

Cuando los santos también migran Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia

Liliana Rivera Sánchez
Universidad Nacional Autónoma de México

RESUMEN

El artículo tiene como objetivo fundamental contribuir al estudio de la religiosidad vinculada a los procesos migratorios; es decir, cómo es vivida y practicada por los actores en términos del lugar y de las temporalidades involucradas en la migración como experiencia vital. Es de especial interés observar la experiencia que produce la migración en las comunidades de fe de migrantes, pero particularmente este artículo se pregunta cómo las prácticas de religiosidad ocurren y generan vínculos transnacionales y cómo tales vínculos no sólo armonizan las relaciones sociales y crean otros espacios, sino también cómo cuestionan las fronteras de la propia comunidad, por un lado, y retan los conceptos tradicionales de membresía comunitaria y pertenencia, por el otro. El caso que documentamos es el de la celebración y devoción a Santiago Apóstol en Chila de la Sal, Puebla—en la Región Mixteca poblana—, en el contexto de una comunidad de migrantes internacionales cuyo destino principal es la ciudad de Nueva York. Asimismo, el artículo aborda los dilemas comunitarios que plantea el hecho de que Santiago Apóstol viaje a Nueva York para realizar su celebración patronal.

Palabras clave: 1. migración internacional, 2. prácticas transnacionales, 3. religiosidad, 4. Puebla, 5. Nueva York.

ABSTRACT

This article's fundamental objective is to contribute to the study of religiosity linked to migration. Put another way, it examines how social actors live and practice religion in terms of the place and the spaces entailed in migration as a vital experience. Observing the experience of migration on migrant faith communities is of special interest, but this article particularly asks how the practice of religion occurs and creates transnational connections. It also asks how those connections not only harmonize social relations and create other spaces but also how they, on one hand, call into question the boundaries of the community itself, and on the other, challenge traditional concepts of community membership and belonging. We document the case of the celebration and worship of Santiago Apóstol (the Apostle James) in Chila de la Sal, in the Mixtec region of Puebla, in the context of a community of international migrants whose main destination is New York City. The article also addresses community dilemmas posed by the transfer of Santiago Apóstol to New York for the patron saint's day.

Keywords: 1. international migration, 2. transnational practices, 3. religiosity, 4. Puebla, 5. New York.

...cuando se va uno para allá [a Estados Unidos] las primeras veces se persigna allá en la iglesia, antes de irse, y se encomienda al Santo Patrón del pueblo [Santiago Apóstol] y, gracias a Dios, miles de gentes se han ido desde acá y a todos nos ha ido bien, cruzamos bien. Nosotros, entonces, lo primero que hacemos antes de irnos es ir a llevarle flores al patrón, y lo primero que hacemos de vuelta es ir a verlo... El mismo sacerdote nos ha dicho que Santiago Apóstol es una de las imágenes más milagrosas que ha visto en todo el mundo, y la gente aquí le tenemos mucha fe.
Ubaldo, migrante chileno radicado en Nueva York, 22 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla

*Parte 1**

a) La mirada desde las prácticas de religiosidad

No obstante la prominencia y diversidad de las creencias y prácticas religiosas entre los inmigrantes contemporáneos en Estados Unidos, tanto en los estudios sobre los procesos migratorios como en los de sociología de la religión, al análisis del rol de la religión y, fundamentalmente, de las prácticas de religiosidad en el proceso de migración no se le ha dado la debida importancia (Hagan y Ebaugh, 2003). El papel de las instituciones, los actores religiosos y las prácticas de religiosidad han sido fundamentales en el proceso de generación de espacios de socialización, aprendizaje colectivo y modalidades de inserción de los inmigrantes en las sociedades receptoras (Yang y Ebaugh, 2001). Asimismo, las prácticas de religiosidad transnacional han representado uno de los vínculos más sólidos que permiten la construcción de espacios sociales transnacionales y que hacen posible la dinámica efectiva de comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos (Rivera, 2005a).

La mayor parte de los estudios que vinculan migración y religión se han dedicado primordialmente a analizar cómo las creencias y prácticas religiosas permiten la asimilación, incorporación o inserción de los migrantes en las sociedades de destino, particularmente en Estados Unidos (Casanova, 1997; Warner y Wittner, 1998), o cómo tales prácticas posibilitan procesos de participación social y política en esas sociedades como una forma de incorporación de los nuevos inmigrantes en la vida de los barrios y las ciudades norteamericanas (Jones-Correa y Leal, 2001; Hondagneu-Sotelo *et al.*, 2004; Badillo, 2004); pero una de las vertientes de estudio potenciales de la relación entre migrantes mexicanos y sus familias es cómo la religiosidad transnacional, y no sólo el rol de las instituciones religiosas, ha fortale-

* Una versión preliminar de este artículo fue presentada como ponencia en el pánal "Dilemas Migratorios Transnacionales. Espacios en Disputa en algunas Regiones del Centro de México", en el XXVI Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, San Juan, Puerto Rico, 2006.

cido los vínculos entre ambos espacios, posibilitando la construcción de relaciones translocales que no necesariamente atraviesan por los canales institucionales (Odgers, 2003; Hondagneu-Sotelo *et al.*, 2004). La globalización religiosa es un fenómeno que trasciende las relaciones institucionales e implica también las relaciones transnacionales de los fieles y sus creencias (Levitt, 2004); en ese sentido, es importante considerar, cuando analizamos la dinámica de las comunidades de migrantes, que las prácticas religiosas transnacionales delinean una esfera religiosa también transnacional en la cual la circulación de ideas, discursos, prácticas de religiosidad, creencias, transforma de manera recíproca las formas de la religiosidad en todas las localizaciones en donde la comunidad transnacional se *reterritorializa*; pero tales transformaciones y cambios en el campo religioso permean otros campos de la vida social, en los cuales está embebida la vida cotidiana de las familias migrantes y no migrantes (Levitt, 1998; Hernández Madrid, 2003; Menjívar, 2003).

De tal suerte, el involucramiento transnacional en prácticas de religiosidad fortalece también los vínculos de las comunidades de migrantes, los conflictúa, actualiza la comunidad y, al mismo tiempo, consolida el carácter transnacional de la misma Iglesia católica, por ejemplo, que institucionalmente es transnacional *per se*. De la misma forma, el análisis de las prácticas translocales de religiosidad en las comunidades de migrantes nos permite visualizar cómo la globalización adquiere dimensiones locales o cómo lo local es también global (Appadurai, 1991), o bien, como reconoce Levitt (1998:75), cómo ocurre la globalización religiosa a nivel local; pero particularmente consideramos que, tal y como proponen Mahler y Hansing (2005), el estudio de las prácticas religiosas transnacionales, el proceso de interconectividad que tales prácticas suponen, así como los agentes que lo hacen posible, no se aprehenden necesariamente en los niveles analíticos de lo macro o en lo micro, en lo global o en lo local exclusivamente, sino que son en los niveles intermedios donde las personas que transitan y establecen puentes entre ambos niveles desarrollan prácticas de vinculación y de intercambio, en una suerte de transnacionalismo que se construye desde *enmedio* (*of the middle*), y no sólo “desde abajo” o “desde arriba”, como sugieren Guarnizo y M. P. Smith (1998).

En esta línea, el artículo tiene como objetivo fundamental contribuir al estudio de la religión vinculada a los procesos migratorios; es decir, cómo es vivida y practicada la religiosidad por los actores, en términos del lugar y de las temporalidades involucrados en la migración como experiencia vital (McAlister, 2005). Es de especial interés hacer hincapié en la experiencia que produce la migración en las comunidades de fe de los migrantes (Lorentzen, 2005), pero particularmente este documento se pregunta cómo las prácticas de religiosidad ocurren y generan vínculos transnacionales y cómo tales vínculos no sólo armonizan las relaciones sociales y crean otros

espacios, sino también cómo cuestionan las fronteras de la propia comunidad, por un lado, y retan los conceptos tradicionales de membresía comunitaria y pertenencia, por el otro.

El caso que documentamos es el de la celebración y devoción a Santiago Apóstol en Chila de la Sal, Puebla, en el contexto de una comunidad de migrantes internacionales cuyo destino principal es la ciudad de Nueva York. El trabajo de investigación que alimenta a este documento se ha realizado en diferentes etapas. Durante 2002 se realizaron algunas entrevistas a sacerdotes en la Mixteca poblana —como parte de otra investigación regional—, lo cual ofreció interesantes pistas para realizar también trabajo etnográfico y entrevistas en Nueva York en el verano de ese año; más tarde, en 2003, realizamos otras entrevistas tanto en la Mixteca como en Nueva York y, finalmente, la última etapa tuvo lugar en julio de 2005 durante la víspera y celebración de Santiago Apóstol en Chila de la Sal. El documento contiene una narrativa etnográfica de la celebración y del significado simbólico de ese santo para los chileños, con el objetivo último de mostrar cómo las prácticas de fe vinculan pero también clasifican, separan, generan fronteras, y que los conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia son parte de la dinámica intrínseca de las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos. De tal suerte, los habitantes que transitan por estos espacios transnacionales, pero que fundamentalmente *los habitan* —en el sentido de vivirlos y darles contenido—, generan también ciertos dispositivos para la resolución de sus propios conflictos, aun cuando tales negociaciones impliquen el deslizamiento (mover los límites) de sus propias concepciones de comunidad, frontera, membresía, pertenencia, ciudadanía y prácticas de religiosidad y fe.

b) La mirada a través del lente transnacional

El desarrollo de los estudios transnacionales en migración se ubica en la primera mitad de la década de los noventa, en Estados Unidos e Inglaterra, principalmente. Los estudios de la migración transnacional se desarrollaron fundamentalmente como una respuesta a la necesidad de entender procesos complejos de prácticas y experiencias, generados en los desplazamientos poblacionales, no circunscritos —en términos de las relaciones sociales que establecen los migrantes— a las fronteras de los Estados nacionales. Asimismo, los teóricos del transnacionalismo observaron que tales relaciones y vínculos entre los migrantes y sus familias involucraban espacios localizados en más de uno de los Estados nacionales, y al mismo tiempo observaron que la lógica de relación y movilidad de los migrantes no responde tampoco necesariamente a las delimitaciones impuestas por las clásicas teorías de la migración, las cuales hablaban de un lugar de origen y un lugar de destino. Esto significa que la

dinámica de desplazamiento y de relaciones que siguen los así llamados “emigrantes” e “inmigrantes” es más compleja. Los hallazgos apuntaron a que los migrantes estaban vinculados en espacios distantes y en tiempos de alguna suerte también simultáneos (Basch, Glick-Schiller y Szanton-Blanc, 1994; Kearney, 1995; Levitt, 2004; Levitt y Glick-Schiller, 2004).

Los teóricos de la migración transnacional propusieron, entonces, estudiar la dinámica de la migración a partir del entendimiento de que los migrantes forman parte de dos o más mundos de vida conectados entre sí mediante procesos que los propios migrantes forjan y mantienen a través de múltiples relaciones sociales que los conectan entre sus sociedades de origen y sus lugares de establecimiento (Levitt y Nyberg-Sorensen, 2004). De tal manera, los migrantes pueden identificarse con más de un Estado nacional y participar simultáneamente en la vida social, económica, política y cultural de más de un sitio, contribuyendo así con sus prácticas a la formación, en algunos casos, de las llamadas “comunidades transnacionales” (Kearney, 1995; Smith, 1995; Levitt, 2001), o bien en la generación de nuevos espacios transnacionales en los que se consolidan otras formaciones sociales, que sirven también como espacios de relaciones de vinculación entre los sujetos-migrantes y sus familiares asentados en las sociedades de origen (Faist, 2000; Vertovec, 2000; Guarnizo, 2003).

Así, el desarrollo de prácticas y actividades transnacionales de los migrantes, que conducen a lo que Ostergren (1988) y Smith (1995) han llamado “vida transnacional”, no alude a un estadio alcanzado en el proceso de migrar, sino a una condición contingente producto de las prácticas y actividades que los migrantes y los no migrantes mantienen a través de sus conexiones (Guarnizo, 2003). Según Guarnizo (2003), la posibilidad de hacer vida transnacional o del vivir transnacional (*transnational living*) está relacionada con los recursos con los cuales cuenta el migrante, con su posicionamiento sociocultural respecto de los otros miembros de la comunidad y con los contextos sociohistóricos locales entre los cuales transitan los migrantes para desarrollar sus actividades transnacionales, o bien con los sitios entre los que constantemente se vinculan; es decir, la vida transnacional depende ineluctablemente de las acciones y prácticas generadas por la migración y, en todo caso, los contextos locales estimulan u obstaculizan, refuerzan o debilitan, las prácticas y actividades transnacionales que van delineando la vida transnacional de los migrantes, actividades y prácticas en las que están involucrados tanto migrantes como no migrantes. Los contextos de poder presentes en la agencia de los migrantes influyen también, según Mahler y Hansing (2005), en la naturaleza de las conexiones y en los cursos de acción.

Veamos el contexto en el cual se generan las prácticas de religiosidad transnacional entre Chila de la Sal y Nueva York; pero particularmente veamos cómo se desarrollan tales prácticas para entender el significado y la naturaleza de la vinculación.

*Parte II**a) El lugar*

Chila de la Sal es un pueblo precolombino de origen náhuatl y mixteco, localizado en el suroeste del estado de Puebla, en la Región Mixteca baja. El nombre de Chila quiere decir “abundancia de caracoles”, según vocablos nahuas. Más tarde se agregó al nombre el denominativo “de la Sal” debido a que en el lugar se extrae sal de las sedimentaciones de diversas corrientes de agua. El municipio es colindante con los municipios de Axutla y Chiautla de Tapia al norte, al sur con los de Albino Zertuche y Tulcingo de Valle, al oeste con los de Tecamatlán y Piaxtla y al poniente con el municipio de Xicotlán. Se localiza entre los ríos Mixteco y Atoyac y se caracteriza por un clima semicálido seco, en un terreno de formación montañosa, luego accidentado, entre los cerros Cuchilla Morada y el Eminente, los cuales circundan una parte del pueblo (Secretaría de Gobernación, 1999).

Algunos de los cultivos principales son cacahuete, ajonjolí, maíz y frijol, pero las actividades locales más importantes son la explotación de bosques de madera para la construcción y el aprovechamiento de las salinas para la producción de sal en grano, así como la ganadería (ganado ovino, bovino y porcino, y aves de corral, tales como pavos, patos, gansos y pollos). En el 2000 el municipio registraba una población de 1 961 habitantes, con una tasa de crecimiento negativa de aproximadamente 12 por ciento entre 1990 y ese año; en la década anterior, entre 1980-1990, la población también había mostrado un decrecimiento de aproximadamente 9 por ciento, y sólo entre 1970-1980 hubo un crecimiento neto –el último registrado de las últimas décadas– de sólo 4 por ciento (INEGI, 1970, 1980, 1990, 2000; Rivera, 2004). Chila es un pueblo de migrantes desde principios de la década de los sesenta, migración que se prolonga inmediatamente después de la participación importante que tuvieron los mixtecos poblanos, particularmente los chileños, en la segunda etapa del Programa Bracero¹ (entre 1951-1964). La mayoría de la población migrante de Chila se ha asentado en la

¹ El Programa Bracero fue un programa binacional de trabajadores huéspedes firmado entre México y Estados Unidos en 1942. El objetivo del programa fue solventar el abandono de los campos agrícolas estadounidenses como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. Se desarrolló en dos etapas: la primera de 1942 a 1947 y la segunda de 1951 a 1964. Durante el período de la Segunda Guerra Mundial se permitió que los trabajadores contratados se emplearan en la industria ferrocarrilera, pero solamente en ese período excepcional; después, su contrato estaba restringido exclusivamente al trabajo agrícola, fundamentalmente en la región suroeste de Estados Unidos. Al principio el trabajo bracero se concentró básicamente en los campos de California, pero a partir de la década de los cincuenta también se extendió de manera intensiva al estado de Texas (*cf.*: Gonzales, 1999). De tal suerte, los braceros mixtecos chileños participaron en la segunda etapa del programa, y trabajaron tanto en California y Arizona como en Texas, exclusivamente en el trabajo agrícola.

ciudad de Nueva York,² aunque también algunos migrantes han viajado a Illinois, particularmente a Chicago, y a California, donde se asentaron en la zona metropolitana de Los Ángeles. Según Don José, ex presidente municipal de Chila (2002-2005), en 1993 había aproximadamente 1 800 chileños en Nueva York, de acuerdo con un conteo que realizaron en el ayuntamiento entre familias locales, quienes reportaron a sus familiares migrantes radicados en aquella ciudad; adicionalmente, se reportaron casi 200 personas más viviendo en Estados Unidos, pero en lugares distintos a Nueva York. De esta manera, la población asentada en el municipio era de 2 227 en 1990 –según datos del Censo de Población y Vivienda 1990 (INEGI, 1990)–, mientras que en Estados Unidos había aproximadamente dos mil chileños, de los cuales 90 por ciento radicaba en algún condado de Nueva York. Estos números nos permitirán de alguna forma entender la importancia que tienen para la comunidad los migrantes chileños radicados en Nueva York, y luego dimensionar también la relevancia e intensidad de las prácticas transnacionales entre estos espacios, distantes geográficamente pero estrechamente vinculados por los nexos afectivos familiares, las fiestas patronales y las prácticas de religiosidad.

Quienes son reconocidos como los pioneros de la migración a Nueva York fueron, primero, algunos ex braceros que participaron durante la segunda etapa del programa y luego decidieron permanecer en California y más tarde viajar hacia Nueva York, y enseguida otros chileños, que salieron directamente desde el pueblo y consiguieron visa para su primera entrada a Estados Unidos. La mayoría de éstos eran empleados de las compañías Bimbo y Marinela, que les permitieron sustentar su petición de visa estadounidense durante los años sesenta y algunos más en los primeros setenta. Asimismo, los chileños en algunos casos se vincularon también con habitantes de los pueblos vecinos y viajaron en algunos momentos con migrantes de Piaxtla, Chinantla, Axutla y Tulcingo de Valle, pueblos con los que históricamente Chila se encuentra ligado. Aunque algunos afirman que fueron los habitantes de Axutla quienes inauguraron la ruta de la región hacia Nueva York, otros más suponen que fueron los de Piaxtla (*cf.* Rivera, 2005b). No obstante, los chileños aseguran que fueron ellos quienes, vía el Programa Bracero, incursionaron en primer lugar en el camino hacia Estados Unidos. Para ello aprovecharon su relación con los habitantes de los pueblos de Guerrero, con quienes mantienen vínculos comerciales y religiosos muy estrechos. Por ejemplo, esos vínculos incluyen la venta de productos locales y regionales,

² En principio, la mayor parte de los chileños en Nueva York se asentaron en Brooklyn y Manhattan; luego se extendieron hacia el Bronx, y más tarde se establecieron en el condado de Queens. En este último lugar podemos encontrar varios negocios que llevan el nombre del pueblo y algunos otros donde los chileños son propietarios. *El Taco Veloz* es uno de estos establecimientos –ahora una cadena de taquerías– cuyo propietario es originario del pueblo de Chila, y quien viaja anualmente, en julio, a la fiesta de Santiago Apóstol, de la que alguna vez ha sido mayordomo.

como palma, lácteos y sal, principalmente; pero también, en el plano religioso, hay una correspondencia misional³ durante las celebraciones patronales en los pueblos de las regiones mixteca y tlapaneca, así como la influencia evangelizadora y misional que ha tenido la diócesis de Tlapa, aun cuando la parroquia de Chila no está en la jurisdicción de esta diócesis.⁴

b) El apóstol santo, o el santo apóstol

Santiago Apóstol,⁵ Santo Patrón de Chila de la Sal, Puebla, tiene dos celebraciones patronales: la primera se realiza el 25 de julio, cuando propiamente celebran el día de su santo –según el santoral católico–, y la segunda el 2 de mayo, cuando celebran el triunfo de la batalla librada con su pueblo vecino, Tulcingo de Valle, por los linderos de tierras. Los relatos populares cuentan que en esta batalla Santiago tuvo una participación activa y definitiva en la victoria de Chila sobre Tulcingo, elemento que reforzó la devoción de los chileños en algunos casos y que en otros convirtió a algunos creyentes

³ Las correspondencias se realizan entre hermandades católicas de pueblos de la región, quienes asisten a acompañar a los *hermanos* de los pueblos vecinos en las fiestas patronales, realizan oraciones y ayunos y llevan muchas veces las bandas de música de viento, imágenes, velas, flores, estandartes de su figura devocional o del grupo de oración al que pertenecen en su parroquia; generalmente se trasladan en procesión en grupos de fieles de unos pueblos hacia los otros, y son recibidos en los pueblos por el mayordomo de la correspondencia, quien previamente ha conseguido alimentación y hospedaje para los días que permanecerá la correspondencia en el pueblo. En Chila de la Sal las correspondencias son recibidas en la entrada del pueblo, tanto por las autoridades religiosas como por las autoridades civiles, así como por el mayordomo de la correspondencia y su familia, quienes han sido electos por la sociedad católica, máximo órgano laico de la iglesia local. Se denomina “correspondencia” justo porque una vez realizada la visita a un pueblo y a su hermandad correspondiente, ésta debe devolver la atención de la visita realizando una similar durante las fiestas patronales de la parroquia vecina; es decir, debe corresponder a la hermandad del pueblo vecino y asistir a su celebración.

⁴ Entrevistas con el padre Lucino, ex párroco de la iglesia de San Gabriel Arcángel de Tulcingo de Valle, efectuada el 11 de marzo de 2002 en Huixcolotla, Puebla; con el padre Marcos, ex párroco de la iglesia de Santiago Apóstol de Chila de la Sal, realizada el 5 de agosto de 2002 en Puebla, y con el padre Fausto, párroco de la iglesia de San Gabriel Arcángel de Tulcingo de Valle, celebrada el 11 de abril de 2003 en este pueblo.

⁵ Santiago Apóstol es representado en Chila de la Sal con la figura de un hombre blanco de cabello café claro, barbado, que viste generalmente un traje de tres piezas. La primera es un pantalón que ajusta con un cinturón, en el cual porta, en un estuche de cuero cuidadosamente bordado, una navaja en el costado izquierdo y una espada enfundada en piel en el lado derecho, aun cuando esta última usualmente la sostiene en la mano derecha y en posición de ataque; mientras en la mano izquierda sostiene el estandarte con la cruz de la evangelización cristiana y, a la par, un escudo labrado en plata. La segunda pieza es una chaqueta de estilo militar y sobre ésta lleva un pectoral acuñado en plata con motivos tallados. La tercera pieza es una capa que cubre la espalda y se extiende por las extremidades posteriores del caballo, pues el apóstol está montado sobre un caballo blanco, el cual tiene herrajes en plata. Además, el santo calza botas de plata y sobre la cabeza se posa un pequeño sombrero, a la manera de un casco guerrero español, también diseñado en plata. El relato popular sugiere que todos sus aditamentos de plata fueron mandados a hacer con artesanos de Taxco, Guerrero, hace más de dos siglos.

católicos en devotos de Santiago. Una pintura, a la manera de retablo o exvoto, en la vieja iglesia del pueblo, da cuenta de la batalla librada por chileños y tulcinguenses el día miércoles 13 de julio de 1887.⁶ No obstante, la fiesta para celebrar tal batalla fue instituida en el mes de mayo, pues “en el mes de julio ya estaba la celebración principal y además coincidía con el tiempo de lluvia y luego con los cuidados en las milpas” (migrante chileno retornado de Nueva York, 22 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).⁷

De la misma forma, existen dos figuras en bulto del santo patrón. La primera es la figura principal, que se erige cotidianamente sobre el nicho central de la iglesia y que mide alrededor de 1.20 metros, la cual fue elaborada de manera artesanal en madera con yeso y pintada en colores vivos y toques de oro líquido. Esta figura en bulto es cargada por al menos cuatro o cinco personas, pues se calcula que pesa aproximadamente 60 kilos. La segunda figura fue elaborada por un artesano de Xochihuehuetlán, Guerrero, el cual se dedica a hacer figuras religiosas en la Región Mixteca. Esta figura está hecha completamente en madera y tiene un tamaño menor en relación a la que se encuentra en el altar mayor, pues mide aproximadamente 50 centímetros; está ubicada en un nicho afuera del templo, sobre el atrio de la iglesia. Justo en ese sitio es donde cada migrante, antes de irse, o una vez que vuelve, le enciende una veladora, ya que en el interior está prohibido hacerlo. Ésta es la imagen peregrina⁸ de Santiago Apóstol, la cual ha viajado a Nueva York.

⁶ No obstante el testimonio que consta en el retablo, datos históricos sobre la región señalan que la más importante y sangrienta batalla por los linderos entre los pueblos de Tulcingo y Chila tuvo lugar en 1876, donde perecieron muchos combatientes de ambos bandos, y que fue hasta 1908 cuando, por decreto gubernamental, quedaron definitivamente señalados los linderos: los puntos de Yerbabuena, Tepoyutla y Sosmayo marcan los límites entre ambos pueblos (Gobierno del Estado de Puebla, 1988).

⁷ Con el fin de proteger la identidad de nuestros informantes, he omitido en algunos casos los nombres propios; en otros casos los he sustituido por otros nombres, y sólo he dejado los nombres reales de los informantes que cumplen roles públicos, tales como los sacerdotes y los funcionarios municipales.

⁸ Mary Louise Pratt (2006) refiere la presencia de dos figuras de la imagen de la Virgen de Zapopan: una, a la que llaman “la Original”, que permanece en casa, y una segunda, conocida como “la Virgen Peregrina”, la cual viaja de un lugar a otro entre las parroquias de la región (170, aproximadamente), y eso en cierta forma demarca, según Pratt, un proceso de consolidación y devoción regional de la Virgen de Zapopan. En este sentido, recuperamos estas acotaciones que son útiles para explicar la presencia de dos figuras del santo patrón Santiago: la primera, localizada en el nicho central de la iglesia o altar mayor, considerada como “la Original” –según los parroquianos–, y la segunda, la imagen peregrina o “el Viajero” –como en algún momento se refirió a ella uno de nuestros informantes en Chila de la Sal–, la que se encuentra en contacto directo con los feligreses, pues observa el pueblo desde el atrio, el cual tiene una posición alta respecto de las calles aledañas, que se extienden en pendiente desde la iglesia, uno de los sitios de mayor elevación en el pueblo y desde el cual se observan las montañas que lo circundan. Asimismo, Jorge Durand señala un caso similar para la Virgen de San Juan de los Lagos, la cual tiene dos santuarios principales, uno en Los Altos de Jalisco, en San Juan de Los Lagos, y el otro en López Ville, Texas, y nos recuerda cómo, en el caso de las imágenes católicas, “no es necesario el requisito de autenticidad u originalidad para que una virgen sea milagrosa. La Virgen, sien-

Cuenta la historia local, a través de relatos orales, que se libraron diversas batallas por los linderos del pueblo, en las que Chila salió siempre triunfante. Se cree que Santiago Apóstol participó en la más importante de todas sus batallas y que con su ayuda siete combatientes chileños derrotaron a los tulcinguenses. Tanto tulcinguenses como chileños aseguran que el día de la gran batalla Santiago Apóstol salió de la parroquia de Chila, montado en su caballo blanco, y ayudó con su espada a proteger a los chileños, permitiendo que ellos ganaran la batalla y salieran prácticamente ilesos, teniendo como resultado tan sólo un herido, frente a un campo repleto de tulcinguenses muertos como saldo para los vecinos. Pero una vez que los tulcinguenses encomendaron sus tierras a San Gabriel Arcángel –santo patrón de Tulcingo de Valle– las batallas terminaron y les fue concedido, en los tribunales y mediante la escrituración legal, los terrenos al pueblo de Tulcingo. Históricamente, estos pueblos se encuentran vinculados estrechamente, pues las tierras que hoy conforman el municipio de Tulcingo de Valle fueron alguna vez parte de los señoríos de Chila de la Sal. De igual forma, se encuentran ligados por el parentesco y por historias comunes que permiten reconstruir mitos fundacionales para ambos pueblos; entre sí sólo median 10 kilómetros, los cuales hasta 2003 eran de terracería: hoy se extiende una carretera asfaltada, la única en estas condiciones que los acerca a la carretera Palomas-Tlapa, la vía principal en esa porción de la Mixteca poblana, que los conecta con la carretera Panamericana.

No obstante los arreglos entre los santos patronos, aún hoy día se discute durante las fiestas y las visitas familiares –entre chileños y tulcinguenses– cuáles son los verdaderos linderos entre estos dos pueblos, pero nunca más se han vuelto a librar batallas –cuerpo a cuerpo– por los límites de las tierras, “gracias justamente a las negociaciones que se dieron entre San Gabriel Arcángel y Santiago Apóstol” (Don José, habitante de Chila, 22 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).

do una y manteniendo su carácter unívoco, puede tener múltiples advocaciones” (Durand, 2003:170), y justo éste es el caso también de la figura de Santiago en Chila, pues los chileños se encomiendan al santo ya sea en una figura devocional o en la otra. El hecho de que ambas imágenes sean de Chila y que una de ellas pueda salir del pueblo hacia otras parroquias tiene una connotación especial, diferente a la que la misma imagen de Santiago puede tener en otro recinto católico, o bien en una imagen estampada en papel, la cual ellos portan en sus carteras o colocan en los altares de casa. En Chila ambas figuras tienen connotaciones particulares que podrían, de alguna suerte, otorgarle sentido a la parroquia como una especie de santuario para chileños y algunos habitantes de los pueblos vecinos, dada la afluencia de visitantes y devotos durante los dos momentos de celebración a Santiago y de la gran cantidad de milagros que se le atribuyen, ahora muchos de ellos relacionados con el cruce en la frontera y la vida como inmigrantes en Estados Unidos. Muchos de estos milagros constan en cartas y fotografías que han sido depositadas en el altar a Santiago Apóstol, las cuales funcionan a la manera de testimonios de agradecimiento, similares a los retablos que Durand y Massey (2001) documentan con la compilación de exvotos de migrantes en el occidente de México. Para otros casos similares, véase también Pineda (2004).

c) *La mayordomía*

Existen siete mayordomías en Chila de la Sal,⁹ las cuales corresponden a diferentes santos y a la adoración de la santa cruz; son dos las que se dedican a Santiago Apóstol. Las mayordomías¹⁰ son voluntarias, aunque las más solicitadas son las del santo patrón, quien conservaba en 2005 una lista de futuros mayordomos hasta el año 2012, tomando en cuenta que son dos los mayordomos que organizan sus celebraciones cada año: uno corresponde a la conmemoración de la batalla en la que Santiago participó directamente y donde “confirmó su compromiso con los chileños” (Don Raúl, presidente de la Sociedad Católica, 23 de julio de 2006, Chila de la Sal, Puebla), la cual se realiza durante el mes de mayo, y el otro se hace cargo de la celebración del día del santo, en el mes de julio. La lista de mayordomos o “tarjeta de promesas” es resguardada en la iglesia y está a cargo de la Sociedad Católica.¹¹ Los mayordomos de Santiago se enlistan voluntariamente y por lo general se trata de pagar una promesa u ofrecer un agradecimiento por un favor concedido en un momento difícil. La mayordomía principal de Santiago Apóstol es una de las más solicitadas y de las más costosas en su organización. Hasta hace 40 años –cuentan algunos habitantes de Chila– la mayor parte de los mayordomos de Santiago eran los hombres viejos del pueblo, personas devotas que llevaban una vida muy cercana a las actividades relacionadas con la parroquia; pero desde los años setenta esta regla se ha flexibilizado, y ahora se permite que cualquier persona se anote en la lista para la mayordomía, siempre y cuando *sea chileno*. Generalmente son hombres *mayores*,¹² quienes realizan todos los preparativos apoyados por sus familias y particularmente por sus esposas, en el caso de que sean casados, pero éste no es un requisito para ser mayordomo, como tradicionalmente lo había sido hasta hace algunos años. “Ahora casi todos los mayordomos vienen de Nueva York y,

⁹ Estas siete mayordomías se erigen también en correspondencias cuando se realizan celebraciones patronales en los pueblos vecinos. No siempre todas las mayordomías se erigen en correspondencias para asistir a las celebraciones; dependerá de la organización parroquial de las mismas. Por ejemplo, en el caso de Chila, ellos reciben siete correspondencias en la fiesta de Santiago Apóstol, durante el mes de mayo, y sólo tres durante la celebración patronal del mes de julio.

¹⁰ Según la definición de “mayordomía”, significa “administrar los bienes de otro”, y luego, un mayordomo, dentro de la Iglesia católica, está asociado a la idea de un administrador de los bienes de Dios y de sus fieles, relacionado luego con cumplir promesas, colocar ofrendas y ofrecer diezmos.

¹¹ La Sociedad Católica es un órgano colegiado integrado por un presidente, tres vocales y un tesorero, todos ellos laicos, quienes prestan servicio gratuito por un año.

¹² El término “mayores” tiene varias connotaciones. Por un lado, refiere a los más viejos, pero también hoy en día puede referir a una persona ilustrada o a los que en Chila reconocen como los que “más suponen”, es decir, aquellos a quienes otorgan cierta autoridad para opinar sobre asuntos de interés colectivo, que pueden ser un profesor con prestigio, un migrante que tiene dinero o un hombre viejo que cuenta con información sobre los hechos acontecidos en el pueblo.

mientras llegan, dejan casi siempre a sus papás encargados de la mayordomía”¹³ –dice Don Raúl, quien presencié todos los preparativos para la celebración de Santiago en julio de 2005–.

En ese mes el mayordomo venía una vez más de Nueva York –como ha ocurrido durante toda la última década, sin excepción–. Era un hombre de 32 años, nacido en Chila de la Sal pero migrante a Nueva York desde la adolescencia, quien desde hace 16 años trabaja en diferentes cocinas de restaurantes de la Gran Manzana. Hacía más de tres años que había tomado la decisión de anotarse en la lista para patrocinar la mayordomía y realizado una petición al Señor Santiago:

...le pedí dos cosas: lo que más quiere uno cuando anda por allá, que me dieran papeles y que pudiera ser un chef, porque ya sabía hacerlo... y así me lo concedió. Justo cuando me faltaba casi un año para empezar la mayordomía, mi patrón me sacó finalmente mis papeles y tengo ahora residencia desde hace casi dos años y ahora también soy chef en ese restaurante donde he trabajado mucho. Así que ahora vengo a agradecerle que me ha concedido todo lo que le pedí... lo hace uno con gusto (mayordomo de la fiesta de Santiago Apóstol en 2005, 23 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).

Entre las obligaciones del mayordomo se cuenta vestir con un traje de gala a Santiago para el día de la celebración principal. En este caso el mayordomo recibió en Nueva York, a través del servicio de paquetería de *Tulcingo-New York-Express*, una muda de ropa de Santiago para mandarle hacer su ajuar para este día, y “...ahora hasta el santo viste siempre ropa americana” (Don Raúl, 23 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla). También son parte de las obligaciones pagar todos los gastos de la fiesta, tales como las ceras y las flores para los altares principales y la misa solemne que se realiza en el atrio de la iglesia; distribuir los banderines que adornan las calles del pueblo; financiar los grupos de danzantes chinelos que contratan en el estado de Morelos para acompañar la fiesta durante el 24 y el 25 de julio y la banda de música de viento, y pagar la comida que se ofrece durante dos días a los participantes de la fiesta, generalmente todo el pueblo y sus visitantes, así como los castillos y fuegos pirotécnicos que se ofrecen para cerrar la celebración. En 2005 la fiesta patro-

¹³ Las obligaciones del mayordomo de la fiesta de Santiago Apóstol o del Señor Santiago –como también se le conoce– no consisten sólo en organizar la celebración durante los tres días de julio, del 23 al 25, sino en cumplir un año antes una serie de compromisos con la comunidad de fieles, tales como realizar y pagar misas mensuales cada día 25, además de llevarle *mañanitas* cada mes y decorar con flores la iglesia. De igual manera, el mayordomo está comprometido a cambiarle mensualmente de ropa al santo, aun cuando ésta no sea donada por él sino tomada del guardarropa que Santiago tiene en la iglesia. Antes de la celebración principal, se realiza un novenario con misas dobles, por la mañana y por la noche, para preparar la llegada de la celebración mayor; de tal suerte que, por lo general, el mayordomo que viene de Nueva York ya está presente para presidir el novenario, aunque en algunas ocasiones el migrante sólo puede llegar uno o dos días previos al 25 de julio. Por esa razón es muy importante la labor que realiza generalmente el padre del migrante, como “representante del mayordomo”, pues organiza todas las actividades en ausencia de su hijo.

nal costó, según nos comenta el mayordomo, “15 mil dólares y lo ahorré en un año, trabajando mucho y ya siendo chef. Pero me siento bien, contento, porque es un agradecimiento al patrón, por la fe que le tiene uno” (mayordomo, 23 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).

d) La celebración

La celebración a Santiago Apóstol inicia en la víspera del día principal con una procesión que se dirige a la casa del mayordomo. La procesión es encabezada por el mayordomo y su familia, y Santiago es cargado por los amigos y familiares del mayordomo. En esta ocasión fue notable cómo casi todos los que cargaron, en turnos, la figura de Santiago eran jóvenes recién llegados de Nueva York. Martín nos comenta:

...he venido de Nueva York para participar en estas procesiones y para estar atento a la celebración. El Señor Santiago ha sido muy generoso conmigo y mi familia; me ha hecho muchos milagros y tengo muchas cosas que agradecerle, así que aun sin papeles he venido a verlo. Llegué por la mañana, y lo primero que hice fue pasar a comprarle su veladora y dejársela prendida antes de llegar a mi casa. Espero que me ayude también para regresar. Me ha ayudado todas las veces.

En la casa del mayordomo los espera un altar preparado con flores, velas y cirios, donde el santo permanecerá durante ese día. Será cambiado de ropa —con ese traje que han traído de Nueva York— para volver a la iglesia a las 5 de la tarde, nuevamente en procesión y acompañado de rezos, oraciones y cantos, así como de los danzantes chineros. En la casa del mayordomo se servirá un almuerzo para todos los que participan en la procesión. A partir del momento en el que Santiago se pone su nuevo atuendo para regresar a la iglesia y tener su primera misa de celebración en la noche de la víspera, empieza a recibir “los donativos”, a la manera de las figuras, para agradecerle milagros a un santo o virgen, los cuales son prendidos con un seguro en su capa. Santiago recibe billetes, fundamentalmente dólares, los cuales son prendidos en su capa y en toda su ropa, como símbolo de agradecimiento por los favores concedidos durante el año. También algunas fotos son prendidas en la ropa de Santiago. Destacan las de jóvenes, hombres y mujeres, que trabajan en alguna cocina o “deli” en la ciudad de Nueva York. Esas fotos tienen en la parte de atrás alguna leyenda, petición o testimonio de agradecimiento. “El patrón Santiago se *escama* —dice Don Raúl, muy orgulloso—, y eso significa que mucha gente le debe favores y le tiene mucha fe.” En algunas horas, efectivamente, la ropa de Santiago se cubre casi totalmente de dólares, pesos, algunas fotos y cartas.

Durante la tarde del día 24 de julio empieza la llegada de las hermandades que realizan las correspondencias y participarán en las dos procesiones que

tienen lugar el 25. La primera misa de este día está dedicada a “los migrantes ausentes y a los migrantes que vuelven”, y el atrio, donde tiene lugar la misa, se ve repleto de jóvenes y niños, a quienes escuchamos hablar fundamentalmente en inglés. Esta misa es también el espacio para confirmar los compromisos comunitarios del compadrazgo y se realizan las primeras comuniones. En la escena aparecen los niños y padrinos llegados de Estados Unidos y los familiares que, con sofisticadas cámaras de video y de fotografía, se llevarán los recuerdos de la ceremonia. Desde el día anterior, al menos dos jóvenes chileños tomaron todas las escenas de la procesión, pues ellos se dedican a grabar la fiesta y luego a vender la grabación en video a los paisanos que no pudieron venir desde Nueva York. Polo nos comenta que vino de Nueva York para acompañar a su cuñado, quien es el mayordomo, pero también para grabar, esta vez no necesariamente para vender el video, pero sí para que su cuñado tenga un testimonio de su participación en la mayordomía, “aunque dado que está acá, grabaré, para luego editar la fiesta, ponerle música y venderla a los chileños, quienes siempre están esperando tener noticias, cuando no pueden venir” (Polo, migrante chileno, Chila de la Sal, Puebla, 24 de julio de 2005).

Desde muy temprano Santiago recibe las *mañanitas* con mariachis y tríos, así como la visita de cada uno de los chileños que van llegando al pueblo. Muchos de ellos, aún con su equipaje, pasan a saludar a Santiago, ponerle una veladora o dejarle un billete en su capa, para luego irse a casa y volver a la ceremonia solemne a la una de la tarde. La devoción de los chileños es destacada y conocida por los habitantes de los pueblos vecinos, quienes señalan que los chileños tiene un santo patrón que les ha hecho muchos milagros. Por esta razón el padre Francisco, quien terminó su misión en Chila en 2004 pero que había permanecido en el pueblo por varios años, narra con cierta admiración cómo los chileños llamaban desde Nueva York para solicitar misas especiales de agradecimiento al Señor Santiago, algunos para agradecer el buen paso en la frontera, el alivio de una enfermedad, haberse salvado de algún problema legal (la deportación o la encarcelación por alguna riña callejera, por ejemplo), o en agradecimiento por haber conseguido un trabajo bien remunerado, un ascenso laboral o “papeles”, o por haber sido considerado por su patrón para solicitar su permiso de trabajo. Dice el padre Francisco:

...las misas que piden desde Nueva York son “pagos de promesas”, independientemente de que tengan o no familiares en Chila que puedan asistir a la celebración de la misa. De hecho, familias completas que ya radican permanentemente en Nueva York siguen solicitando misas en la parroquia de Chila, donde se realizan en ausencia de los interesados... Es otra forma de estar en comunicación con su patrón, no sólo pidiéndole, sino también agradeciéndole con una celebración (22 de junio de 2002, Tehuiztzingo, Puebla).

La última procesión tiene lugar el día 25 de julio, y esta vez concluyó casi a las 9 de la noche, con el arribo de Santiago al altar mayor de la parroquia. Una vez que esto ocurre se encienden los fuegos pirotécnicos y un gran castillo, de más de 15 metros, es quemado en el atrio de la iglesia. Pedro, un chileno migrante que regresa cada año a la fiesta desde Nueva York y quien ya fue mayordomo, afirma:

...siempre ha sido aquí uno de los pueblos donde más cuetes se queman y donde el castillo es más bonito; ahora, quisieron imitar, según me dijo el mayordomo, un poco los fuegos pirotécnicos del 4 de julio en la bahía de Nueva York. Como verá, tienen el mismo estilo y las mismas figuras que los de allá... Cada año el reto es superar al anterior, así que yo tendré que hacerlo en otro momento nuevamente, pues cada año es más impresionante el castillo y las figuras que salen al final.

Finalmente, la celebración se convierte en fiesta, que concluye con un baile popular al que asisten habitantes también de los pueblos vecinos y constituye el escenario propicio para poner en juego los capitales: “llegando te das cuenta quiénes vienen de Nueva York y han hecho dinero y quiénes vienen de Nueva York pero todavía no hacen mucho o se fueron a perder el tiempo; también las muchachas que aún no han ido y quieren ligar a algún muchacho de allá, pues se dice aquí que son los mejores partidos..., también los papás se los dicen a las hijas” (Juan, migrante chileno retornado de Nueva York, 25 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).

Parte III

a) Santiago va a Nueva York

En 1989 el padre Marcos fue a Nueva York y llevó consigo la imagen peregrina del apóstol Santiago desde Chila de la Sal. Según el padre Marcos—quien era el párroco de la iglesia de Santiago Apóstol en Chila—, la idea era celebrar el 25 de julio con esa figura en bulto en Nueva York, pero decidió volver porque había cierto descontento en un sector de la población de Chila radicada en la localidad. Había diversos argumentos que inquietaron la estancia de Santiago en Nueva York y que permitieron la emergencia de un conflicto latente entre chilenos migrantes en Nueva York y chilenos radicados en la localidad de origen: algunos—los migrantes en Nueva York— pensaban que, siendo ellos más chilenos—en términos del número de habitantes— que los que en ese momento radicaban en Chila, tenían mayores derechos para tener su celebración con el santo y el sacerdote de la parroquia que quienes estaban en la localidad, pues los que estaban en Chila tenían cotidianamente acceso al sacerdote y al santo patrón. Otros más de Nueva York (al parecer, este argumento fue acuñado particularmente por los indocumentados, principalmente

por los recién llegados) pensaban que, dado que la figura había sido mandada hacer por un particular y luego donada a la parroquia, ésta era la réplica y entonces ellos demandaban que fuera “el verdadero Santiago” del altar mayor, aun cuando la imagen peregrina ya llevaba varios años aposentada en la parroquia; otros más, desde Chila, consideraban que el sacerdote debía atender a sus fieles en su parroquia y no viajar a Nueva York durante la celebración principal,¹⁴ pues pensaban que los migrantes de Chila no eran ya parte de la comunidad, pues habían salido de ésta hacía mucho tiempo. Creían que aun cuando volvieran eran sólo “visitantes” y si se venían a casar con una mujer del pueblo se la llevaban a formar su familia en Nueva York. Otros más, también desde Chila, sugerían que el dinero era el que había movido el lugar de la celebración y que el sacerdote había dispuesto ir cuando le ofrecieron pagarle todos los gastos para hacerlo, pero que no era la fe, sino el dinero, el que decidía dónde celebrarse. Éste fue un argumento elaborado por un grupo minoritario de la población; algunos suponen que fue influido por las únicas dos familias que son identificadas como no católicas en el pueblo de Chila.¹⁵ Finalmente, una discusión en la que se resumieron las diversas posiciones radicaba en el cuestionamiento acerca de quiénes formaban parte de la comunidad de Chila y quiénes, aun a pesar de haber nacido en Chila, ya no podían/ o debían ser considerados “chileños”, puesto que llevaban mayor tiempo radicando en Nueva York que “en su lugar” y tenían muchos más años que no participaban directamente en la celebración de Santiago Apóstol en el pueblo, por lo que probablemente ya no pertenecían a esta comunidad.¹⁶

Relatan que durante los 15 días que el padre Marcos estuvo en Nueva York ofició diversas misas para los chileños, todas ellas realizadas con la presencia de Santiago. Los migrantes en aquella ciudad habían conseguido permisos en algunas parroquias de Brooklyn y de Manhattan para llevar a cabo su celebración, y, en efecto, Santiago iba de iglesia en iglesia visitando a los fieles. No obstante, comentó el padre Marcos que al final los chileños expresaron cierta desazón. Más allá de la emoción que les causó ver por vez primera a “su Santiago en Nueva York”, percibían que su devoción y celebración era diferente, pues los espacios permitidos para realizarla estaban acotados a los sótanos de las parroquias y ellos tenían que someterse a una serie de reglamenta-

¹⁴ El padre Marcos había dispuesto que un sacerdote del pueblo vecino oficiara todas las misas requeridas durante esos días de ausencia.

¹⁵ La intolerancia religiosa está presente en la dinámica comunitaria. Durante la fiesta de Santiago, dos familias —al parecer una adherente de los Testigos de Jehová y la otra Pentecostal, las únicas familias no católicas en todo el pueblo— tienen que encerrarse en sus casas para no ser insultados por los católicos, quienes a su paso en las procesiones suelen lanzarles insultos o hacer comentarios incómodos acerca de los miembros de estas familias.

¹⁶ Entrevista con el padre Marcos, ex párroco de la iglesia de Santiago Apóstol, realizada el 5 de agosto de 2002 en Puebla, Puebla; conversaciones con inmigrantes chileños en la ciudad de Nueva York, en agosto-septiembre de 2002, y trabajo etnográfico realizado en la víspera y celebración de Santiago Apóstol en julio de 2005.

ciones de horarios y usos de los espacios, a los que no están sujetos en su localidad de origen.

Las reuniones para encontrarse con Santiago Apóstol se convirtieron también en reuniones para conversar sobre los asuntos que a los chileños les interesaban como inmigrantes en Nueva York. En ellas relataban cómo empezaron a conversar sobre asuntos laborales, debatían cómo resolver y enfrentar los problemas de algunos jóvenes a quienes les negaban el pago correspondiente a la llamada “semana de prueba” (la primera semana en un empleo) o por días y horas extras trabajadas, o bien algunos narraban sus experiencias de maltrato o agresiones físicas recibidas de sus empleadores y que no sabían a quién recurrir en esos casos. El hecho de compartir sus experiencias en esas reuniones colectivas les permitió compartir no sólo sus problemas, sino informarse mutuamente acerca de cuáles instancias pueden ofrecerles alternativas en el ambiente hostil de la sociedad de destino. Así, las reuniones para encontrarse con el Señor Santiago —recuerda el padre Marcos— se tornaron en juntas para discutir asuntos cotidianos de los chileños en su vida como inmigrantes y sus preocupaciones relacionadas con los familiares que permanecían en Chila. Fue precisamente en este contexto en el que la discusión se volcó también sobre “cuáles obligaciones, responsabilidades y compromisos deben mantener con el pueblo, más allá de su propia familia” (María, inmigrante chilena en la ciudad de Nueva York, 12 de septiembre de 2002, Brooklyn, Nueva York), o bien considerar el hecho de que, por haber salido de la localidad de origen, no son ya miembros de la comunidad, una discusión que había sido abordada también en el momento en el que el padre Marcos había planteado a la Sociedad Católica de la parroquia de Chila su interés por viajar a Nueva York, en respuesta a la petición de quienes consideraba “los feligreses” de su parroquia independientemente de su localización.

Otra posición sobre la membresía comunitaria la tenía la junta del ayuntamiento de Chila, cuyos miembros suponían que “los de Chila no debían pelearse con los ciudadanos que estaban en Nueva York, porque éstos son quienes apoyan al pueblo cuando lo necesitan y han cooperado siempre que les han pedido, una y otra vez; si no, Chila estaría todavía más pobre” (Don Luis, miembro de la junta en 1989).

b) Las negociaciones y los acuerdos

Durante varios años se mantuvo la disputa entre los chileños radicados en Nueva York y los asentados la mayor parte del tiempo en Chila. No obstante, el párroco local siguió visitando a los fieles en Estados Unidos, pero nunca más se volvió a plantear la idea de celebrar allá el 25 de julio. De hecho, la figura peregrina de Santiago no volvió a Nueva York. Después de casi ocho años, se establecieron diversos acuerdos básicos “para seguir man-

teniendo buenas relaciones y que Santiago no los dividiera, sino los juntara, porque siempre los había protegido a todos”, comenta Jesús, un inmigrante en Nueva York, quien al parecer fue el que invitó la primera vez al sacerdote al vecino país. Los chileños radicados en la Gran Manzana seguían aportando cooperaciones para hacer algunas mejoras en el pueblo; de hecho, seguían colaborando también en la celebración a Santiago, solicitando misas y ofreciendo donativos a la iglesia; pero persistía la idea de que no eran considerados parte de la comunidad cuando se pensaba en ellos como “no chileños”.

Podemos hablar de cuatro acuerdos básicos que, de alguna manera, rompieron la tensión entre los chileños de Nueva York y los de la localidad de origen. El primero de ellos se concertó durante la segunda mitad de la década de los noventa entre la Sociedad Católica, el sacerdote local y, como contraparte, algunos miembros de un comité católico devocional a Santiago —al parecer, conocido también como Comité Guadalupano— de Nueva York, que más bien era la suma de miembros de unas familias chileñas migrantes. Este acuerdo, entre otras cosas, incluía celebrar de manera simultánea a Santiago Apóstol en una iglesia de Brooklyn durante el mes de julio y en la parroquia de Chila de la Sal en las dos fechas establecidas; de la misma forma, convinieron que el párroco local visitara a los fieles de Nueva York, siempre y cuando la visita ocurriera antes o después de la celebración, pero no durante la misma. Así, algún tiempo después un particular mandó hacer una segunda figura en bulto con el mismo artesano de Xochihuehuetlán que había elaborado la figura peregrina de Santiago. La nueva escultura fue bendecida en la parroquia de Chila y luego fue enviada a Nueva York en las manos de un chileno. Finalmente, desde 2004 los chileños en Nueva York cuentan con una figura de Santiago Apóstol, que se bendijo en su parroquia, viajó desde la Mixteca y tiene su nicho en una iglesia de Brooklyn, donde desde entonces ya se han realizado dos celebraciones.

A pesar de la simultaneidad¹⁷ de la celebración a Santiago Apóstol, el significado simbólico de ser mayordomo de la celebración en Chila sigue siendo altamente valorado, y por esa razón todos los mayordomos de la última década han venido de Nueva York. La parroquia de Santiago Apóstol en Chila ha adquirido cierto reconocimiento social, local y regional como santuario entre los devotos de Santiago, y por ello constituye un acto especial ir a agradecerle al apóstol los favores recibidos en su parroquia, inde-

¹⁷ La simultaneidad de las celebraciones religiosas ha sido documentada en diversos espacios transnacionales; entre otras, destaca la de la Virgen de Guadalupe que tiene lugar en la catedral de San Patricio, en Nueva York, a la vez que en la Basílica de Guadalupe, en la ciudad de México, y en diferentes partes del mundo donde hay mexicanos. También ocurre en el caso de algunos otros santos patronos, tales como los que documentan Jorge Durand (2003), de la Virgen de San Juan de los Lagos; Mahler y Hansing (2005), de Nuestra Señora de la Caridad, y Ávila (2005), del Señor de Qoyllur Ritti, que es celebrado en el Cuzco peruano y en Nueva York, por mencionar sólo algunos casos.

pendientemente de la celebración que tiene lugar en Brooklyn, Nueva York. Esto no significa que no exista la posibilidad de que haya mayordomos locales en Chila, de tal forma que “algunos de los *mayores* del pueblo han sido mayordomos durante estos casi 25 años, pero son sus hijos o algunos de ellos que están en Nueva York quienes pagan la mayordomía, por todo lo que cuesta y que aquí es difícil juntarlo” (Don José, habitante de Chila de la Sal, 23 de julio de 2005).

A partir de los acuerdos se cuenta que hubo una suerte de reconciliación entre los chileños en Nueva York y los de Chila y que en alguna forma los de Nueva York fueron reconocidos públicamente como chileños en una de las primeras celebraciones a Santiago realizadas en Chila al iniciar el nuevo siglo. De tal suerte, ahora se considera “chileños” a los nacidos en Chila aun cuando vivan fuera de la localidad, con la condición, en este caso, de que “mantengan el contacto con sus familiares y su pueblo, además de mantener su participación en la celebración y devoción al santo patrón... así como seguir cooperando” para financiar bienes públicos en el municipio. Además, se consideran “chileños, pero americanos a quienes les tocó nacer en Nueva York pero son hijos de chileños y además participan voluntariamente en la fiesta del santo patrón, Señor Santiago, en Chila de la Sal” (presidente municipal de Chila de la Sal, 22 de julio de 2005).

Es notable que la mayor parte de la segunda generación de chileños en Estados Unidos cuente con documentos migratorios, lo cual les permite transitar con mayor seguridad entre Chila y Nueva York, a diferencia de los indocumentados, muchos de los cuales incluso tienen la misma edad que los de la segunda generación. No obstante, los indocumentados chileños también transitan con cierta frecuencia entre estos dos lugares, y al menos durante la celebración a Santiago, “pues confiamos en que el Señor Santiago hará nuevamente el milagro del cruce, sobre todo cuando el viaje fue para venir a celebrarlo y cumplir una promesa” (Martín, migrante indocumentado, 26 de julio de 2005, Chila de la Sal, Puebla).

Consideraciones finales

Hasta aquí hemos presentado el proceso de interconexión transnacional, el conflicto y la negociación por la membresía y el espacio social entre Chila y Nueva York, bajo la premisa fundamental de que la etnografía de la devoción, celebración y organización de la fiesta patronal de Santiago Apóstol nos permite entender la complejidad que conlleva el desarrollo de prácticas de religiosidad transnacional, al mismo tiempo que poner en perspectiva el desarrollo de cierto potencial negociador y estabilizador de la agencia de los actores en las comunidades de migrantes, lo que hace posible que puedan dirimir los conflictos en sociedades altamente complejas, dadas las

implicaciones sociales que suponen la distancia geográfica, la experiencia de la socialización en más de dos mundos de vida y la construcción de otros horizontes de posibilidad para quienes *habitan* los espacios que configuran una comunidad transnacional.

El conflicto por la pertenencia y la membresía comunitarias abierto por el viaje de Santiago a Nueva York podría expresarse en dos vías. Una es de carácter *civilizatorio*, en el sentido de que podría contribuir en el proceso de integrar a los individuos y a los grupos con sus diferencias; mientras que en la otra el conflicto representa también una activación de las relaciones humanas y es compatible con la solidaridad y con la ruptura (Baca *et al.*, 2000). La meta principal de las sociedades contemporáneas no consiste en eliminar el conflicto, sino en encontrar las vías de resolución a través de acuerdos, normas e instituciones. Tales sociedades deben crear los mecanismos de resolución de los conflictos con el objetivo de estabilizar el sistema social y equilibrar los intereses contrapuestos, asegura la ciencia política normativa (*cf.* Baca *et al.*, 2000:85). Lo que observamos en la experiencia de los chileños es que el conflicto generó cierta activación de las relaciones sociales, a la vez que una actualización de las nociones de membresía y de pertenencia comunitarias, y que logró expresarse en diferentes arenas y campos sociales, abriendo un período temporal de desajuste y más tarde de integración societal, lo que no implica totalmente la eliminación del conflicto, pero sí la negociación y el establecimiento de acuerdos para dirimirlos al menos temporalmente.

En el campo religioso se resuelven conflictos sociales que tienen implicaciones mayores en la dinámica comunitaria en su conjunto; de tal suerte que la celebración al Apóstol Santiago no es sólo una arena religiosa de contención, sino sobre todo una arena social en la que se visibilizan los conflictos latentes y se plantean dilemas comunitarios. Así, las prácticas religiosas de los inmigrantes y su vinculación con las sociedades de origen muestran que la religiosidad, la creencia y la fe no son sólo elementos para la integración, la asimilación o la incorporación de los migrantes en las sociedades de destino (Warner, 1997; Levitt, 1998; Menjívar, 2003; Hagan y Ebaugh, 2003; Vásquez y Friedmann-Marquardt, 2003), sino elementos de cohesión/tensión para mantener/negociar los vínculos en las comunidades transnacionales y para actualizar y estabilizar las dinámicas comunitarias, en el sentido de generar ordenamientos sociales para la convivencia comunitaria transnacional (Rivera, 2004).

Así, las instituciones religiosas y las creencias y prácticas de fe no solamente posibilitan la participación de los inmigrantes en las sociedades receptoras, como la clásica literatura en migración y religión ha señalado por varias décadas (Herberg, 1960), sino que son las prácticas de los fieles, y en particular las prácticas de religiosidad transnacional, las que pueden contener un potencial transformador, en tanto que generan organizaciones inter-

medias entre los niveles macro y microsociales mediante la socialización de problemas de la realidad cotidiana de los miembros de la comunidad –con información, asesoría y experiencia vivida– y les brindan nuevos contenidos sociales a los rituales religiosos (Loveland *et al.*, 2005), a la vez que resignifican sus propias concepciones de comunidad en el contexto de las disputas por el espacio y la pertenencia. La experiencia de estas comunidades provee ciertos vehículos organizativos y propositivos para plantear, negociar y construir también otras soluciones a los conflictos en la complejidad de la realidad vivida por los migrantes y su relación con los no-migrantes, la cual no es propiamente local ni global, sino local y global, en una suerte de construcción de transnacionalismo intermedio, como indican Mahler y Hansing (2005), en la medida en que no son sólo las relaciones institucionales de la Iglesia católica, ni sólo la ritualidad individual de los migrantes, sino las prácticas de religiosidad, que necesariamente son colectivas e implican agencia social, las que podrían generar cambios en el ámbito de la comunidad transnacional y en sus concepciones de membresía. Algunos autores, como Levitt (2004), afirman que los miembros de las comunidades transnacionales también pueden generar, en algún momento de su relación, una suerte de ciudadanía religiosa, cuando desarrollan otras formas de intervención en la vida pública con sus prácticas de religiosidad, tanto en las localidades de origen como en las de destino, de tal forma que también desarrollan habilidades y capitales que les permiten involucrarse de manera simultánea en ambos espacios (*cf.* Sánchez-Carretero, 2005).

Lo que aquí hemos mostrado es justamente cómo ocurren las prácticas de religiosidad transnacional, su desarrollo particular en una comunidad entre la Mixteca poblana y Nueva York, las adaptaciones y resignificaciones según los nuevos contextos y situaciones comunitarias, y particularmente cómo de manera cotidiana emergen los dilemas y las posibles soluciones a los conflictos del *vivir transnacional* (Guarnizo, 2003). Uno de los objetivos adicionales ha sido mostrar una vez más que las comunidades transnacionales no son armónicas e igualitarias, que están inmersas en contextos de poder donde los agentes sociales producen discursos y desarrollan acciones que pueden afectar a otros miembros de la comunidad, según la localización social de éstos. De tal forma, las interconexiones globales transnacionales de los migrantes y sus familias pueden también generar otro tipo de desigualdades en las comunidades (entre los que van al norte y los que no han ido, los que reciben remesas y los que no, se avivan conflictos de clase, de poder y de prestigio), a la vez que pueden igualmente contribuir en la conformación de otras formas de ciudadanía y de membresías comunitarias.

El caso de Chila de la Sal nos ofrece un panorama complejo en el que las concepciones locales de comunidad tienen que deslizarse y ampliar sus fronteras para poder incluir a los “otros chileños”, quienes reclaman la membresía desde el exilio. La celebración de Santiago apareció en este escenario como

el campo propicio para la emergencia de los conflictos latentes en la comunidad, a la vez que se transformó en un catalizador de esos conflictos, pues al fin y al cabo Santiago de Chila estuvo siempre relacionado con los asuntos de frontera. Recordemos que históricamente Santiago ha sido el defensor y negociador de las fronteras de Chila frente al pueblo vecino de Tulcingo, que en tiempos recientes también se le atribuyen los cruces exitosos en la frontera México-Estados Unidos tanto de los emigrantes chileños como de los emigrantes de los pueblos vecinos de la Mixteca poblana, y que ahora Santiago se erige como una figura que media los dilemas generados en las fronteras de la pertenencia comunitaria. Así, el efecto clasificador y diferenciador de las fronteras está presente en la dinámica de las comunidades transnacionales.

No obstante, el reto de estas sociedades es generar mecanismos que les permitan negociar sus nuevas realidades y adaptar sus formas y prácticas de interconexión, y es aquí donde la invención y la creatividad de los actores toman su lugar, pues los dispositivos sociales demandan especificidades y particularidades históricas en el propio contexto de un mundo globalizado.

Bibliografía

- Appadurai, Arjun, "Global Ethnoescapes: Notes and Queries for a Transnational Anthropology", en Richard Fox (ed.), *Recapturing Anthropology*, Santa Fe, Nuevo México, School of American Research Press, 1991, pp. 191-210.
- Ávila Molero, Javier, "Worshipping the Señor de Qoyllur Ritti in New York", trad. de Erica Oshier, *Latin American Perspective*, vol. 32, núm. 1 (140), enero de 2005, pp. 174-192.
- Baca Olamendi, Laura, Judith Bokser-Liwerant, Fernando Castañeda, Isidro H. Cisneros y Germán Pérez Fernández del Castillo (coords.), "Conflicto", entrada del *Léxico de la Política. Diccionario de Política*, México, Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (Flacso)/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (Conacyt)/ Fondo de Cultura Económica, 2000.
- Badillo, David A., "Mexicanos and Suburban Parish Communities. Religion, Space and Identity in Contemporary Chicago", *Journal of Urban History*, vol. 31, núm. 1, Sage Publication, noviembre 2004, pp. 23-46.
- Basch, Linda, Nina Glick-Schiller y Cristina Szanton-Blanc, *Nations Unbound: Transnational Projects, Postcolonial Predicaments and Deterritorialized Nation-States*, Newark, Gordon and Breach, 1994.
- Casanova, José, "Globalizing Catholicism and the Return to the 'Universal Church'", en Susanne H. Rudolph y James Piscatori (eds.), *Transnational Religion and Fading States*, Boulder (Col.), Westview Press, 1997.

- Durand, Jorge, y Douglas S. Massey, *Milagros en la frontera. Retablos de migrantes mexicanos a Estados Unidos*, México, El Colegio de San Luis/ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social, 2001.
- Durand, Jorge, “El Talibán Americano y la Virgen de San Juan de los Lagos. Devoción mariana en un contexto protestante”, en Miguel J. Hernández Madrid y Elizabeth Juárez Cerdi (eds.), *Religión y cultura. Crisol de transformaciones*, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán/Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, 2003, pp. 165-177.
- Faist, Thomas, *The Volume and Dynamics of International Migration and Transnational Social Spaces*, Oxford, Oxford University Press, 2000.
- Gobierno del Estado de Puebla, *Los municipios de Puebla*, Puebla, 1988.
- Gonzales, Manuel, *Mexicanos: A History of Mexicans in the United States*, Bloomington, Indiana University Press, 1999.
- Guarnizo, Luis Eduardo, y Michael Peter Smith, “The Locations of Transnationalism”, en *Transnationalism from Below, Comparative Urban and Community Research*, 6:3-34, 1998.
- Guarnizo, Luis Eduardo, “The Economics of Transnational Living”, *International Migration Review*, vol. 37, núm. 3, Academic Research Library, Nueva York, otoño de 2003, pp. 666-699.
- Hagan, Jacqueline, y Helen Rose Ebaugh, “Calling upon the Sacred: Migrants’ use of Religion in the Migration”, *International Migration Review*, vol. 37, núm. 4, invierno de 2003, pp. 1145-1162.
- Herberg, Will, *Protestant, Catholic, Jews: An Essay in American Religious Sociology*, Garden City (Nueva York), Anchor Books, 1960.
- Hernández Madrid, Miguel J., “Diversificación religiosa y migración en Michoacán”, en Gustavo López Castro (ed.), *La diáspora michoacana*, Zamora (Michoacán), El Colegio de Michoacán, 2003, pp. 165-192.
- Hondagneu-Sotelo, Pierrette, Genelle Gaudinez, Héctor Lara y Billie C. Ortiz, “‘There is a Spirit that Transcends the Border’: Faith, Ritual, and Postnational Protest at the U.S.-Mexico Border”, *Sociological Perspectives*, vol. 47, núm. 2, Berkeley, University of California Press, 2004, pp. 133-159.
- Instituto Nacional de Estadística, Geografía e Informática (INEGI), *Censo General de Población*, México, 1970, 1980, 1990 y 2000.
- Jones-Correa, Michael A., y David L. Leal, “Political Participation: Does Religion Matter?”, *Political Research Quarterly*, vol. 54, núm. 4, University of Utah, diciembre de 2001, pp. 751-770.
- Kearney, Michael, “The Local and the Global: The Anthropology of Globalization and Transnationalism”, *Annual Review of Anthropology*, 24, 1995, pp. 547-565.
- Levitt, Peggy, “The Local-level Global Religion: The Case of U.S.-Dominican Migration”, *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 37(1), 1998, pp. 74-89.

- Levitt, Peggy, "Between God, Ethnicity, and Country: An Approach to the Study of Transnational Religion", ponencia presentada en el Workshop on Transnational Migration: Comparative Perspectives, Princeton University, 30 de junio-1 de julio de 2001.
- , "Redefining the Boundaries of Belonging: The Institutional Character of Transnational Religious Life", *Sociology of Religion*, vol. 65, núm. 1, primavera de 2004, pp. 1-18.
- , y Nina Glick-Schiller, "Conceptualizing Simultaneity: A Transnational Social Field Perspective on Society", *International Migration Review*, vol. 38, Center for Migration Studies, Nueva York, otoño de 2004, pp. 1002-1039.
- Levitt, Peggy, y Ninna Nyberg-Sorensen, "The Transnational Turn in Migration Studies", *Global Migration Perspectives*, núm. 6, Global Commission on International Migration, 2004, en web: <http://www.gcim.org>.
- Lorentzen, Lois Ann, "Prácticas religiosas transnacionales, aculturación y migración. Estudios migratorios e identidad jesuita: Avanzando un camino adelante", ponencia presentada en el Coloquio Internacional Migración: Reconfiguración Transnacional y Flujos de Población, Universidad Iberoamericana de Puebla, Puebla, 19-21 de octubre de 2005, 14 pp.
- Loveland, Matthew T., David Sikkink, Daniel J. Myers y Benjamin Radcliff, "Private Prayer and Civic Involvement", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44(1), 2005, pp. 1-14.
- Mahler, Sarah, y Katrin Hansing, "Toward a Transnationalism of the Middle. How Transnational Religious Practices Help Bridge the Divides between Cuba and Miami", *Latin American Perspectives*, vol. 32, núm. 1(140), enero de 2005, pp. 121-146.
- McAlister, Elizabeth, "Globalization and the Religious Production of Space", *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 44(3), 2005, pp. 249-255.
- Menjívar, Cecilia, "Religion and Immigration in Comparative Perspective: Catholic and Evangelical Salvadorans in San Francisco, Washington, D.C., and Phoenix", *Sociology of Religion*, vol. 64, núm. 1, primavera de 2003, pp. 21-45.
- Odgers Ortiz, Olga, "Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos", *Migrations Etas-Unis Mexique terre d'accueil*, núm. 7, 2003, pp. 1-10.
- Ostergren, R., *Community Transplanted: The Trans-Atlantic Experience of a Swedish Immigrant Settlement in the Upper Midwest, 1835-1915*, Madison, University of Wisconsin, 1988.
- Pineda, Ana María, "Imágenes de Dios en el camino: Retablos, ex-votos, milagritos, and Murals", *Theological Studies*, vol. 65, núm. 2, 2004, pp. 364-379.
- Pratt, Mary Louise, "¿Por qué la Virgen de Zapopan fue a Los Ángeles? Algunas reflexiones sobre la movilidad y la globalidad", *A Contracorriente. A Journal on Social History and Literature in Latin America*, vol. 3, 2006, pp. 1-33.

- Rivera Sánchez, Liliana, "Belongings and identities: Migrants between the Mixteca and New York", tesis doctoral de sociología, New School for Social Research, Nueva York, 2004.
- , "Religious Institutions, Actors and Practices: The Construction of Transnational Migrant Organizations and Public Spaces between Mexico and the United States", informe introductorio presentado en el Workshop on Mexican Migrant Civic and Political Participation, Wilson Center, Washington, D. C., 4 y 5 de noviembre de 2005a.
- , "La formación de un circuito migratorio: trazando rutas, trayectorias y destinos desde la Mixteca poblana", en Fernando F. Herrera Lima y Marcela Ibarra Mateos (eds.), *Migrantes a Nueva York*, México, Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa/La Casa del Tiempo/Universidad Iberoamericana-Campus Puebla (Colección en Ciencias Sociales), 2005b (en proceso de publicación).
- Sánchez-Carretero, Cristina, "Santos y Misterios as Channels of Communication in the Diaspora: Afro-Dominican Religious Practices Abroad", *Journal of American Folklore*, vol. 118, verano de 2005, pp. 308-327.
- Secretaría de Gobernación, *Enciclopedia de los Municipios de México*, México, 1999.
- Smith, Robert, "Los Ausentes siempre Presentes: The Imagining, Making and Politics of a Transnational Migrant Community between Ticuani Puebla, Mexico, and New York City", tesis doctoral en ciencias políticas, Columbia University, 1995.
- Vásquez, Manuel, y Marie Friedmann Marquardt, *Globalizing the Sacred: Religion across the America*, New Brunswick (Nueva Jersey), Rutgers University Press, 2003, 251 pp.
- Vertovec, Steven, "Religion and Diaspora", ponencia presentada en la conferencia New Landscapes of Religion in the West, School of Geography and the Environment, University of Oxford (cuaderno de trabajo, 01-01, Transnational Communities Programme), 27-29 de septiembre de 2000.
- Warner, Stephen, "Religion, Boundaries and Bridges-The 1996 Paul Hanly Furfey Lecture", *Sociology of Religion*, vol. 58, núm. 3, otoño de 1997, pp. 217-238.
- , y J. G. Wittner (eds.), *Gathering in Diaspora: Religious Communities and the New Immigration*, Filadelfia, Temple University Press, 1998.
- Yang, Fenggang, y Helen Rose Ebaugh, "Transformations in New Immigrant Religions and their Global Implications", *American Sociological Review*, vol. 66, núm. 2, abril de 2001, pp. 269-288.

Fecha de recepción: 29 de marzo de 2006
 Fecha de aceptación: 13 de junio de 2006