino, 1985; 230). En cambio la realidad mágica es aquella que está inserta en un mundo en proceso de decisión, que comporta formas de realidad que para el mundo occidental (en cuanto se mantiene fiel al carácter que la identifica históricamente: el mundo científicamente comprobable) carecen de relieve. Dichas formas de realidad caracterizan una época histórica en la cual el existir no está decidido ni garantizado y en el que la defensa del riesgo de un existir, desemboca en una creación cultural que realiza efectivamente el rescate de ese riesgo. En el mundo mágico el drama individual se inserta orgánicamente en la cultura, y halla un consuelo en la tradición de institutos como los actos

mágicos, que se valen en la experiencia de la efectividad de dichos actos. Así, la religión popular se vale de prácticas simbólicas que están insertas en la propia estructural cultural a la que pertenecen, cuyo objetivo es resolver el drama mediante la inducción a una realidad mágica de la cual participan.

El gran tema cultural del magismo es el riesgo del ser, que identificaremos como el proceso de aniquilamiento y abdicación, que es iniciado gracias a una creación cultural susceptible de desarrollo y significado: la brujería de la cual se dice objeto Aldo. Si en nuestro drama mágico dicha brujería fue lo que desato los hechos, sólo fue una parte de dicho drama. El rescate y la contra-brujería son los otros elementos del drama mágico que revela una praxis y unas instituciones que intentan defender, dominar, regular el existir acosado de la persona y correlativamente: fundamentar y mantener el orden del mundo, que es también acosado por una correspondiente amenaza de disolución. Todo mediante un dialogo con dios, que se da con la participación del devoto popular con lo divino y transcendental, mediante símbolos expresivos que emanan de la religiosidad popular.

En la religión popular el dialogo con lo divino y transcendental se da a partir del principio de participación, al contrario de la religión oficial, que se rige por la filosofía teología y cuyo criterio organizador del mundo puede explicarse por el principio de contradicción para el cual: una cosa no puede ser ella misma y su contrario. Las cosas se definen para conocerlas, pero definir es separar, diferenciar, distinguir, aislar. El camino para conocer el mundo es conocer sus cosas y entrar en relación con ellas mediante el conocimiento, es como los expreso pragmáticamente Descartes: “...*entenderlas como claras y distinta*” (Ley-Bruhl, 1972). Bajo estas condiciones un objeto como una pulsera o una foto, no pueden ser participes de la presencia o alma de alguna persona, ni tampoco de la energía que ésta pueda trasferir al objeto, pues, para esta cosmovisión, una cosa es el alma y otra diferente y distante una foto o una pulsera, elementos que se excluyen mutuamente ya que el ser de las cosas y el de las persona es su individualidad. Por lo que el ministerio eclesiástico de hoy<sup>16</sup>, considera como imposible la efectividad de las prácticas mágicas como la brujería y la adivinación.

---

<sup>16</sup> Para un panorama histórico las posiciones de la iglesia romana, respecto a las prácticas mágicas véase, Daxelmüller, 1997, en op cit.



En cambio, la religión popular tiene como criterio de pensamiento el principio de participación, que para Ley-Bruhl (1972), significa que las cosas y las personas son ellas mismas por la forma peculiar que tienen de relacionarse y de participar en el ser de las demás. El hombre que participa de este tipo de mentalidad mantiene una relación espiritual con las cosas y el cosmos. El mundo está animado y el hombre se establece en relación a él. En este sentido el mismo individuo se comprende así mismo, participando del grupo como miembro. Es por eso que para la religión popular un objeto como una foto o una pulsera, pueden participar del ser o alma de su dueño o portador; por ello el enojo de Esmeralda por las fotos perdidas y el robo de la pulsera en represalia, con las que confesó, pensaba vengarse. Este criterio de organización basado en el principio de participación, expresa la idea del hombre que participa del orden del cosmos que fue hecho por dios todo poderoso y creador del universo. Una de las características principales de este principio, que se expresa a través de síntesis, es que se establece por medio de símbolos y en este contexto en específico, utiliza el código de la religión católica popular.

Si bien la iglesia católica ha tenido una variedad de opiniones respecto a las prácticas mágicas, que van desde la persecución exagerada, hasta la negación rotunda, la religiosidad popular siempre ha sido fiel a la creencia de su efectividad irrefutable. Uno de los principales ejes sistematizados de prácticas populares mágicas, es la enfermedad y la conservación de la salud, ya que en este conflicto se esconde una amenaza de caos y sin sentido, en el que la religión popular dota a su devoto de ciertas prácticas como la brujería para la conservación o manejo del mundo. Está estrechamente vinculada a la enfermedad, causa, cura o diagnóstico de la misma. El enfoque holístico integrador de este tipo de religiosidad, considera a la enfermedad más como algo que abraza el orden global y compromete a las potencias (Parker, 1993; 356), y para ello a desarrollado toda una serie de institutos, con el objetivo de manejarla; en la medida de lo posible, y prevenirla, basada en el modelo del cosmos hecho por dios y dado a los hombres.

La brujería como práctica es una expresión variopinta de la religión católica popular, que podría considerarse como práctica, ya que está dirigida a un objetivo especial, que en nuestro drama mágico representa la enfermedad de Aldo. Pero no un malestar sólo físico, sino también sentimental, ya que la religión popular considera a la enfermedad como algo que abraza la totalidad de la vida, amenazando con la pérdida de objetividad, que tiene

que ser restablecida mediante un conjunto de creencias y prácticas que emanan de un proceso sincrético; el cual se teje de un repertorio de saberes y prácticas indígenas, repertorio que la colonización enriqueció y renovó. Repertorio que se sigue reproduciendo a través de los años, contenido en la religión católica popular y en cierta medida dentro de la clandestinidad a la que la religión oficial la ha confinado siempre, sin haber podido erradicarla por completo, ya que son este tipo de expresiones religiosas las que han configurado la cosmovisión de millones de personas alrededor del mundo.

El conjunto de prácticas y creencias que emanan de la religión popular están basadas en la articulación de ideas, actitudes y valores que permiten organizar la vida desde esas mismas representaciones y motivaciones compartidas, en las cuales el devoto popular basa su participación con lo suprahumano. Símbolos religiosos que en opinión de Geertz (1991), expresan un modelo “de” y un modelo “para”, es decir el modelo “de” dios, que se refleja en el orden dado al cosmos, “para” los hombres, que participan de su poder y por lo tanto están sujetos al orden de éste.

En el caso de la religión popular, ésta dota al devoto de un lenguaje a partir de símbolos religiosos, que no sólo sirven al devoto popular de medio para su expresión, ni mucho menos como un mero aparato instrumental encaminado a lograr un objetivo específico como la brujería, si no también, sirven al devoto como marco para determinar actitudes y valores que guían innumerables aspectos de la vida humana que son interpretados mediante este lenguaje. Un día en el Ejido La Finca, fui observador de un hecho que lo ejemplifica, aquí la historia: Un señor de edad muy avanzada dentro del Ejido falleció, siendo objeto de los acostumbrados ritos católicos que envuelven este tipo de sucesos, llevándose el correspondiente novenario después de su muerte. En el último rosario, una nuera del difunto y una nieta dijeron haber sentido corpóreamente la presencia del difunto, lo que las hizo entrar en una fuerte crisis nerviosa que desató toda una serie de hechos. Primero tuvieron que ser diagnosticadas por una anciana que se encontraba entre la concurrencia, y quien asevero que el primer paso era sacar de su estupor a las dos mujeres, cosa que aparentemente logró mojando sus nuca con agua bendita al mismo tiempo que murmuraba imperceptibles oraciones. Una vez logrado su objetivo, la anciana indico que el segundo paso era descubrir el motivo por el cual el difunto se había manifestado, lo que desato un sin numero de hipótesis entre la misma concurrencia. Y por último la anciana,

que para ese entonces había instrumentado con gran autoridad todas las acciones, aconsejó a las dos mujeres para que fueran a curarse de espanto, pues asevero no estarían completamente tranquilas hasta entonces ya que el muerto las había tocado y por lo tanto enfermado. Este hecho fue el detonante de varias acciones simbólicas dirigidas a ahuyentar el alma del difunto, que si bien fue muy querido en vida, su nueva condición de espíritu representaba una presencia dañina para los vivos, por lo cual, toda la casa fue roseada con agua bendita, dejándose un cirio prendido dentro de la casa, así como una canasta con varias semillas como: frijol, arroz, lenteja y haba; un vaso de agua junto al cirio prendido a modo de ofrenda. El cirio para que el difunto tuviera un luz que lo guiara en la obscuridad a fin de encontrar el camino hacia el “otro lado”, el agua para calamar su sed, y las semillas como ofrenda para recordarle a la tierra que a dejado y a la cual ya no pertenece.

Las mujeres que dijeron sentir al difunto, seguían manifestado malestares: no podían dormir, sentían una gran sed que no era calmada por más liquitos que éstas ingirieran. Por lo que tuvieron que ser llevadas con el curandero quien las curó de “espanto”, mediante un masaje y unos rezos, con los cuales restableció la salud de las dos mujeres.

En días subsecuentes, un nieto del difunto; esposo y padre de las dos mujeres quienes aseguraron haber sido tocadas por el espíritu del difunto, se presentó en casa de su madre para decirle a ésta que la manifestación había sido por que su abuelo estaba molesto por la injusta repartición de las tierras que dejo como herencia, ya que, aseguraba, a él le tocaba más de las que había recibido, lo que desato la furia de su abuelo. La madre del demandante entro en una crisis nerviosa por las acusaciones, lo que provoco que la presión de la anciana se elevara y cayera en cama. Situación que molesto a los demás hijos, no sólo por que dichas acusaciones habían mandado a la cama a la madre de éstos, si no también, por que las acusaciones del hermano inconforme afectaba directamente los intereses de todos, ya que de ser efectivos los reclamos de éste, la repartición de tierras tendría que llevarse acabo de nuevo, cosa que varios de sus hermanos no estaban dispuesto a aceptar. Este hecho desato un sin fin de interpretaciones y acciones simbólicas con el objetivo de restablecer el orden y alejar al espíritu del difunto. El problema se resolvió con la reunión de todos lo hermanos quienes decidieron, darle la ultima palabra a la madre por considerarla pilar de la familia en ausencia del padre y abuelo difuntos, y cuya autoridad

rebas a cualquiera dentro de la misma familia. Esta decisión descanso, según dos de los involucrados, en el ejemplo de dios, que doto a la madre de Jesús de misericordia y justicia que reparte por igual entre todos sus hijos<sup>17</sup>. Dicha idea emana del lenguaje de la religión popular, que en este sentido es una manera, no sólo de interpretar lo sobrenatural, si no también, de poseer un horizonte cultural desde el cual poder resolver los conflictos que puedan suscitarse, basándose en los valores que sintetizan este tipo de símbolos religiosos, es decir, reglas que están supeditadas a las leyes “de” dios impresas en el orden del universo, y que representan el modelo de éste “para” los hombres y por lo tanto el modelo de lo correcto y justo. Lo que permite pensar al catolicismo popular como un pozo de sentido desde el cual el devoto popular mantiene una relación con lo trascendental o como advirtiese José Luis Gonzáles (2002, 75), un medio de comunicación con lo sagrado para la reconstrucción del equilibrio.

Todo símbolo religioso contiene una dinámica configuradora de la vida cotidiana y del orden social, basándose en la síntesis simbólica que evoca, lo que permite que cada hecho que se suscite en lo cotidiano y sea referido a este plano, encontrará una respuesta desde la representación religiosa popular. Asimismo el repertorio de la religión popular dota al devoto de un lenguaje base para mantener relación con lo sagrado y trascendental. Como en el caso de nuestro drama mágico, donde la religión popular, mediante sus prácticas, aporta un lenguaje especial a Esmeralda, con el cual expresa sus hostilidades dentro de la red. Lenguaje que se manifiesta a través de símbolos formado por signos que tienen una simpatía con el cosmos sujeto a las leyes de dios.

El símbolo religiosos popular de la brujería está compuesto de una serie de signos que conforman el símbolo. Según Edmund Leach (1985), un símbolo es aquel que comunica, en el caso de la brujería analizada en este capítulo, ésta descansa en una serie de instrucciones simbólicas, como pueden ser: la foto u objeto de la víctima, más ciertas hierbas, más tierra de panteón, elementos que tramaremos como indicadores naturales, ya que bajo la lógica popular, dichos objetos tienen correspondencia simpática con lo que se les relaciona. Dicho signos conforman un lenguaje, donde la brujería es un símbolo expresivo. Pero ¿Cómo funcionan dichas correspondencias? ¿Qué mensaje porta la brujería? y ¿Qué correspondencia tiene con la red migratoria?

---

<sup>17</sup> Entrevista realizada con Pastor Santa María y Norma Mendez.

Todo intento de definir la magia a partir de un denominador común, para todas las épocas y para todas las culturas alrededor del mundo sería estéril, ya que la teoría mágica como factor intelectual y socialmente determinante, sólo se puede elaborar dentro de la cultura que la práctica. Sin embargo si se puede detallar algunas de sus características. La magia, según Hasn Bredermann, es la transposición de la vida práctica de una cosmovisión fundada en correspondencias y simpatías (Daxelmüller, 1993). Trata de conseguir su objetivo en forma de parábola mediante creencias y actos mágicos, acciones ineludibles en las que se reclama la fuerza sobrenatural que evocan. Mucho se acentúa el carácter instrumental de este tipo de acciones mágicas, las cuales llegan a ser eficaces dentro de un sistema colectivo de creencias más o menos compartido. S. J. Tambiah dice que los actos mágicos se componen generalmente de acciones verbales y de la manipulación de objetos, son actos “performativos”, por medio de los cuales y en virtud de una analogía, se transfieren categóricamente una cualidad a un receptor, tratándose de un objeto o persona. Los actos mágicos son los actos rituales de carácter performativo, cuyo sentido positivo y creativo no puede entenderse adecuadamente y cuya validez se enjuicia mal cuando son sometidos a un método de verificación que es propio de la actividad científica (Daxelmüller, 1993; 21). Dichas correspondencias simpatéticas y actos performativos, tiene gran importancia dentro de las prácticas mágicas en la religión popular, ya que son la base significativa de los signos, que a su vez conforman el símbolo. Es decir, las relaciones de semejanza es la idea bajo la cual marcha la acción mágica que es siempre una acción plástica y en la cual la manipulación de una cosa semejante puede conseguir algo semejante. Ahí donde está la idea de una acción reciproca entre cosas semejantes, que se convierte en el principio sistemático de la conexión existente con el cosmos, surge una cosmovisión en la cual las cosas se ordenan según aspectos morfológicos y se relacionan mutuamente unas con otras.

Ni la adivinación, ni la confección de amuletos y los métodos curativos, dentro de la religión popular, serían concebibles sin las cualidades de los astros o los santos que habitan el cielo. El hombre y la naturaleza, lo miembros y los humores del cuerpo, las piedras y las plantas fueron relacionadas en series rectilíneas con los planetas. Por ello los métodos curativos, aunque, puedan incluir objetos con propiedades medicinales atribuibles así mismos, su aplicación casi siempre va aunada a una serie de actos propiciatorios de corte

mágico; así puede argumentarse que ciertas plantas y otros elementos (alcohol, por ejemplo) son curativos gracias a un poder sobrenatural que, bajo la creencia de la religión popular, fue otorgado por dios a ciertos objetos. Así el uso de plantas como la ruda, hierbabuena, romero y zarza, entre otros, resulta parte de un proceso curativo para una enfermedad cuyo germen puede ser achacado u originado por un poder sobrenatural.

Del mismo modo, nuestro drama mágico contiene en cada fase; brujería, limpia o cura y contrabrujería, acciones simbólicas cuyos signos tiene como base el principio de la relaciones simpáticas, ya sea, la supuesta brujería de la que es objeto Aldo, la limpia realizada por la bruja Carmen o la brujería por parte de Esmeralda y en represalia a su nuera Ana; todas se basan en este principio, correlaciones directas con el cosmos sujeto a la ley de dios y donde el devoto dispone de ciertos mediadores para la comunicación con éste, ya sea, por medio de los santos, mandas, juramentos o acciones mágicas como la brujería, el devoto popular posee un lenguaje con el cual comunicarse con lo trascendental mediante una expresión social y colectiva; forma que refleja en si misma el macrocosmos del universo en el microcosmos social, idea base de la metáfora de la brujería dado los valores que otorga a los signos naturales (hierbas, fotos etc.), que intentan ayudarse de la energía que emana del universo mediante el poder analógico que los une y cuyas combinaciones buscan un objetivo específico mediante el reflejo de la energía del cosmos escenificada en el microcosmos, que se elabora a partir de unión de varios objetos considerados como mágicos para lograr un objetivo específico.

La función de la magia se basa en el acto de voluntad que ejerce su influencia sobre el hombre, como en los maleficios y encantamientos de amor, sobre el medio ambiente (para modificar el tiempo atmosférico) y en la intervención en las necesidades cotidianas como la enfermedad y la desgracia. La brujería basada en instrucciones simpáticas y metafóricas, tiene como función dañar a una persona mediante la conjunción de ciertos elementos cuya unión escenifica el daño propuesto, metafóricamente, que debe recibir la víctima, ya sea, gracias a la acción de los astro o algún otro ente sobrenatural que se conjuró mediante la unión de dichos elementos mágicos. El drama mágico que se ha analizado, forma un lenguaje simbólico cuyo código está compuesto por un conjunto de prácticas y creencias que emanan de la religiosidad católica popular.

El drama mágico ocupó para su desarrollo los canales de la red migratoria. Dicho drama se basó en un lenguaje simbólico por medio de ciertas prácticas consideradas mágicas. La brujería como práctica popular goza de gran fama en México, teniendo su propio espacio en la clandestinidad social, pues si bien, es una práctica bastante común, difícilmente alguien aceptara su práctica. En este caso es Esmeralda, quien expresa a través de esta práctica, sus hostilidades para con sus familias políticas, pero las expresa ayudándose de la clandestinidad que rodea a dichas prácticas, pues de hacerlo abiertamente Esmeralda corre el riesgo de dañar el capital social que adquiere de la red migrante, es decir, el capital formado de relaciones hechas dentro de la red, de la que Esmeralda forma parte y que le permite obtener beneficios directos de ésta como: hospedaje gratis, trabajo y ayuda en general para resolver problemas que de manera individual le serían imposibles de obtener.

Esmeralda se sirve de la clandestinidad social en que se mueven este tipo de prácticas para expresar su desconfianza para con la comunidad y las hostilidades, ya que, su condición de migrante la coloca en una posición desde la cual es difícil expresar abiertamente sus hostilidades ya que es Esmeralda quien vive en el mismo predio que los padres de su nuera Ana a quien acusa de bruja, y quienes les ofrecieron un cuarto el cual habitar, exentándola del pago del alquiler, asimismo, fue gracias a los mecanismos de la red que Esmeralda encontró trabajo rápidamente en Villa Guerrero, ya que dentro de la red se mantiene un constante monitoreo sobre los centros de trabajo que ofrecen empleo para los mismos integrantes de la red. Es por esto que Esmeralda expresa sus hostilidades a partir de una práctica religiosa popular como la brujería que tiene como medio la clandestinidad social. Donde los símbolos mágicos tienen como característica evocar una realidad enmascarada o implícita.

Las prácticas mágicas, en este caso el drama mágico, conforman un lenguaje mediante símbolos expresivos, en cuya polisemia podemos advertir varias cosas. Primero un conjunto de prácticas y creencias que conforman un horizonte cultural desde el cual interpretar la vida y el universo. En segundo lugar podríamos pensar dichas prácticas como vehículo de significación que expresa mensajes estructurados y bien definidos. En este caso un mensaje que tiene correspondencia directa con la red y por el cual se expresan hostilidades que no pueden hacerse de manera pública.

Por otro lado se advierte, mediante este tipo de símbolos expresivos, la exteriorización de cierto sentido de pertenecía dentro de la red migrante, ya que Esmeralda, convencida de que en Villa Guerrero no hay los materiales para la cura de su hijo, manda traer lo necesario de su pueblo en Tabasco, y cuando se da cuenta que no puede hacerlo sola, manda a su hijo a curarse a su pueblo pues cree que la magia de allá es más efectiva, hecho que evidencia la fuerte sentimiento de pertenencia que se le otorga al lugar de nacimiento en casos de crisis.

Por otro lado de ser efectiva la venganza instrumentada por Esmeralda, ésta podría tener efectos desastrosos dentro de la red, pues fue la misma Esmeralda quien manifestó que su objetivo último era poder librar a sus hijos del mal en que se encuentran (Raúl que está en la cárcel y Aldo quien fue embrujado), para así podérselos llevar a Tabasco solos, es decir, sin esposa e hijos pues considera a las primeras como las causantes de todas las desgracias de sus hijos. Dicho efecto podrían acabar con la red, que si bien se ha ido consolidando con el tiempo, aún es débil y si consideramos que son los mismos hijos de Esmeralda quienes mantienen el constante flujo de migrantes entre Tabasco y el Estado de México, los resultados para la red serían fatales, ya que los hermanos forman parte activa dentro de la red pues son quienes hospedan a los recién llegados y tienen los contactos para conseguir empleo, esto debido a que son unos de los primeros tabasqueños en haber llegado a Villa Guerrero y por lo tanto los que han logrado establecer relaciones sociales estables que les permite el acomodo de coterráneos en la empresas florícolas. Pensar en este escenario no es nada descabellado si tomamos en cuenta que fue la efectividad de la brujería lo que desató todo el drama, misma efectividad que podría tener consecuencias importantísimas dentro de la red. Hecho que evidencia la necesidad del análisis de este tipo de manifestaciones de la religión popular.



## CONCLUSIONES.

Hoy en día muchos estudiosos e interesados en la migración advierten, no sólo un incremento en dicho fenómeno, sino también, nuevas rutas y la articulación de lo que antes se estudiaba como fenómenos separados: la migración nacional y la internacional que se han convertido en un solo objeto de estudio. Se considera que las migraciones internas forman parte de un proceso global, que involucra un conjunto de movimientos a distintos niveles (locales, regionales o nacionales); al articularse con la migración internacional mediante redes: entramados sociales que dan cohesión al fenómeno y que permiten la constitución de estos territorios migratorios mediante intercambios multidireccionales de índole material y simbólica. En dichos movimientos migratorios analicé creencias religiosas en un red específica que parte en Tenosique Tabasco; llega a Villa Guerrero, nodo fundamental del territorio migratorio dada su emergencia como antesala de la migración transnacional y llega hasta Estados Unidos. Creencias religiosas escenificadas en símbolos, cuya significación porta un mensaje que tiene correspondencia directa con la red migratoria. Este análisis se realiza mediante la observación de dos casos concretos: el primero una manda a la virgen de Guadalupe; y el segundo un caso de brujería.

Este estudio gira en torno al símbolo como vehículo de significación, cuyo análisis hermenéutico develó tanto alianzas como conflictos dentro de la red migratoria; lo que revela a dicha red como espacio dinámico en cuyo sistema se dan tanto las condiciones para alentar la migración como conflictos que puedan dañar permanentemente la reproducción de la red misma. Y en este caso reafirma a las creencias religiosas como ejes de significado y sentido para los tabasqueños quienes ocupan el código de la religión popular (creencias y prácticas) cuya referencia a la suprahumano es modelado según su posición dentro de un campo de relaciones sociales, expresando aspectos tanto individuales como colectivos.

El enfoque transnacional permitió ubicar a las redes migrantes como una extensión del lugar de origen que se va conformando a través de relaciones de amistad, parentesco o

paisanaje. Constituyendo vínculos en más de un lugar por medio de redes sociales; intercambios multidireccionales que crean y mantienen un sola estructura. Estructura que es y al mismo tiempo contiene capital social; una especie de capital formado por relaciones sociales que se basa, principalmente, en la reciprocidad y las normas sociales, es decir: formas de intercambio interpersonal y sistemas de comunicación, en la que se organizan y apoyan los migrantes a fin de resolver colectivamente lo que individualmente les sería imposible. Fue en dichas redes donde se ubicaron los aspectos relacionados con lo suprahumano a partir de la mediación de la religión popular.

Los recursos para la migración evidencian el papel religioso en condiciones de movilidad. Las creencias y prácticas religiosas como otorgadoras de sentido, envuelven formas simbólicas cuyo mensaje tiene correspondencia directa con la red migratoria. La hipótesis que guió este trabajo se cumplió en la medida en que la lectura hermenéutica develó prácticas simbólicas, cuyo mensaje contiene formas de sociabilidad con referencia directa a la red, sin embargo; no fueron las esperadas. Ello debido a que esperaba encontrarme con un sentido de pertenencia más arraigado por parte de los tabasqueños, así como, prácticas religiosas propias, que los vincularan entre sí, cohesionando la red migratoria. Pero por las mismas condiciones de movilidad de este tipo de migraciones emergente, dadas por el fenómeno de los territorios migratorios, se comienza a observar la descentralización del territorio natal, comenzándose a advertir una resignificación de territorios a partir de una biografía migratoria personal.

Para el registro de dichos símbolos se realizó trabajo de campo en Villa Guerrero, cuya etnografía describió los procesos por los cuales esta región se ha convertido en punto de atracción para la migración nacional, debido a su fuerte producción de flores. Cabe destacar que Villa Guerrero, está en la zona de mayor producción florícola de país, sin embargo, también mantiene un flujo migratorio constante hacia Estado Unidos, lo que ha provocado una fuerte insuficiencia de la mano de obra para las empresas florícolas que se vieron en la necesidad de cubrir esa falta con gente procedente del sur de país. Si bien es cierto que todo comenzó con la idea del empresario Arturo Pérez, quien hace diez años trajo la primera oleada de migrantes a Villa Guerrero, hoy dicha migración es alentada y sostenida por los mismos migrantes, ya que muchos se han establecido en la región y comienzan a participar en la economía regional como pequeños productores de fresa, lo que

les ha permitido cierta estabilidad económica y por lo tanto la oportunidad de emplear más coterráneos, lo que se ha traducido en una intensificación del flujo migratorio a Villa Guerrero, con factores que alientan la migración como otros en los que el conflicto puede dañar las relaciones de la red. Dentro de esta investigación se analizaron dos casos específicos: uno donde la red nacional se articula con la internacional y otro donde se expresan conflictos dentro de la misma red.

Una promesa a la virgen peregrina develó una forma de articulación de las dos redes. El caso de una familia tabasqueña que por razones vecinales y de adaptación participó en una práctica devocional a la virgen de Guadalupe, cuyas características llamaron mi atención, puesto que el padre de familia, pertenece a la religión católica y a los adventistas del séptimo día sin participar activamente en ninguna de las dos, hasta que se le pidió participar en la comitiva de recibimiento de la virgen peregrina a pesar del gasto que para la familia representaba. Días antes de la llegada, el hijo menor de la familia sufrió una crisis de bronquitis y fue internado en el hospital. Aprovechando la visita de la virgen sus padres decidieron hacerle una promesa a ésta, la cual consistía en pedir por la salud de su hijo a cambio de bautizarlo por el rito católico. El niño fue dado de alta en el hospital y los padres cumplieron su promesa. La madrina de bautizo fue una mujer oriunda de Villa Guerrero la cual tiene gran parte de su familia en Estados Unidos, y ha ofrecido a sus nuevos compadres la oportunidad de ir a trabajar con sus familiares a Estados Unidos. Todo mediante símbolos religiosos que revelaron una de las formas en la red migratoria nacional que parte de Tabasco hacia el Estado de México, se articula con una internacional, la que parte de Villa Guerrero y llega a Estados Unidos.

Asimismo y bajo el concepto de religión popular fue analizado un caso de brujería dentro de la red, ya que si bien, existen mecanismos que articulan distintas redes también existen hechos que podrían dañar las relaciones dentro de las mismas. Como lo expongo en el capítulo cuatro, donde debido a un conflicto que desató el disgusto de la madre de unos migrantes, quien se vio en la necesidad de migrar hacia Villa Guerrero para ayudar a uno de sus hijos que cayó en la cárcel, y por razones que expongo en el capítulo la madre de éstos entró en conflicto con la esposa de otro de sus hijos a quien acusa de bruja. Según mi análisis los símbolos en los que se desenvuelve el drama mágico, no sólo revelan a la religión popular como fuente de sentido y significado para los devotos, sino también, y en

este caso en específico, expresan conflictos ayudados de la clandestinidad que rodea a este tipo de prácticas, ya que de expresarse las acusaciones abiertamente dañarían el capital social de los implicados. Todo a partir del análisis de las prácticas religiosas como símbolos.

Las prácticas religiosas en el fenómeno migratorio se escenifican a partir de creencias y prácticas donde se expresan tanto los recursos para llevar a cabo la migración, como los conflictos que pueden atentar contra la red migratoria. El papel de la religión y el sentido religioso de los migrantes fue determinante para catalogar a las creencias y prácticas religiosas como símbolos. Revelándose la red migratoria como un espacio siempre en tensión.

También es significativo señalar a las creencias y prácticas religioso-populares como fuertemente significativas para los migrantes, pues si bien, solo se expusieron dos hechos relacionados, durante la estancia de campo se registraron innumerables creencias y prácticas religiosas referidas a la red migratoria (rezos, fiestas religiosas y remesas, etc.), lo que advierte una gran beta de información. Sin embargo, este estudio si bien se refirió a algunas otras prácticas de denominaciones religiosas que no son las católico-populares, no se contó con los datos empíricos suficientes para poder problematizarlas adecuadamente, puesto que, sólo se realizó trabajo de campo en Villa Guerrero y con la comunidad migrante tabasqueña, cabría investigar en otras redes, en el mismo Villa Guerrero como la procedente de Yajalón Chiapas, la cual está compuesta por cristianos calvinistas, donde valdría la pena investigar qué papel juegan las concepciones religiosas para estos migrantes.

Este trabajo pretende contribuir al análisis de las formas de sociabilidad en las que se teje la cotidianeidad de las vidas migrantes, y que en este caso están contenidas en prácticas y creencias religiosas. Ya que considero apremiante el análisis de las formas en que la gente migra, pues si se responde a la pregunta ¿cómo migran la gente? el por qué, vendrá implícito.

## **Bibliografía.**

Alder, Larisa, “Como sobreviven los marginados” México S. XXI 1998.

Aragon, Joaquin, “La explicación teórica de las migraciones” en Migración y desarrollo, núm. 1, octubre 2003

Archundia Perez, Eduardo “Reclutamiento de migrantes en la región floricultora del Estado de México, Tesis, Colegio Mexiquense, 2005

Blancarte Roberto, Casillas Rodolfo, y Castro Pablo, “Sistema de Información, para, Asuntos, Religiosos” S.I.S.A.R. 2000.

Cabral Pérez Ignacio, “Los Símbolos Cristianos”, México, Ed. Trillas, 1995.

Cantón, Delgado, Manuela, “La Razón Hechizada: Teoría antropológica de la Religión”, Ed. Ariel, Barcelona España, 2001

Castro Domingo, Pablo, “Chayotes, burros y machetes” México, El colegio Mexiquense, 2003

Daxelmüller, Christoph, “Historia Social de la Mágia”, Ed. Herder, Barcelona España, 1997.

De Martino, “El Mundo Mágico”, UNAM, México, 1985.

Duran, Jorge y Massey, Douglas S. “Clandestinos, Migración México Estados Unidos en los albores del siglo XXI, México, Universidad de Zacatecas, Ed, Miguel Angel Porrúa, 2003.

Durkheim, Émile, “Las formas Elementales de la Vida Religiosa”, Akal, Madrid, 1982.

Faret, Laurent, “Redes de movilidad: Formas de organización social entre migrantes mexicanos en Estado Unidos”, en análisis de las relaciones sociales en Bertrand, (ed.), Configuraciones y Redes de poder: un análisis de las relaciones sociales en América Latina, Caracas Venezuela, Fondo Editorial Tropykos, 2003.

Garcia Real Jorge Israel, “La reconstrucción de un proceso migratorios específico” Tesis ENAH 2007.

Garma, Carlos, “Buscando el Espíritu: Pentecostalismo en Iztapalapa y la Ciudad de México. Plaza y Valdes, México, 2004.

\_\_\_\_\_, “Perspectiva en la Investigación de la religión” en Nueva Antropología, núm, 51, México 1997

Geertz, Clifford, “La Interpretación de las Culturas”, Barcelona, ed. Gedisa, 1991.

González, Martínez, José Luis, “Fuerza y Sentido: el catolicismo popular en America Latina”, México. Ed. Dabar, 2002.

Gruzinski, Serger, “La Colonización de lo Imaginario, Sociedades Indígenas y Occidentalización en el México Español, siglos XVI-XVIII, México. Ed. FCE, 1991.

Herrera, Fernando, “Vidas intinerates en un espacio social transnacional, Migración y familias entre Puebla- Tlaxcala y NY, Tesis UAMI 2002

Hervieu- Léger, “El Peregrino y el convertido, la religión en movimiento”, Ed, Helenico 2004.

Lafaye, Jacques, “Quetzalcóatl y Guadalupe, la formación de la conciencia nacional en México”, FCE 1985.

Lara Flores Sara María, “Nuevas experiencias productivas y nuevas formas de organización flexible del trabajo en la agricultura mexicana, México, Juan Pablos Editores, 1998.

Leach, Edmund, “Cultura y Comunicación: La Lógica de la Conexión de los Símbolos”, Siglo XXI Editores, México, 1985.

Lévi-Strauss, Claude, “Antropología Estructural”, Buenos Aires, Ed. Eudeba, 1968.

Lévy-Bruhl, Lucien, “La Mentalidad Primitiva, Leviatán, Buenos Aires Argentina, 1957.

Marzal Manuel M., “Tierra Encantada. Tratado de Antropología Religiosa” Chile, ed. Trotta, 1997.

Massey, S. Douglas et al “Worlds in Motion Understanding International Migration at the end of the new millennium”, Oxford, New York, 1998.

Parker, Cristián, “Otra Lógica en America Latina, Religión popular y Modernización Capitalista”, Chile, ed. FCE., 1993.

Paz, Octavio, “El laberinto de la soledad” FCE, México, 1990.

Pries, Ludger, “Transnacional social spaces: do we need a new approach in response to new phenomena?, Memorias del Encuentro de investigadores sobre migración internacional en la región Golgo-Centro, Universidad Iberoamericana, Puebla, 1999.

Quesnel Andre y Alberto del Rey, “La Construcción d’una économie familiaala d’archipel. Mobilité et recomposition des relatiosn inter-généretionnelles en milieu rural mexicain” en Vabia Sakkaes (coord.) Les réseaux familiaux en changement, XXIV Congreso General de Población Salvador-Brasil 18-25 agostos 2001

Quesnel, André y Alberto del Rey,” Movilidad, ausencia y relaciones intergeneracionales en Veracruz, México,” Coloquio internacional sobre movilidad y construcción de los territorios de la multiculturalidad, Saltillo 2003, 31 de marzo- 3 de abril.

Robert, Ricard, “La Conquista Espiritual de México” México 4ta ed. FCE., 1995.

Rodriguez Domninguez Emmanuel, “Migración interna, redes sociales y capital social” Tesis ENAH. 2007

Vazquez Ambriz Riardo,”Estudio de dos redes de Migrantes Tabasqueños, Tesis ENAH 2007.

Wallerstein, Immanuel, “El moderno sistema Mundial” Vol I, II y III, Siglos XX Mexico 2003

Weber, Max, “La Ética Protestante y el espíritu del capitalismo”, Premiá, México, 1979.

\_\_\_\_\_, “Sociología comparada de las religiones”, en *Ensayos sobre Sociología de la Religión*, en la versión castellana de José Almaraz y Julio Carabaña, Vol. 1, Ed. Taurus, Madrid, 1983.

## **INTERNET.**

Annan, Kofi, “Informe Sobre la Migración de la Naciones Unidas 2005” Fuente: División de Población del Departamento de Asuntos Económicos y Sociales de la ONU, <http://www.un.org/esa/population/migration/index.html> consultado el 10 de julio del 2008.

Delgado Manuel, “La religiosidad Popular: en torno a un falso Problema” Universidad de Barcelona. 1993 en: [http://www.ugr.es/~pwlac/G10\\_08Manuel\\_Delgado.html](http://www.ugr.es/~pwlac/G10_08Manuel_Delgado.html) Consultado el 13 de junio del 2008.

Dussel Enrique, “La Cuestión popular”, 1897 Sociedad y Religión No. 4 en <http://www.ceilpiette.gov.ar/docpub/revistas/sociedadylegion/sr04/sr04dussel.pdf> Consultado el 19 de Junio del 2008.

Guadarrama, González Rodolfo, “Enciclopedia de los Municipios de México” Estado de México 2005. Instituto Nacional para el Federalismo y el Desarrollo Municipal Gobierno del Estado de México en:

<http://www.e-local.gob.mx/work/templates/enciclo/mexico/mpios/15113a.htm>

Consultado el 8 de julio del 2008.