



**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA**

**DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS**

**Migración transnacional y fiestas religiosas.
Dos propuestas teóricas para su análisis**

Luis Jesús Martínez Gómez

Ensayo para acreditar la Especialidad en Antropología Política

Asesor: Dr. Luis Reygadas Robles Gil

México, D.F.

Julio, 2006

ÍNDICE GENERAL

1	INTRODUCCIÓN	2
2	MIGRACIÓN TRANSNACIONAL, FIESTAS RELIGIOSAS Y CAMPO DE PODER	6
2.1	Primer escenario	6
2.2	Segundo y tercer escenario	9
3	INTERPRETACIÓN DEL CASO	17
4	PROPUESTAS EN VEZ DE CONCLUSIONES	25
4.1	Ritos y rituales	25
4.2	Procesiones y peregrinaciones	28
5	BIBLIOGRAFÍA	31

Migración transnacional y fiestas religiosas. Dos propuestas teóricas para su análisis*

*Luis Jesús Martínez***

1. Introducción

En abril de 1997, realicé por primera vez una visita de campo a la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla, casualmente coincidió con la festividad del Señor del Calvario, celebración religiosa más importante al interior de la localidad.¹ En el recorrido efectuado, hallé que en su conmemoración participaban de manera conjunta, distintos comités de migrantes –provenientes de la Ciudad de Puebla, México DF, Veracruz, Tehuacan, California, Nueva York y Washington– con la mayordomía y hermandades de la comunidad.

En años sucesivos recabé información más precisa sobre la estructura de la fiesta, permitiéndome distinguir algunas de las discusiones y conflictos que se llevan a cabo entre los migrantes, “nativos”² y miembros de hermandades o asociaciones religiosas, sobre quiénes son considerados y quiénes no: a) miembros del terruño, b) participantes al interior de los rituales, ceremonias y espacios sagrados de la fiesta, y c) posibles candidatos a ocupar cargos dentro de la mayordomía del Calvario.

Dos casos representaron los momentos “clave” en los cuales localicé una contienda por la pertenencia y significación de la comunidad. El primero, se refiere a la designación *del mayordomo del Señor del Calvario*, el segundo, a *dos espacios rituales* de la festividad.

* Agradezco a los Dres. Luis Reygadas, Carlos Garra, Enzo Segre y Rodrigo Díaz profesores-investigadores del posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, por sus valiosos comentarios, críticas y provocaciones en cuanto a la elaboración del presente ensayo. Finalmente, a la Lic. Clara Balderrama por sus oportunas sugerencias a mi primer borrador.

** Estudiante de la maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa.

¹ La fiesta comienza dos semanas después de Semana Santa y termina a los nueve días posteriores. Los eventos religiosos de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo (25 de julio), Todos Santos, Semana Santa, La Labranza de la Cera, Fiestas Decembrinas y otros realizados en cada barrio de la localidad, conforman en su conjunto el ciclo festivo anual de la cabecera municipal.

² Utilizo este término para referirme a las personas que nacieron y viven en Petlalcingo, y que no cuentan con alguna experiencia migratoria.

Desde hace algunos años, el proceso de selección de la mayordomía del Señor del Calvario ha devenido en una serie de disyuntivas y debates constantes entre los petlalcinguenses. Ejemplo de ello lo constituyó el período entre los años de 1992 y 2002, lapso en el que se nominaron a tres migrantes –dos establecidos en el Distrito Federal, uno en Tehuacan– como los mayordomos principales. Los nombramientos se realizaron por medio de procesos de votación popular durante asambleas comunitarias en la cabecera municipal; suscitándose al interior de ellas, disímiles disertaciones sobre la pertinencia de elegirlos o no, como los responsables de la organización de la festividad del Calvario.

Los argumentos en contra de su elección advertían “que los migrantes no debían ser mayordomos porque ya no vivían en Petlalcingo”, “que los comités y colonias de paisanos ya no pertenecían a la comunidad porque habían migrado”, y “que la mayordomía debía estar en manos de quienes todavía conservaban las tradiciones de la comunidad”. En cambio, otros planteamientos se dirigían hacia elementos conformadores de la comunidad y la membresía fuera de los confinamientos espaciales y del territorio, entre ellos, encontré explicaciones de migrantes y nativos que aludían al lugar de residencia como un criterio sin importancia para legitimar, cuestionar o no hacer válida su pertenencia a Petlalcingo. Pues desde su punto de vista, “la membresía a su localidad se establecía a través de su fe, devoción y actividades en torno a la imagen del Señor del Calvario”, y en donde “lo importante para llegar a ser mayordomo o participar en la fiesta, estaba relacionado más con cuestiones que tenían que ver con el comportamiento de las personas, [respetables y de bien], el modo honesto de vivir y los deseos de servirle a Dios”; finalmente, registré otras consideraciones que señalaban al lugar de nacimiento, como el tema central en la discusión sobre la pertenencia a la comunidad.

El segundo caso de contienda atañe a dos espacios rituales de la fiesta, el primero, se relaciona con *el descenso de la deidad de su altar*, el segundo, a *la procesión de la imagen* por las calles del pueblo. En la festividad de 1998, durante el descenso se originó un dilema sobre la designación de las personas que estarían a cargo del ritual, pues algunos nativos de edad avanzada –que habían contribuido tradicionalmente en tales actividades– objetaron que “los que ya no vivían en Petlalcingo no tenían derecho a participar, y que sólo aquellos que radicaban en la comunidad podían hacerlo”. A su vez señalaban que “la bajada del Señor del Calvario sólo estaba reservada para aquellas personas que todavía

guardaban las tradiciones, las formas antiguas basadas en la costumbre”. Contrariamente, otras opiniones manifestaban “que eso ya no tenía importancia, pues al fin y al cabo todos eran de Petlalcingo, por lo tanto poseían las mismas oportunidades”.

Después de consumarse el ritual del descenso, la divinidad es depositada en el presbiterio de la iglesia, en donde cientos de devotos aguardan su turno para besar sus pies y depositar sus limosnas en efectivo. Más tarde, es colocada en una plataforma de madera y llevada en hombros por grupos de cuatro personas a lo largo de una procesión –las efigies de María, madre de Dios y San Juan, acompañan al Señor del Calvario–, que concluye con una misa en el atrio de la parroquia de Santiago Apóstol, Santo Patrono de Petlalcingo; cabe señalar que tanto en el descenso como en la procesión sólo participan los hombres, disposiciones que hacen evidente que al interior de los procesos rituales en Petlalcingo existen claros procesos de exclusión genérica, generacional y de condición migratoria que prohíben o prescriben el acceso a los espacios sagrados. El primer caso lo conforman las mujeres y los niños, pues no se permite su intervención en el descenso y en la romería religiosa. El segundo lo personifican los migrantes, los cuales disputan cada periodo festivo su intervención en los principales rituales de la comunidad.

Entre ellos, el más importante lo representa la procesión del Calvario, ritual en el que los migrantes, comités, hermandades, nativos y miembros de la mayordomía contienden año con año no sólo por su participación, sino también por el control al ingreso a la romería, a los relevos de los contingentes y para restringir el contacto con la deidad. En la festividad de 1999, observé algunas de las rivalidades existentes entre los comités migrantes del Distrito Federal y Puebla, ambas asociaciones buscaban monopolizar el avance del recorrido, pugnando contra los nativos y petlalcinguenses radicados en los Estados Unidos por la apropiación de las principales posiciones al interior de la peregrinación. Asimismo, los nativos rivalizaban con los miembros de la agrupación de California y Nueva York por su incorporación a los relevos y aproximación con la divinidad, arguyendo “que ellos no debían acercársele por el hecho de haber migrado fuera del país”. En la confrontación de todos los agentes sociales descritos en este *campo*, el mayordomo representa la figura central en la cual recae toda la responsabilidad de la festividad, y es el principal mediador de los conflictos suscitados.

El esbozo etnográfico presentado me ha hecho reflexionar sobre dos cuestiones, la primera, se relaciona con un conjunto de interrogantes resultado de mis observaciones en campo, la segunda, a plantearme la posibilidad de discutir algunas de ellas a través de la teoría de la acción y el concepto de *campo de poder* de Pierre Bourdieu.

La primera: ¿qué disputan los migrantes, nativos, no-migrantes, hermandades, comités, mayordomías y demás agrupaciones al interior y en el desarrollo de los eventos sagrados y profanos?, ¿por qué algunas personas de la comunidad se rehúsan a que los migrantes ocupen cargos y espacios importantes en la organización de las fiestas religiosas en Petlalcingo?, ¿en qué medida el gasto económico realizado por los migrantes en los diversos rubros de las fiestas, representa un elemento de reconocimiento social y de negociación de la pertenencia local? La segunda cuestión se refiere a la propuesta y experimentación de percibir a la organización y celebración de la fiesta del Señor del Calvario en Petlalcingo, como una red o una configuración de relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, es decir, un *campo de poder* (Bourdieu 1991; 1992 y 2002). En éste, los *agentes sociales* –comités migrantes, mayordomía, nativos, entre otros– han establecido un campo de luchas y posiciones de fuerza específicos (capitales), que se ponen en juego para obtener ganancias o mejorar sus posiciones al interior de la fiesta y de la comunidad. La analogía de comparar a la fiesta como un campo de poder puede ayudarnos a responder si *¿puede el capital económico invertido por los migrantes en la fiesta del Señor del Calvario, convertirse de alguna forma en capital simbólico, el cual permita o facilite su reincorporación al interior de la comunidad de Petlalcingo?*

Nuestra pregunta a examinar nos invita a realizar la siguiente hipótesis: que el capital económico migrante invertido en los diferentes rubros de la fiesta, puede dar lugar a una transfiguración simbólica, expresada en reconocimiento social y capital simbólico, el cual puede facilitar la reinscripción y negociación de la pertenencia por parte de los transnacionalizados al interior de su comunidad de origen. Para desarrollar mi argumento, sitúo la exposición dentro de la discusión contemporánea sobre cómo realizar y adecuar una antropología política que pueda dar cuenta de los fenómenos sociales que presenciamos desde finales del siglo XX. Para ello, retomo los planteamientos de Gledhill (2000), sobre la importancia de relacionar a dicha subdisciplina antropológica, con la historia y la interacción de lo local con lo mundial, en donde las historias sociales y culturales hallan

hoy día su expresión en la acción por caminos que conforman parte de una experiencia común de la “modernidad”.

2. Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder

Experimentar en la realización de una antropología política contemporánea, que incluya a la historia y la interacción de los fenómenos sociales bajo el lente analítico de lo local con lo global, me obliga a proponer tres escenarios –intrínsecamente relacionados entre sí– para abordar el tema de la transfiguración del capital económico de los migrantes en capital simbólico: el primero, relativo a la contextualización histórica del fenómeno social de la migración en Petlalcingo, que nos ayudará a ubicar en el tiempo y el espacio, no sólo al proceso migratorio, sino también a la conformación de la “*comunidad transnacional*”, los comités o colonias migrantes, su inserción en las fiestas religiosas y espacios religiosos, entre otros. Segundo, se debe observar a la organización y celebración de la fiesta del Señor del Calvario como una práctica local situada en un territorio específico, en el que participan diversos agentes sociales. Tercero, en la escenificación de la festividad, coexisten experiencias y elementos socioculturales que se han establecido más allá del terruño de origen, resultado del incremento del flujo migratorio en la localidad, la consolidación de redes sociales y prácticas transnacionales patrocinadas por los migrantes a través de las fronteras nacionales.

Primer escenario

La comunidad de origen de los migrantes en estudio, constituye la cabecera municipal y parroquial del municipio de Petlalcingo, Puebla, ubicada en la región ecológica y cultural conocida como la Mixteca –la que abarca porciones de los Estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero en México–. La cabecera se localiza aproximadamente en el Km. 327 de la carretera Panamericana México-Oaxaca; a 21 Km. de Acatlán, Pue., y a 42 km. de Huajuapán de León, Oaxaca. Además, cuenta con 2,704 habitantes (INEGI, 2000), y está compuesta por los barrios de La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San Isidrito, Santo Niño y Guadalupe. En el barrio de La Desviación, parte de San José y San Isidro habitan principalmente los ejidatarios; en los barrios de San Rafael y parte de El Carmen (centro de la comunidad) viven propietarios

privados y algunos habitantes sin tierra que no se dedican a las actividades agrícolas. En el resto de los barrios, se hallan en su mayoría comuneros. El origen de la localidad se remonta a tiempos prehispánicos –cultura mixteca–, sin embargo, en la actualidad ya no se habla mixteco, aunque en general, se conservan algunos elementos de la cultura indígena.

Con respecto a la estructura socioeconómica de la comunidad, señalamos que el ingreso familiar en la localidad se obtiene a partir de una mezcla de múltiples actividades y prácticas diversas, entre ellas, la agricultura, la venta de mano de obra, la elaboración de artesanías (tejido de artículos de palma), la venta animales de traspatio, comercio ambulante, ganadería, recolección y remesas de los migrantes (Nava, 1998).

Por otra parte, en el municipio de Petlalcingo no existen registros formales sobre la magnitud del fenómeno de la migración, pero se puede clasificar dentro de la categoría migratoria *de área de expulsión poblacional* (INEGI, 1994). Históricamente, nos comenta Nava (1998), se distinguen de manera general, distintas etapas que han determinado las características del proceso en la zona. La primera representa el periodo entre 1920 y 1935, localizándose las primeras migraciones a zonas cañeras de Veracruz y Puebla, así como a Tehuacan; generalmente estas migraciones eran temporales y el flujo se veía restringido por las dificultades en el transporte, ya que sólo existían brechas y transporte en burros.

La segunda etapa corresponde a los años de 1935-40. En donde la construcción de la carretera Panamericana México-Oaxaca permitió un incremento del flujo migratorio y una diversificaron de los destinos. La migración continuó a zonas cañeras en época de zafra (Veracruz, Puebla, Morelos); además se iniciaron las migraciones a zonas urbanas: México DF, Puebla y Cuautla, Morelos. La introducción de líneas de transporte con salidas regulares hacia las ciudades facilitó la migración hacia ellas, predominando en esta época la migración rural-urbana; se formaron las primeras “colonias” de mixtecos que radican en México, Puebla y otras ciudades. Estas “colonias” se organizaron sobre todo para las fiestas religiosas y redes migratorias, por lo que no perdieron contacto con su comunidad de origen, a la que retornan periódicamente o envían remesas.

El *tercer* periodo corresponde a los años de 1940-70, en el cual continuaron las migraciones a zonas urbanas, cañeras y hortícolas. Con el Segundo Programa Bracero (1942-64) se inició la migración a Estados Unidos, propiciada por la llegada de contratistas a La Mixteca Poblana, que ofrecían facilidades para trabajar de manera temporal en las

zonas agrícolas de Estados Unidos, principalmente Texas y California. El fin del Programa Bracero en 1964 no terminó con la migración internacional; ésta continuó de manera ilegal.

Finalmente, *la cuarta* fase comprende los años de 1970-98, en los cuales se consolidaron las redes migratorias hacia las grandes ciudades del país y Estados Unidos. La migración internacional ya no tuvo como destino sólo las zonas agrícolas de Estados Unidos, sino que se orientó también a ciudades como Los Ángeles, Nueva York y Washington, estableciéndose las colonias de migrantes mixtecos que se emplean principalmente en el sector de servicios e industria maquiladora. Dichos migrantes son generalmente temporales –aunque pueden permanecer varios años– y mantienen complejas redes de relación con su comunidad de origen (envió de remesas, ayuda a nuevos migrantes, etc.), constituyéndose estas relaciones en parte esencial de la dinámica económica y social de la región.

La periodización histórica de Nava (1998), sobre el fenómeno migratorio en Petlalcingo, nos invita a analizar el proceso mediante el cual los migrantes lograron establecer y consolidar más allá del terruño, un conjunto de *redes de relaciones* (obligaciones recíprocas) entre los individuos que se quedan y los que migran,³ hecho que favoreció a cuatro situaciones: 1) el incremento del flujo migratorio al interior de la comunidad de origen,⁴ 2) el surgimiento de un proceso de transnacionalización de algunas de las instituciones más importantes de la localidad, 3) la construcción de campos sociales entre los migrantes y oriundos, y 4) la configuración de comunidades transnacionales.

La construcción de redes de relaciones migrantes, el incremento del flujo migratorio, el establecimiento de campos sociales, así como la transnacionalización de los

³ Las redes sociales en torno a la migración, consisten en la creación de lazos que vinculan comunidades remitentes y puntos específicos de destino en las sociedades receptoras; estos nexos unen a los emigrantes y no emigrantes dentro de un entramado de relaciones sociales complementarias y de relaciones interpersonales que se sostienen gracias a un conjunto informal de expectativas recíprocas y de conductas prescritas (Massey et al., 1991: 171).

⁴ Massey et al. (1991), proponen que la migración se origina históricamente en los cambios de la estructura socioeconómica de las sociedades de origen y destino; que una vez implementadas, las redes de relaciones sociales sirven para apoyar e incrementar el flujo migratorio; que al aumentar la accesibilidad a la migración internacional, las familias la hacen parte de sus estrategias de sobrevivencia y la utilizan sobre todo cuando están en una etapa del ciclo familiar en que es mayor el número de dependientes; que las motivaciones individuales, las estrategias familiares y las estructuras de la comunidad son afectadas por la migración de tal manera que hacen plausible la emigración posterior; que aun entre los migrantes temporales hay un proceso inevitable de establecimiento, y que entre los migrantes establecidos existe un proceso de migración de retorno (p. 15).

espacios sociales e instituciones de la comunidad de origen, representan algunos de los principales indicadores señalados por los teóricos estudiosos del fenómeno migratorio, para la conformación de las «*comunidades transnacionales*» (Velasco, 1998; Levitt, 2001; Portes, 1997). Las comunidades transnacionales se fundan en un denso sistema de redes sociales que cruzan las fronteras políticas y, que son creadas por los migrantes en su búsqueda de reconocimiento social, avance económico, negociación de su pertenencia, capital simbólico y político, entre otros. Estas redes dependen de vínculos y relaciones de parentesco, amistad, paisanaje y, sobretodo, de identidad comunitaria. Sus bases son las relaciones de confianza, reciprocidad y solidaridad que signan el carácter de los vínculos en el seno de las comunidades (Enríquez, 2000).

Utilizo el término de comunidad trasnacional para referirme “a los campos sociales densos que se construyen y mantienen por los transmigrantes, a través del tiempo y el espacio, en los circuitos migratorios transnacionales” (Goldring, 1997: 70).

La distinción entre circuito migratorio transnacional y la comunidad de origen que se desarrollaría dentro de él, recalca el aspecto contingente de la comunidad transnacional, y que se quiere que provoque preguntas sobre el por qué las comunidades se forman en algunos casos y no en otros, y acerca de la longevidad de las comunidades transnacionales particulares. El calificativo denso centra la atención en la calidad no constante del movimiento de personas, dinero, bienes e información en un circuito migratorio, y la densidad de las relaciones sociales que unen a las personas entre los puntos. La comunidad transnacional se debe reservar para los circuitos donde la densidad de movimiento y los lazos sociales entre los sitios son relativamente altos, de manera que una construcción de comunidad por los investigadores produzca una relación al sentido de pertenencia de los trabajadores migratorios para tal comunidad (Ibíd.: 70-71).

Segundo y tercer escenario

La discusión contemporánea sobre la conformación de las comunidades o de espacios sociales transnacionales, se encuentra hoy día inserta en el contexto de lo que algunos denominan como «*el enfoque o acercamiento transnacional*». Desde los años noventa, dentro de las investigaciones sobre el fenómeno migratorio transfronterizo, encontramos que se ha estado gestando una nueva ampliación en los estudios de migración internacional,

cuyos antecedentes se remontan a los años setenta: el llamado *transnational approach*.⁵ Glick Schiller et al., definen el transnacionalismo como “the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement” (1992: 10). Dicho en otras palabras, la migración internacional se concibe como un fenómeno social, que provoca el surgimiento de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y destino (Pries, 1997). Prontamente, al interior de esta perspectiva, los científicos sociales comenzaron a desarrollar diversas observaciones en torno a las características del «reciente» fenómeno migratorio. Entre ellas, la más significativa fue el realizar un llamado para explorar y nombrar al nuevo espacio social transnacional en el que los inmigrantes estaban encaminando sus vidas.⁶

Una de las principales características que puede señalarse al interior de los espacios sociales y/o comunidades transnacionales, es la conformación de ciertas instituciones que suelen fundamentarse en las prácticas sociales y en los sistemas de normas, tanto de la región de procedencia como de la región de llegada de los migrantes. Así, las fiestas religiosas pueden percibirse como instituciones que llegan a revestir suma importancia en las regiones de origen y destino. Estas celebraciones sufren, en el marco del proceso transnacional, una serie de modificaciones fundamentales en cuanto su contenido, adquiriendo en algunos casos, un nuevo significado. Surgen «familias transnacionales» cuya identidad y cohesión están determinadas fundamentalmente, y a través de varias generaciones, por su “falta” de arraigo espacial (Pries, 1997). Se originan asociaciones sociales y agrupaciones transnacionales de representación de intereses, por ejemplo, comités para la organización de proyectos públicos de construcción y de inversión en las comunidades de origen –institucionalización de los vínculos–, organizaciones binacionales étnicas, o como en el caso de Petlalcingo, comités o colonias de migrantes que participan de manera importante, en la estructura y celebración de las festividades religiosas de su comunidad.

⁵ De acuerdo con Glick Schiller et al. (1995: 60), Sutton/Mackiesky-Barrow (1992) [1975]: 114), fueron los primeros autores que hablaron explícitamente de la existencia de un «sistema sociocultural y político transnacional».

⁶ Para una discusión y definición sobre los *espacios sociales transnacionales*, véase Pries, 1997.

Coincidió con Espinoza (1997), al señalar que el retorno masivo de los migrantes transnacionales durante las fiestas patronales o religiosas, es un evento social que se ha convertido en una gran tradición en México y en muchos otros países latinos que registran una intensa migración transnacional. De hecho, “las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población que se queda en el pueblo, y los que han salido en busca de una mejor vida a otros lugares. Y en donde el retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el norte, buscar o pedir la mano de una novia, consumir un matrimonio, comprar propiedades o hacer tratadas en dólares, también permite a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y, sobre todo, negociar su inclusión anual al lugar en donde nació” (p.7).

Este proceso de negociación de la pertenencia ha sido ilustrado en el trabajo de López y Cederström (1991), el cual examina el retorno anual de los migrantes mixtecos – Rosario Micaltepec, Puebla– asentados en la capital de México, Puebla y los Estados Unidos. Los rosareños han formado asociaciones para participar en la organización de las fiestas en sus pueblos de origen. A partir de la cantidad de recursos que movilizan, ellos, son ahora los encargados de formar los comités para organizar los eventos seculares y religiosos.

En este mismo sentido Martínez y López (1999), perciben a las fiestas en donde participan los migrantes como espacios colectivos en los que se renuevan los lazos comunitarios, integran nuevas realidades y actualizan la información entre migrantes y vecinos. Para ellos, las Fiestas Patronales, Fin de Año, Navidad y Semana Santa, son el principal medio por el cual la mayoría de los «hijos ausentes» regresan periódicamente a sus pueblos. Los cuales se movilizan a través de sus comités para organizar los eventos sacros y profanos de las fiestas, invirtiendo decenas de miles de pesos en ello. No obstante, a pesar de sus significativos aportes, el contenido de su trabajo no señala los diversos problemas y arenas de confrontación que se han establecido entre los heterogéneos actores sociales participantes al interior de los espacios festivos.

El análisis del conflicto representa un elemento analítico de suma importancia a considerarse en las reflexiones sobre las fiestas religiosas, pues en diversas localidades se

han generado complejas brechas políticas, económicas, sociales y culturales con motivo del retorno de los migrantes. En ocasiones desplazando a los caciques, ricos, comerciantes, ganaderos, etc., de sus posiciones “privilegiadas” al interior de las comunidades de origen, y de las estructuras “tradicionales” del sistema de cargos o las mayordomías.⁷

Por lo que hoy, además de organizadores de las fiestas patronales, son un nuevo actor social que disputa el poder local a los grupos más tradicionales. No es difícil entonces pensar que la reincorporación de los migrantes transnacionales a sus comunidades de origen es un proceso que no está exento de tensiones sociales y fuertes conflictos culturales, sobre todo si hay sectores en la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con la capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos o culturales (Espinoza, op. cit.: 8-9).

Para el caso de Petlalcingo, el retorno y participación de los migrantes ha modificado algunas de las estructuras hegemónicas del poder político, económico, social y religioso de la localidad. En el ámbito político, los migrantes nacionales han incursionado en contextos electorales para ocupar los principales cargos públicos en la comunidad. Este fue el caso de Miguel García, migrante del DF que después de terminar su periodo como mayordomo del Señor del Calvario, contendió y ganó la elección de 1995 por la presidencia municipal, situación que representó un parteaguas al interior de los grupos políticos del “centro” de Petlalcingo –sector que ha monopolizado el acceso a los espacios formales del poder y de la mayordomía del Señor del Calvario por muchos años–; con relación al contexto religioso, tenemos que antes de 1992, las designaciones de la mayordomía se llevaban a cabo a través de acuerdos previos que consumaban “los del centro” –autodenominados como de “razón”– con el sacerdote de la comunidad, simulando en una asamblea pública la designación del cargo; cada petlalcinguense reunido, expresaba al clérigo en secreto y al oído su voto. Al final del proceso, él mismo anunciaba la contabilización de los sufragios y al “ganador”. Sectores diversos de Petlalcingo, entre ellos

⁷ Resulta desconcertante encontrar en trabajos contemporáneos como los de González (2005), Luciano (2005), Mayorga (2005), y Topete (2005), una inexorable persistencia por representar a los sistemas de cargos, mayordomías y comunidades, como espacios “virtuosos”, “equilibrados” e “incorruptibles” al cambio, tiempo, conflicto y fenómenos globales. Pareciera ser, como si las comunidades corporativas cerradas, homogéneas, con sus respectivas instituciones “niveladoras” e “igualitarias” que planteaba Eric Wolf y George Foster en los años cincuenta, continuaran todavía presentes.

migrantes y miembros de los barrios de la localidad –reconocidos por los del “centro” como “indios”–, protestaron en innumerables ocasiones sobre el mecanismo empleado para nombrar al mayordomo, logrando con ello, establecer un proceso de votación “abierto”, en el cual se presentan a los candidatos y se pregunta a los asistentes acerca de su voto, el ganador es aquel que consigue más manos levantadas, registradas públicamente. El poder del sacerdote y del grupo del “centro” se ha reducido considerablemente por estos hechos, los cuales manifiestan siempre sus inconformidades y recomendaciones, pretendiendo con ello, cuestionar de distintas formas a aquellos que no favorecen a sus intereses, y que no pertenecen a su grupo.

Ante los ejemplos presentados, resulta pertinente proponer que las *fiestas religiosas* en las cuales participan los transmigrantes (nacionales y transnacionales),⁸ nativos, hermandades, mayordomías, sistemas de cargo y cofradías, además de percibirseles como espacios de: a) vinculación, actualización de la información y estrechamiento o renovación de las relaciones sociales, entre los que se quedan y migran, b) como contextos de presumir lo ganado, c) lugares en donde se puede reafirmar su identidad o hacer pública su fidelidad, d) realizar negocios o consumir matrimonios, etc.; también es posible conceptualizarlas, como campos de fuerzas, luchas y discusión,⁹ o mejor dicho, como *campos de poder*, dentro de los cuales existen relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, así como complejos conflictos políticos, culturales, sociales, económicos, y disputas entre los diversos *agentes*, que se enfrentan con distintos y diversos medios (capitales) y con fines diferenciados –según su posición–, ya sea para conservar o transformar su estructura,

⁸ Glick Schiller et al., usan el término transmigrante para describir a los inmigrantes que establecen campos sociales que unen sus países de origen con los de destino (1992:1). Por otra parte, los transmigrantes son inmigrantes que dependen cotidianamente de múltiples y constantes interconexiones a través de las fronteras, y de quienes las identidades públicas están configuradas en relaciones sociales en más de un Estado-nación. (Glick Schiller et al., op. cit., 1992; Basch et al., 1994).

⁹ Bourdieu (1992), expone cuatro características del *concepto de campo*. La *primera* de ellas nos dice que un campo es un modo de pensar relacional, pues “lo que existe en el mundo social son relaciones” (Bourdieu y Wacquant, 1992: 72), la *segunda* característica nos señala que estas relaciones son relaciones desiguales y objetivas. La *tercera* nos expone que “un campo es también un campo de luchas por la conservación o la transformación de la configuración de esas fuerzas” (Ibíd.: 77-78). Y finalmente, la *cuarta* nos presenta que los campos son autónomos porque tienen sus capitales o sus posiciones de fuerza específicos, sus propias reglas del juego, sus propios límites.

dominar el campo, obtener «ganancias» –capital simbólico, político, social –, negociar su pertenencia local a la comunidad de origen, entre otros.

La fiesta del Señor del Calvario en Petlalcingo, Puebla,¹⁰ representa desde mi punto de vista, un *campo de poder* –que no hay que confundir con un campo político–,¹¹ al cual entiendo como "el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital; es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo de poder" (Bourdieu, 2002: 51).

En este *campo*, existen un amplio número de *agentes sociales* (campo ampliado) que participan en las luchas por conservar, transformar y dominar el mismo, ejemplo de ello son los comités de migrantes petlalcinguenses de Puebla, Distrito Federal, Tehuacan, California-Nueva York, las cofradías y mayordomías de la localidad, las hermandades religiosas de Petlalcingo –Ídolo, Mezquital, Santa Gertrudis Salitrillo, Barrios de Petlalcingo, y El Limón–, y las que provienen de otras partes del país, pero que no están conformadas por paisanos de la comunidad –Morelos, Ecatepec (Edo. de México), Guadalupe Santana, Santiago Cacalotepec, San Felipe Otlaltepec y Texcalapa de la Candelaria (Puebla), Veracruz, Ciudad Nezahualcoyotl, Los Reyes La Paz y Chalco (México), Ayuquila y San Jerónimo Silacayoapilla (Oaxaca), Tehuacan (Santa María Coapan), entre otras–. En el caso a presentar, sólo exploraré con los comités de migrantes petlalcinguenses de Puebla, Distrito Federal, California-Nueva York y los nativos de la cabecera municipal (campo restringido), los cuales representan mi unidad de análisis.

Los migrantes de la comunidad transnacional de Petlalcingo se organizan a través de sus diferentes asociaciones con la mayordomía de la localidad, para participar en la celebración de la fiesta del Señor del Calvario, cada comité simboliza a las diferentes comunidades de destino en las cuales se ha reterritorializado Petlalcingo. En general, todas

¹⁰ Entiendo dentro de la celebración de la fiesta, a los actos diversos tales como las romerías, procesiones, rituales, ferias y verbenas, estética y diversión, comensalismo y gastronomía.

¹¹ Para Bourdieu (1991), el campo político se refiere al campo de la producción ideológica.

las agrupaciones tienen a su cargo uno o más días de la festividad, ello dependerá del número de sus miembros y de su capacidad económica para financiarlos. Habitualmente los comités desarrollan actividades de dos tipos: a) eventos seculares: torneos deportivos – básquetbol, fútbol, atletismo y ciclismo–, bailes, quema de juegos pirotécnicos, jaripeos, donaciones de artículos diversos a la comunidad y comidas, y b) eventos religiosos, tales como misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, adornos para el templo, flores y ropa para el santo patrono. Los eventos, actividades y tácticas desplegadas por los participantes en las festividades, pueden interpretarse al interior del campo, como una lucha constante de fuerzas (capitales) entre las asociaciones de migrantes, la mayordomía y los nativos de Petlalcingo por dominar o modificar su estructura. Cada comité e individuos (agentes sociales), colocan en el «juego» a un conjunto de elementos (símbolos) y estrategias que posibiliten la transformación de sus posiciones, y por consiguiente, del propio campo establecido. El primer caso a explorar es el de las colonias de migrantes del Distrito Federal, Puebla y California-Nueva York; el segundo, el de los nativos.

Los comités durante todo un año previo a la fiesta, recolectan entre sus miembros y paisanos de sus respectivas comunidades de destino, los fondos monetarios que emplearán durante la festividad del Señor del Calvario. Cada asociación tiene sus propios mecanismos de obtención de ingresos, para los cuales se nombran comisionados o delegados que desempeñarán funciones de representación y colecta de dichas asociaciones. De la misma manera, cada agrupación orientará sus recursos recaudados en diversos y variables rubros de la festividad, esto conforma parte de sus estrategias de participación (capital económico) e inserción a la comunidad.

Nuestro primer comité a presentar corresponde al de los paisanos del Distrito Federal, los cuales personifican a la agrupación de migrantes más antigua de la comunidad de Petlalcingo, constituida desde 1943 y compuesta por cerca de 570 miembros. Actualmente está organizada mediante una mesa de trabajo que se renueva cada tres años, participando personas de distintas generaciones –se han registrado miembros de hasta la tercera generación–, las cuales desarrollan diversas actividades para recaudar los fondos que se emplearán en las fiestas del Santo Patrono y del Señor del Calvario. Dicho comité tiene reservada la misa principal de esta última festividad y su colaboración es de suma importancia –no sólo por el dinero que aportan–, puesto que su participación ha fortalecido

a las fiestas religiosas de la localidad por más de 62 años. Sus ingresos obtenidos para la fiesta del Calvario son empleados en fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas concelebradas, música sacra, flores y floreros, ofrendas, pago de sacristán, comidas, globos, premios a regalar, gastos de imprenta, compra de equipos o aparatos electrónicos para el templo y reparaciones de la capilla.¹²

Por su parte, la colonia petlalcinguense de Puebla, representa una organización de migrantes radicados en La Ciudad de Puebla, se integraron por la década de los setenta con el objetivo de participar en las festividades antes mencionadas. El comité está conformado por cerca de 180 personas y se estructura a través de una mesa de trabajo que se reemplaza cada dos años, cabe señalar, que algunos de los miembros son hijos de migrantes nacidos y establecidos fuera de la comunidad de origen (segunda generación). Ellos, de la misma forma que los del DF realizan distintas actividades para coleccionar los fondos que sufragarán una parte de los gastos de las festividades religiosas, su participación económica es “menor”, pero ello no le resta importancia a las diversas tareas que desempeñan durante los espacios festivos. Sus recursos son invertidos en cohetería, bandas de música, misas, flores para arreglos en la parroquia, música sacra, ofrendas para la misa (ostias, vino y fruta), comida para los paisanos y nativos de la comunidad, pago del sacristán, coheteros y floristas. Durante la feria que se realiza en la fiesta del Señor del Calvario, los paisanos regalan ropa, despensas, utensilios de plástico, juguetes y paquetes escolares a nativos y población en general.¹³

Finalmente, la colonia de migrantes radicados en California y Nueva York constituye una agrupación de paisanos –primera generación– de aproximadamente 150 personas. Su fundación data del año 1997, integrada primero con petlalcinguenses de California, más tarde, se le suman los radicados en Nueva York para colaborar en las fiestas y ayudar a los más “necesitados” de Petlalcingo. El comité nace como una cooperativa y uno de sus objetivos centrales es la asistencia comunitaria. Dicha asociación comenzó sus actividades dentro del programa religioso de los paisanos de la Ciudad de Puebla, fue hasta

¹² Los datos provienen de cuatro informes de gastos elaborados por la colonia petlalcinguense del Distrito Federal. El primero realizado en 1996, señala que reunieron \$54,954.75 pesos, de los cuales gastaron \$39,054.00. Para 1997 el comité acopió \$47,218.00. En 1998, \$50,881.00; por último, en 1999, \$58,404.00.

¹³ En el periodo de 1997-98, recaudaron \$7,123.90 pesos para la festividad del Santo Patrono, Santiago Apóstol, y \$18,970.00 para la del Señor del Calvario.

el año de 1999, cuando la cooperativa de migrantes se consolidó como un comité, el cual ya cuenta con una mesa de trabajo. En el mismo año, lograron obtener su espacio propio para llevar a cabo sus actividades al interior de los programas religiosos. Ellos distribuyen sus fondos en boletos que usarán los niños para los juegos mecánicos, concursos –se donan juguetes, ropa, utensilios de cocina, plásticos diversos–, misas, aparatos de sonido para el templo, y donaciones en efectivo para los ancianos, El Comité de Toros, La Comisión de La Vela Perpetua y El Comité Grupo Juvenil –que emplea sus fondos para elaborar desayunos mensuales para los pobres, enfermos y personas de la tercera edad de la comunidad.¹⁴

3. Interpretación del caso

¿Cómo interpretar los recursos monetarios que los comités migrantes obtienen e invierten en los diversos rubros de la fiesta del Señor del Calvario? Yo lo interpreto desde la perspectiva de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu (2002), como ofrendas, obsequios, dones e intercambios. Para el autor, “el paradigma de la economía de los bienes simbólicos es el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etc.), el cual se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto calculador sino en un agente socialmente predispuesto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio” (p. 167). Su propuesta considera no sólo al intercambio de obsequios como una serie discontinua de actos generosos (dar, recibir y devolver) –Mauss en su ensayo sobre el Don–, ó como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio –Lévi-Strauss–, sino a su vez, ahonda en el papel determinante del intercambio temporal –el intervalo de tiempo transcurrido– entre el obsequio y el contraobsequio. Reflexión que conlleva dos propiedades: la primera establece que *las prácticas de los agentes tienen verdades dobles y contradictorias* –realidad objetiva (la estructura: la lógica de las cosas) vs. verdad subjetiva (las prácticas: las cosas de la lógica)–, difíciles de unir, pero socialmente instituidas en unas disposiciones y creencias al interior del intercambio de obsequios. La segunda corresponde al *tabú de la explicitación*. Decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio significa destruir el mismo; en el intercambio de obsequios, el *precio* ha de quedar dentro de lo

¹⁴ En el año de 1999 aportaron a la fiesta del Señor del Calvario \$3,315 dólares, para el 2000, \$6,770.

implícito, o sí se lo enuncia, se hace por eufemismos, es decir, con un lenguaje de denegación que es colectivo, y basado en la orquestación de los *habitus* de quienes los llevan a cabo.¹⁵

Bajo ésta perspectiva y su paradigma, considero que los comités migrantes ofrecen sus presentes en primera instancia a la imagen del Cristo crucificado a la cual tienen devoción, éste es el primer «sujeto» del intercambio, sus «dones» se representan y transfiguran a través de él, pues simbólicamente es Dios mismo el que «da» y «recibe». “Todo viene de Cristo, pero como nosotros le pertenecemos también lo que es nuestro se hace suyo y adquiere una fuerza que sana”.¹⁶ Lo sacrificado tiene un quántuple sentido: ser protegidos por la deidad –de los males reales y simbólicos que puedan venir–, por gozo de dar para agradar (Portal, 1994), abrir la posibilidad de recibir, establecer un acto de comunicación entre los agentes «humanos» y «no humanos» –las cosas, los objetos, el dinero, entre otros, se insertan en redes colectivas de relación, interacción e intercambio entre los agentes humanos y no humanos–, y constituir un proceso de intercambio vertical –para con la deidad–, y horizontal –entre los agentes humanos y no humanos–; dando lugar a la competencia, el enfrentamiento, relaciones desiguales del poder, violencia simbólica, entre otros. El segundo «sujeto» del intercambio lo representa la comunidad en general, tanto nativos como migrantes.

Los recursos económicos «tributados» por los migrantes para con la divinidad y la comunidad llevan consigo dos propiedades, la primera personifica una verdad objetiva: la existencia de unas estructuras mentales que “promueven” a que los agentes participen en un «campo» en el que existen relaciones entre posiciones desiguales, y que se basa en el intercambio de obsequios, el cual obedece a la lógica de la reciprocidad. La segunda representa una verdad subjetiva: las estrategias de lucha desplegadas por los agentes para

¹⁵ El *habitus* puede ser definido como el “*sistema de disposiciones estructuradas y estructurantes*” (Bourdieu, 1990: 52), representa el mediador entre las posiciones desiguales de los agentes y sus estrategias. Los *habitus* son “principios generadores de prácticas distintas y distintivas [...]; pero también son esquemas clasificatorios, principios de visión y de división, aficiones, diferentes. Establecen diferencias entre lo que es bueno y lo que es malo, entre lo que esta bien y lo que esta mal, entre lo que es distinguido y lo que es vulgar, etc., pero no son las mismas diferencias para unos y otros. Pero lo esencial consiste en que, cuando son percibidas a través de estas categorías sociales de percepción, de estos principios de visión y de división, las diferencias en las prácticas, en los bienes poseídos, en las opiniones expresadas, se convierten en diferencias simbólicas y constituyen un autentico *lenguaje*” (Bourdieu, 2002: 20, cursivas del autor).

¹⁶ Frase que encabeza el programa religioso del Señor del Calvario; viernes 5 de mayo del 2000.

mantener o transformar la composición de las posiciones, y por ende las relaciones, en el campo. Ambas realidades, se hallan insertas en unas categorías de percepción y de valoración colectivas que llevan a observar a los «dones» materiales otorgados a la deidad, como una especie de mensaje o símbolo que crea un vínculo social con el resto de la comunidad.¹⁷ Los «obsequios simbólicos» son valiosos en este contexto, porque están socialmente instituidos –labor de socialización– como tales al interior del campo, en las disposiciones y en las creencias, es decir, en el *habitus*, o como yo lo he denominado, en el *habitus festivo*.

Este acto de ofrendar, de dar, no se puede representar a través de valor alguno, no tiene precio –negación de las cosas intercambiadas, eufemización del dinero: *tabú de la explicitación*–, representa más bien una muestra visible del interés desinteresado de los migrantes por lo obsequiado, en donde se respetan las reglas del campo, se establecen las formas del intercambio, y se tributa al orden social y a los valores que el mismo orden exalta. Estos obsequios «generosos» adquieren connotaciones simbólicas a través del Señor del Calvario y para la comunidad en general –proceso de transfiguración–, y establecen un circuito de intercambios –entre iguales o desiguales– y de relaciones colectivas de reciprocidad entre los agentes humanos y no humanos involucrados en el campo.

En el desarrollo de estas redes de intercambio y reciprocidad, se instauran también confrontaciones, disputas y competencias por dominar el campo mismo, es por ello que los comités migrantes han intensificado –en cantidad y especie– y diversificado sus estrategias –ofrendas simbólicas– para obtener «ganancias» o elementos que les permitan aventajar su posicionamiento del resto de los agentes; así por ejemplo, observamos cómo el *comité del Distrito Federal* ha monopolizado los rubros relativos a los fuegos pirotécnicos, las misas y donaciones para el templo, por su parte, *la asociación migrante poblana* concentra su capital económico no únicamente en las temáticas relativas con los fuegos pirotécnicos y las misas, sino que explora la posibilidad de dominar el campo a través de sus «regalos» dados a la comunidad durante la feria, pues saben que por la diferencia de sus capitales, no

¹⁷ Entiendo como símbolo al término para designar cualquier objeto, acto, hecho, cualidad o relación que sirva como vehículo de una concepción – la concepción es el “significado” del símbolo (Geertz, 2005: 90). Los símbolos sagrados tienen la función de sintetizar el ethos de un pueblo –el tono, el carácter y la calidad de su vida, su estilo moral y estético– y su cosmovisión, el cuadro que ese pueblo se forja de cómo son las en la realidad, sus ideas más abstractas acerca del orden (Ibíd.: 89).

podrán imponerse a los paisanos del DF en dichas cuestiones. De la misma forma, *la colonia de migrantes de California y Nueva York* ha experimentado en «ofrendar» a partir de otros escenarios, que puedan diferenciarlos y posicionarlos por encima de las otras agrupaciones y del resto de la comunidad; me refiero al tópico de las «donaciones» que se efectúan no sólo a otros comités o hermandades por parte de los transmigrantes, sino también a los niños, ancianos, enfermos y a la comunidad en general durante los días festivos.

La confrontación de las fuerzas, de las disposiciones y de las estrategias para dominar el campo de poder, no exclusivamente se emprenden entre los propios comités, sino igualmente para con los que no han migrado, los nativos, la comunidad en general (segundo sujeto del intercambio). De esta manera, los nativos también intentan colocar en el «campo de los juegos», a sus mejores «piezas», sus principales estrategias que puedan influir, mantener o modificar su posición al interior del mismo. Usualmente ellos aportan sus obsequios simbólicos a través de la mayordomía,¹⁸ y suelen ser expresados en trabajo comunitario no remunerado para la celebración de la fiesta, dinero, flores, ofrendas, animales, alimentos varios, música y en una gran variedad de donativos. Por otro lado, sus «presentes» también son formulados fuera de ella, por ejemplo el pago de misas, cohetería, flores, ofrendas, bandas de música, mariachis y alfombras de diversos materiales –aserrín, flores, etc.–, figuras y colores que se colocan en las calles que recorrerá la imagen durante la procesión.

Al intentar realizar un balance de los obsequios efectuados por los nativos y los comités para con el Señor del Calvario y la comunidad en general, encontramos que no llegan a ser recíprocos entre: a) los comités migrantes y nativos para con la divinidad, b) algunas de las asociaciones de paisanos –variable que depende de los recursos invertidos y estrategias desarrolladas a lo largo de cada festividad–, c) los comités y los nativos, y d) los agentes humanos y no humanos. En realidad existe un posible proceso de intercambio entre iguales –las agrupaciones de migrantes–, y tres distintos entre desiguales; primero, los grupos migrantes y nativos hacia la deidad, segundo, los nativos para con los comités, tercero, los agentes no humanos para con los agentes humanos.

¹⁸ La mayordomía del Señor del Calvario representa uno de los principales espacios e instituciones en las que también suceden algunas de las más importantes transfiguraciones simbólicas.

El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la «comunidad», la solidaridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales [...], que, instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido) (Bourdieu, 2002: 169).

Los procesos de intercambio de obsequios entre desiguales sitúan una polémica en el circuito del intercambio, la cuestión de que algunos “actos extraordinarios” no puedan ser devueltos –dar más allá de las posibilidades de devolver–, es decir, muchos de estos «dones simbólicos» se quedarán sin la posibilidad del contraobsequio que cierre el círculo de la reciprocidad –¿podrían acaso los ancianos, pobres, enfermos, niños y hermandades petlalcinguenses devolver los regalos recibidos por los paisanos radicados en el extranjero, con presentes análogos o superiores a los obtenidos?–. Este proceso coloca al que recibe en estado de obligado, de dominado.

Existe en el obsequio más igual, la ritualidad del efecto de dominación. Y el obsequio más desigual implica pese a todo un acto de intercambio, un acto simbólico de reconocimiento de la igualdad en humanidad que sólo tiene valor con una persona que tenga unas categorías de percepción que le permitan percibir el intercambio como intercambio y estar interesado por el objeto del intercambio (Bourdieu, 2002: 170).

Los intercambios de obsequios simbólicos entre desiguales pueden ser interpretados como una forma de dominación y violencia simbólica,¹⁹ en donde una de sus consecuencias constituye la transfiguración de las relaciones de dominación y sumisión en tres eventos «alquimistas»: el primero, de la sumisión y dominación al afecto, el segundo, del poder al carisma, y finalmente, del reconocimiento de deuda al agradecimiento (Bourdieu, 2002). Para nuestro caso, observamos que la transfiguración de los actos económicos en actos simbólicos se produce a través del intercambio desigual de obsequios, que transforman sus propiedades materiales –su valor monetario– a través del Señor del Calvario, el cual «recibe», pero también «da» reconocimiento social; y por medio de actos y prácticas “generosas” para con la comunidad –negación permanente de la dimensión económica–, la cual, no puede devolver lo «dado» con contradones del mismo o equivalente género. Dicha eufemización del valor monetario no constituye una tarea fácil para los comités

¹⁹ Para una reflexión sobre el concepto de violencia simbólica, véase Bourdieu, 2005; en particular el capítulo uno.

participantes o los no migrantes, más bien representa un gasto de energía considerable para poder convertir las actividades de dimensión económica en tareas sagradas y simbólicas. “Hay que aceptar perder algo de tiempo, esforzarse, incluso padecer, para creer (y hacer creer) que se hace algo distinto de lo que se está haciendo” (Bourdieu, 2002: 194). Pero el perder «algo» puede también dar lugar a ganar otras cosas, pues quien lleva a cabo actos de eufemización, transfiguración o conformación, obtiene sus «ganancias» en el mundo de lo simbólico, transformando lo «dado» en reconocimiento social, afecto y apreciación por lo obsequiado; pero la valoración de lo recibido sólo encontrará cabida, si ambas partes, quien «da» y «recibe» poseen las mismas categorías cognitivas de estimación de la creencia y de la socialización de la tradición, así como las mismas aficiones, es decir, el mismo *habitus festivo*.²⁰

Los obsequios simbólicos de los comités no pueden ser devueltos con contraobsequios del «mismo tipo» (reciprocidad), pero sí de manera transfigurada por parte de la comunidad a través del agradecimiento, afecto, aceptación y reconocimiento social, favoreciendo con ello a la obtención de capital simbólico para con los migrantes, quienes ponen en escena todos los elementos recibidos a través de los discursos al interior de la comunidad –comidas, feria, espacios de convivencia–, en sus prácticas eufemizadas –gasto suntuario–, en la dramatización de «lo obsequiado» a la deidad y hacia los demás –rituales, procesiones y peregrinaciones–, y en la *performancia festiva* –expresión de sus sentimientos durante los eventos sagrados y profanos–, logrando con ello, el restablecimiento de los vínculos sociales fragmentados por su partida y condición migratoria. Dichos lazos son los que le permiten su reincorporación al mundo compartido de los símbolos que concentra el Señor del Calvario, a través del cual los transmigrantes

²⁰ La religión católica en la comunidad de origen de Petlalcingo, representa la ideología religiosa hegemónica al interior de la localidad, pero no por ello, se debe restar importancia a la existencia de grupos religiosos “disidentes” en el terruño. Algunos de sus miembros suelen participar en algunos rituales sacros y/o profanos de la fiesta del Señor del Calvario. De un universo de 8,129 personas (población de 5 años y más) en el municipio de Petlalcingo, 7,910 son católicas, 55 protestantes, 91 testigos de Jehová, 6 pertenecen a otras religiones, 26 no tienen religión, y 41 no especificaron su creencia religiosa (INEGI, 2000).

tienen la posibilidad de reafirmar nuevamente su filiación y membresía para con su comunidad.²¹

Los migrantes llegan a dominar el campo de la fiesta a través de sus capitales, sus fuerzas y estrategias (prácticas), centradas en la capacidad de dar, ofrecer y tributar sus ofrendas simbólicas, desplegadas a lo largo de toda la celebración del Señor del Calvario, posibilitando a que un péndulo imaginario oscile en beneficio de unos u otros. Ello dependerá de las circunstancias, del capital invertido, de las posibilidades de transfigurar las cosas materiales en simbólicas, y en la valoración y percepción de lo obsequiado al interior del campo. Cada acto simbólico hace oscilar el péndulo en una u otra dirección, pero el campo sólo es dominado por los agentes en intervalos de tiempo específicos, dicho movimiento es dinámico, representa transformaciones constantes a lo largo de toda la festividad, las posiciones y disposiciones en el campo cambian, pero también hacen cambiar al mismo, lo determinan, pero a su vez son determinadas por el campo. Aunque pese a las oscilaciones es ineludible la existencia de estructuras del poder al interior de la fiesta. En el espacio de estos movimientos, la reproducción social del poder, la dominación y la violencia simbólica pueden resultar no ser las únicas consecuencias. Los agentes «dominados» pueden llegar también a establecer particulares prácticas de resistencia ante sus «dominadores», comúnmente expresados fuera del escenario «oficial», ocultos en presencia de sus opresores (discursos), pero manifestados entre los propios «sometidos» a través de acciones y prácticas cotidianas. Sin embargo, algunos mecanismos de resistencia suelen ser puestos en el teatro o tribunal público de la comunidad –producto de las tensiones sociales, los desacuerdos y las inconformidades–, y expresados como en nuestro caso, a través de los rituales, las procesiones y la designación de las mayordomías.²²

Dichos fenómenos colectivos y otros más generados al interior de las fiestas religiosas, representan importantes escenarios públicos de interacción e interrelación social entre los diversos agentes; constituyen “locaciones claves” en donde es posible apreciar al *campo* como un espacio en el que de manera paralela se llevan a cabo procesos de

²¹ La pertenencia y membresía a la comunidad de origen se expresa también a través del envío de remesas, el mantenimiento o construcciones de casas, la compra de tierras y los retornos masivos para la realización de múltiples actividades –turismo, visita a familiares, trabajo, bodas, funerales, bautizos y quince años–.

²² Para tópicos relacionados con los discursos ocultos y públicos, así como con temáticas sobre el poder de los dominados, el arte de la resistencia y la hegemonía, véase Scott, 2004.

negociación, consenso, disenso, expresiones o prácticas culturales de resistencia, integración y reinserción. Sin embargo, los conceptos, términos y elementos teóricos e interpretativos provenientes de la teoría de la acción y de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu, pueden resultar de poco contenido explicativo para dichas cuestiones, a lo cual es necesario proponer una segunda lectura sobre el *campo de poder* de las fiestas religiosas. Una segunda propuesta interpretativa que pueda equilibrar las deficiencias y críticas que usualmente se realizan al modelo bourdieusiano y a la teoría de la acción.²³ Esto, con la intención de contrarrestar la percepción de que al interior de los *campos* se llevan a cabo sólo procesos de reproducción social de la violencia simbólica, del poder y la dominación –determinados por las condiciones materiales e insertas en las estructuras inconscientes de los agentes, sin posibilidad a la resistencia o a la intencionalidad humana–, en donde el *habitus* representa el mediador «oximoron» entre el ambiente económico y la acción social, así como a la reducida o nula agencia social que se le atribuye a los agentes en el *campo de poder* establecido.

Sería interesante sumar reflexiones que nos llevaran a recapacitar sobre las contradicciones, las impugnaciones, las hostilidades, los desdibujamientos, las posibilidades de subversión, los rostros “ocultos” o “visibles”, implícitos y explícitos que conlleva el poder al interior del contexto festivo, y que son inherentes a las capacidades sociales, situadas por debajo y encima de las máscaras simbólicas y redes de significado que concentran los símbolos rituales y religiosos; interiorizados, interpretados y escenificados por los agentes, por medio de diversos “*dramas sociales*” o procesos políticos colectivos en tiempos y espacios sagrados y/o profanos.

El poder no sólo se ejerce de manera funcional, vertical y hegemónica, sino más bien en la práctica existen intersticios sociales en los cuales se llevan a cabo algunos de los procesos descritos con anterioridad, aunque por motivo de particulares acontecimientos y situaciones específicas del contexto, pueden prevalecer algunos sobre otros. La posibilidad merece ser explorada, las herramientas teórico-conceptuales del procesualismo simbólico representan un interesante camino a retomar para el análisis de los rituales, procesiones, peregrinaciones y otros ámbitos de interacción social entre los agentes que conforman el campo de poder. Por otra parte, su serio abordaje podría conducirnos al estudio e

²³ Para una excelente crítica al concepto de *habitus* y a la teoría de la acción de Bourdieu, véase Alexander, 2001.

interpretación del «sistema de significaciones» que representan los símbolos religiosos, situación que fortalecería al terreno de trabajo de la antropología de la religión. La segunda parte de este ensayo tiene la intención de encaminarnos hacia dicha dirección, aunque por el momento, sólo plantearé un segundo marco teórico “alternativo” que sume perspectivas complementarias a nuestra primera proposición de “mirar” a las fiestas religiosas, como *campos de poder*.

IV. Propuestas en vez de conclusiones

Ritos y rituales

El análisis e interpretación de los ritos y rituales ha sido desde hace casi un siglo para la disciplina antropológica, una temática ampliamente estudiada. Desde la publicación de “*Los ritos de pasaje*” de Van Gennep en 1908, y “*Las formas elementales de la vida religiosa*” de Durkheim en 1912; prosiguiendo más tarde con las reflexiones de Marcel Mauss y Hubert Henri en torno a lo sagrado vs. lo profano, y la función del sacrificio; continuando progresivamente con los trabajos de Mary Douglas y sus aportes relativos a la contaminación y acción simbólica eficaz del ritual, así como con las contribuciones de Turner inherentes a los significados simbólicos, los episodios públicos de irrupción tensional de la vida social (dramas sociales), las etapas de los ritos, sus momentos liminares y la antiestructura social (*communitas*). Y concluyendo con los estudios recientes sobre los rituales contemporáneos –deportes, novatadas, espectáculos, cacería, política, fiestas nacionales o revolucionarias–, como el trabajo de Martine Segalen (2005), referente a los rituales “modernos”. La antropología de la religión se ha interesado por discutir sobre sus aportaciones, límites y alcances teórico-interpretativos de dichos autores y sus respectivas obras, así como de su posible aplicación en el campo analítico-empírico de los conflictos y fenómenos rituales.

Algunos de los conceptos generados a partir de tales estudios sobre los ritos sagrados y/o profanos, y de sus dispositivos que los definen –lugar, tiempo, símbolos, aspectos colectivos, gestos generadores de emociones y creadores de vínculos integradores, de cohesión social o de conflicto, fases rituales, significados, elementos sagrados, profanos y morfológicos, eficacia simbólica y social–, tienen todavía amplia vigencia, así como un

profundo alcance heurístico y hermenéutico. En nuestro caso, nos son de utilidad para afrontar cuestiones relativas con las fiestas religiosas y sus conflictos, los procesos sociales festivos y la participación e inserción de los migrantes en sus comunidades de origen. Es por ello, que parto de la idea de también conceptualizar a la fiesta del Señor del Calvario como “*un drama social*”,²⁴ el cual está conformado por una secuencia de ritos sagrados y/o profanos, ejemplos son el descenso de la deidad de su altar, la procesión de la misma por las calles del pueblo, la misa celebrada al término del recorrido del Santo y a su regreso, los discursos y eventos realizados por los migrantes, entre otros. Algunos autores quieren limitar el rito exclusivamente a su categorización religiosa y relegar lo profano al campo de lo festivo, pero la fiesta se enfrenta al rito en la medida en que incluye un componente de diversión. No obstante, está claro que “las fiestas presentan caracteres mixtos, y siempre llevan asociado un aspecto sagrado o que sacraliza la diversión. En realidad rito y fiesta se interpenetran, sin llegar a suponerse totalmente: se trata de campos secantes, caracterizados por su definición espacio-temporal” (Segalen, 2005: 102). Por lo que es necesario formular una definición de rito que pueda implicar a ambos escenarios, para lo cual propongo entender por rito o ritual “al conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo” (Segalen, 2005: 30).

Los ritos se componen a su vez de diferentes fases, Van Gennep nos propone tres: la separación, el margen y la agregación, a los que Turner denominó como preliminares, liminares y postliminares –de limen, «umbral»–, la fase intermedia simboliza para él, la más rica en términos analíticos, representa un estado transitorio entre una etapa inicial y el término de otra final; algunas formas de liminaridad nos llevan hacia una antiestructura social, a la cual Turner denominó como *communitas*, durante la cual se pueden crear vínculos al margen de las jerarquías y las relaciones sociales habituales en el grupo.

²⁴ Turner (2002), señala que los *dramas sociales* son unidades del proceso inarmónico o disarmónico que surgen en situaciones de conflicto. Generalmente, constan para él de cuatro fases de acción pública: 1) la **brecha** de las relaciones sociales regulares gobernadas por normas; 2) la fase de montar **la crisis**; 3) la fase de **la acción reparadora**; y finalmente, 4) la fase de la **reintegración** del grupo social alterado o el reconocimiento y la legitimación de una escisión irreparable entre las partes en disputa.

En suma, nuestra segunda propuesta interpretativa consiste en observar a los acontecimientos suscitados antes, durante y después de la fiesta del Señor del Calvario, como “*un drama social*”, el cual está compuesto a lo largo de su duración, por un conjunto de rituales sagrados y profanos, en los que a pesar del *campo de poder* establecido entre los agentes sociales y la lucha de sus capitales económicos y simbólicos por dominar el mismo; existen fases de tránsito que conformarían a la fiesta –la brecha, la crisis, la acción reparadora y la fase final de integración–, y a los rituales –preliminares, liminares y postliminares– .

Los ritos de paso con sus respectivas etapas se pueden percibir en algunas de las fases de tránsito de la fiesta. Para Turner suelen situarse como elementos que conforman la *fase reparadora del drama social*, pero esto, no necesariamente es una constante o regla. Un ritual como el de la elección de la mayordomía principal podría iniciar un conflicto, ser un punto de crisis o un pretexto de la fase de brecha. Se debe ser cuidadoso en la multidimensionalidad de los ritos, ya sean sagrados o profanos; su escenificación, carácter repetitivo y fase liminal, pueden no siempre conducir a un «estado» de *communitas*, así como a la culminación favorable de un drama social. Por medio del *paso* público y colectivo de los agentes sociales a través de las fases de tránsito y liminares de la fiesta y el rito –que pueden o no, terminar en *comunitas*– podrían conseguir: a) resolver o acrecentar temporal o permanentemente algunos de sus principales conflictos, b) llegar a consensos, c) negociar su pertenencia local y membresía, d) establecer alianzas diversas, e) generar mecanismos de resistencia e impugnación de la estructura y el *campo de poder* edificado, f) reintegrarse al grupo social y reconfigurar su identidad social.

Los ritos de paso pueden considerarse formas de negociación de una nueva condición en el seno de una sociedad que presenta un sistema estructurado y jerarquizado de posiciones y que asocia grupos de individuos que comulgan con los mismos principios, lo que tendría a reducir la distancia entre posiciones sociales, sin que por ello se lleguen a nivelar (Segalen, 2005: 52).

Finalmente, es necesario considerar en nuestro análisis que los dramas sociales son fenómenos sociales abiertos a la contingencia, variables y ambiguos, pueden producir consecuencias inesperadas, dando lugar a un cisma o a un proceso de reivindicación y continuidad entre los agentes sociales de la comunidad transnacional. Además, todo drama

social trae consigo diversos cambios, no previsibles o planeados, consiguiendo “sellar la paz” o ser motivo de otras “beligerancias”, es decir, implican dialécticamente una función integradora y otra de impugnación.

Procesiones y peregrinaciones

El regreso de los migrantes en los tiempos de fiesta no es algo individual ni al azar en la comunidad transnacional de Petlalcingo, representa un evento colectivo y organizado, el cual puede personificarse como un conjunto de “*dramas sociales*” que pueden ser independientes o estar conectados entre sí, a través de episodios de conflicto, brecha o de cooperación y reincorporación comunitaria, experimentados en diversas ocasiones más allá de fronteras nacionales o territorio de la localidad. De hecho propongo que este tipo de regreso es análogo a las peregrinaciones y procesiones,²⁵ por lo tanto, se podrían utilizar los modelos teóricos desarrollados para estudiar a dichos fenómenos sociales –modelos analíticos funcionalistas, procesualistas-simbólicos y político-simbólicos–, como una forma de interpretar al retorno periódico de los migrantes y su reinsertión a su comunidad de origen.

Las peregrinaciones son expresiones *par excellence* de la religiosidad popular, se pueden concebir como un conjunto de rituales y ceremonias formalmente dirigidas a lo sobrenatural pero arraigadas en estructuras materiales, mediante las cuales la gente transmite sus percepciones de la realidad a fin de transformarla, aunque sea ilusoriamente, según sus necesidades. De este modo, la peregrinación se convierte en una cuestión de poder orgánicamente relacionada con el acontecer de los movimientos sociales, y con la producción, circulación y consumo de los símbolos con los cuales los distintos grupos en pugna intentan legitimar o cohesionar sus proyectos y relaciones (Shadow y Rodríguez, 1994: 84, cursivas del autor).

El regreso periódico de los hijos ausentes de Petlalcingo, podría interpretarse bajo dichos modelos como una peregrinación a casa, en donde los migrantes están en el purgatorio: se encuentran en una condición liminal transitoria, en donde el regreso los

²⁵ Varela (1994), insiste en ver conjuntamente a las peregrinaciones y a las procesiones dentro del mismo campo semántico, pero señala que a diferencia de la peregrinación, la procesión representa un proceso de mediación simbólica. Pues el santo patrón es el *mediador* durante el peregrinaje. Desde su punto de vista, la procesión sería más bien un caso especial de peregrinaje, y la peregrinación no supondría llevar un santo patrón.

distancia de un juego complejo de relaciones sociales con roles ambiguos y de una estructura abrumante como lo representa la vida en las Ciudades de Puebla, México DF, Nueva York, California, etc. Retornan al terruño a través del puerto, en donde son recibidos por la comunidad, intentando reincorporándose a la vida del pueblo –el cual se encuentra en un período liminal por la fiesta religiosa–, a través de distintos procesos rituales sagrados y profanos de transición realizados en torno al Señor del Calvario. Lo interesante para nosotros, sería intentar distinguir: en dónde y cómo comienzan los conflictos, qué elementos, acciones o circunstancias son sus detonadores o dan lugar al distanciamiento entre los ausentes y los nativos de Petlalcingo, bajo qué contextos se logra darle fin a las brechas, cómo logran subsanarse las rupturas y en qué circunstancias es posible observar su reincorporación de la comunidad. En suma, lo que planteo es en primer lugar, observar el regreso de los migrantes como una forma de peregrinación, segundo, tratar de ubicar desde su partida hasta su retorno, posibles fases de los dramas sociales hallados –brecha, crisis, la acción reparadora y reintegración–, finalmente, realizar un análisis de los mismos y proporcionarles interpretación.

Para Turner la peregrinación es una experiencia social *liminoide*, un proceso ritual de movimiento y de tránsito que articula distintos dominios del universo. Al salir del pueblo y dirigirse hacia los sitios sagrados, los peregrinos emprenden un viaje por una insólita y ambigua esfera cultural cargada de atributos extraordinarios (Turner y Turner, 1978: 177). En este espacio marginal e intersticial, permeado por los mitos y las imágenes sagradas, se desarrollan complejos aparatos simbólicos que representan al romero información privilegiada y que le permiten acercarse a las fuentes sobrenaturales de poder. Al mismo tiempo, se desplazan parcialmente los sistemas utilitarios y físicos de la vida cotidiana; se desactivan las estructuras normales de ordenamiento y clasificación; y se disuelven o reducen profundamente las divisiones sociales basadas en el estatus y el poder (Shadow y Rodríguez, 1994: 113).

Dada la pluralidad de fuerzas inmiscuidas en la contienda esta es una lucha dinámica y diversificadora en que se pueden detectar dentro de un mismo proceso ritual tendencias hegemónicas junto con las subalternas, que a veces se convierten en impugnadoras. Tras la fachada de docilidad y sumisión, la procesión encierra elementos de cuestionamiento y resistencia; que constituye una forma de conciencia social propia de los grupos subordinados que se maneja en parte como herramienta

para defenderse de la explotación (Báez-Jorge; Barabas, citado en Shadow y Rodríguez, 1994: 84-85).

La idea de la peregrinación como un proceso *liminoide* está estrechamente vinculada con el concepto de *communitas*.²⁶ Según Turner, éste se refiere a una modalidad de vida radicalmente distinta a la normal que surge durante el flujo de los peregrinos hacia su santuario. Se caracteriza por el compañerismo, la igualdad y la ausencia de jerarquía impuesta. En el léxico turneriano es el vínculo humano genérico basado en lazos afiliacionales provenientes de una correspondencia de intereses, afecto y simpatías (Turner, 1969: 82). Como comunión existencial, libera a las identidades sociales de las normas generales (Turner y Turner, 1978: 250-251). Constituye, pues una “antiestructura” arraigada en el ecumenismo, en la tolerancia y en la fraternidad de hombres que trasciende las divisiones sociales, aminora las diferencias individuales y facilita una forma de interacción humana normalmente negada en el mundo pueblerino.

Para nuestro caso, la propuesta se centraría en percibir al retorno de los petlalcinguenses a su comunidad de origen como una serie de *dramas sociales*, los cuales podrían ser similares a las peregrinaciones y procesiones, y por lo tanto sería posible identificar diversas experiencias liminoides. Tres dimensiones podrían ser el comienzo del análisis:²⁷ la primera; la experiencia en la migración es transitoria, la segunda; la peregrinación al terruño es transitoria, y la tercera; la fiesta del Señor del Calvario marca una condición transitoria.

El pertinente estudio del tránsito de los transmigrantes por las fases rituales y de los dramas sociales, así como de las experiencias liminoides suscitadas, representan un excelente escenario de reflexión para entender cómo se expresan pública y colectivamente

²⁶ Los Turner distinguen entre el proceso *liminal* y el *liminoide*. El último, aunque posee muchos de los atributos asociados con los ritos de pasaje, es diferenciado del primero por el hecho de que está fundamentado en un acto voluntario, no obligatorio. A diferencia de los ritos de pasaje y de iniciación, el peregrinar es fruto de una decisión individual. No es una obligación impuesta sobre los miembros de una sociedad (Turner y Turner, 1978: 34-45, 254). En la peregrinación el proceso *liminal* no origina modificación alguna sociopolítica del peregrino en el mundo profano. Más bien, el cambio de estatus experimentado por uno a raíz de la participación en la peregrinación se limita a la esfera ritual o moral, y aunque en este caso su influencia e importancia pública es restringida. El peregrino regresa a casa no con un nuevo estatus social, sino renovado espiritualmente y con una nueva relación con las fuentes celestes de poder de quienes espera recibir resguardo contra los males que lo amenazan (Shadow y Rodríguez, 1994: 134).

²⁷ Las dimensiones o experiencias liminoides fueron retomadas del trabajo de López y Cederström, (1991).

las tensiones sociales al interior del campo de poder, las ambigüedades operantes en la estructura social y festiva, los conflictos no resueltos o en camino de hacerlo, los procesos de reinsertión o impugnación de los nativos ante los ausentes que retornan, los mecanismos de resistencia, y la posibilidad del surgimiento de un estado de *communitas* que repare o dirima algunas de las tensiones sociales del cisma establecido; resultado de la migración transnacional en Petlalcingo, de las estructuras de poder instauradas en el campo festivo, y de la puesta en escena de los diversos capitales diferenciados por parte de los migrantes, nativos, cofradías, mayordomías, hermandades y demás agentes humanos y no humanos participantes al interior del intercambio de obsequios durante las fiestas religiosas.

5. BIBLIOGRAFIA

ALEXANDER, Jeffrey. "La subjetivación de la fuerza objetiva: el habitus", en *Iztapalapa, Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, año 21, número 50, enero-junio del 2001, pp. 53-72.

BASCH, L., N. Glick Schiller y Cristina Szanton-Blanc. *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments, and the Deterritorialized Nation-State*, Gordon and Breach, New York, 1994.

BOURDIEU, Pierre. *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, España, cuarta edición, 2005.

----- *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, España, tercera edición, 2002.

----- y Loïc Wacquant. *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, París Seuil, 1992.

----- *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, reedición, Madrid, España, 1991.

----- *The Logic of Practice*, Stanford, Stanford University Press, 333 pp. 1990.

ENRÍQUEZ, Rocío. "Redes sociales y pobreza: mitos y realidades", en *La ventana, Revista de estudios de género*, N° 11, Guadalajara, Universidad de Guadalajara, 2000.

ESPINOZA, Víctor M. *Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el Día del Emigrante y el retorno del purgatorio*, ponencia presentada en el XX Congreso Internacional del Latin American Studies Association, Guadalajara, México, abril 17-19 de 1997.

GEERTZ, Clifford. *La interpretación de las culturas*, Gedisa, decimotercera reimposición, Barcelona, España, 2005.

GLEDHILL, John. *El poder y sus disfraces*, Bellaterra, Barcelona, 2000.

GLICK Schiller, Nina, Linda Basch y Cristina Szanton-Blanc. "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", en *Anthropological Quarterly*, vol. 68:1, 1995, pp. 48-63.

----- "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration", en N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc-Szanton, ed., *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, New York, 1992.

GOLDRING, Luin. "Difuminando fronteras: Construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías G. y Fernando Herrera, coord., *Migración Laboral Internacional*, Colección Pensamiento Económico, BUAP, Dirección General de Fomento Editorial, México, 1997.

GONZÁLEZ, O. Felipe. "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 2005.

INEGI. *XII Censo General de Población y Vivienda*, 2000.

INEGI. *Anuario Estadístico del Estado de Puebla*. INEGI/Gobierno del Estado de Puebla, México, 1994, 618 p.

LEVITT, Peggy. "Transnational migration: taking stock and future directions", en *Global Networks* 1, 3, 2001, pp. 195-216.

LÓPEZ, Ángel, Gustavo y Thoric Nils Cederström. "Moradores en El Purgatorio: El regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", en *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*, Puebla, INAH, 1991.

LUCIANO, A. Reyes. "Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 2005.

MARTÍNEZ, Gómez Luis J. y Gustavo López. *Fiestas patronales en la mixteca: migrantes y mayordomías*, ponencia presentada en The 4th International Congress of the Americas. "The Americas in Transition: The Challenges of the New Millennium", September 29 to October 2. Cholula, Puebla, México, 1999.

MASSEY, Douglas S; Rafael Alarcón; Jorge Durand y Humberto González. *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*. CNCA / Alianza, Editorial, México, 1991.

NAVA, T, M.E. *Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la Mixteca Poblana. Estudio de Caso: Petlalcingo, Pue.* Borrador, Tesis Doctoral. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, México, 1999.

PORTAL, Ariosa, María Ana. "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma y Roberto Shadow, coord., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-Iztapalapa, 1994.

MAYORGA, S. Leticia. "Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 2005.

PORTES, Alejandro. "Immigration theory for a new century: some problems and opportunities", en *International Migration Review*, Vol. 31, N° 4, 1997.

PRIES, Ludger. "Migración laboral Internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empírico", en Saúl Macías y Fernando Herrera, coord., *Migración Laboral Internacional*, Universidad Autónoma de Puebla, México, 1997.

SHADOW, Robert y María Rodríguez. "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina en Chalma", en Carlos Garma y Roberto Shadow, coord., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, 1994.

SALLNOW, Michael J. *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Washington D.C., Smithsonian Institute Press, 1987.

SCOTT, James C. *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, primera reimpresión, México, D.F., 2004.

SEGALEN, Martine. *Ritos y rituales contemporáneos*. Alianza Editorial, Madrid, España, 2005.

SUTTON, Constance/Chaney, Elsa (eds.). *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*. New York: Center for Migration Studies, 1992, primera edición: 1975.

TOPETE, L. Hilario. "Variaciones del sistema de cargo y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, Nueva Época, Vol. 12, mayo-agosto, 2005.

TURNER, Víctor. "Dramas sociales y metáforas rituales", en Ingrid Geist, coord., *Antropología ritual*, INAH-Conaculta, 2002.

-----*The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Middlesex: Penguin Books, 1969.

----- y Edith Turner. *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, New York, Columbia University Press, 1978.

VARELA, Roberto. "Procesiones y peregrinaciones, santos patronos y estandartes", en Carlos Garma y Roberto Shadow, coord., *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*. UAM-Iztapalapa, 1994.

VELASCO, Ortiz M. Laura. "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", en *Región y Sociedad*, Vol. IX, NO. 15, 1998, pp. 105-130.



Casa abierta al tiempo
 UNIVERSIDAD AUTÓNOMA METROPOLITANA-IZTAPALAPA
 DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES
 POSGRADO EN CIENCIAS ANTROPOLÓGICAS

10/07/06
[Handwritten signature]

CONSTANCIA DE EVALUACIÓN DEL ENSAYO
 PARA LA OBTENCIÓN DEL DIPLOMA EN LA
 ESPECIALIZACIÓN EN ANTROPOLOGÍA DE POLÍTICA

DÍA	MES	AÑO
21	07	2006

ALUMNO: LUIS JESUS MARTINEZ GOMEZ
 MATRICULA: 205383031

TRIMESTRE: 06-P

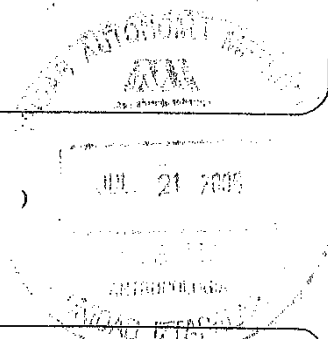
DIRECTOR: DR. LUIS REYGADAS ROBLES GIL

EL ALUMNO PRESENTÓ EL ENSAYO TITULADO:

MIGRACION TRANSNACIONAL Y FIESTAS RELIGIOSAS.
 DOS PROPUESTAS TEORICAS PARA SU ANALISIS

APROBAR

NO APROBAR



DIRECTOR DEL ENSAYO

[Handwritten signature]
 DR. LUIS REYGADAS ROBLES GIL

COORDINADOR DEL POSGRADO

[Handwritten signature]
 DR. LUIS REYGADAS ROBLES GIL



COORDINACIÓN DE SERVICIOS ESCOLARES