Usos y praxis del patrimonio inmaterial en una comunidad transnacional: prácticas religiosas de migrantes zacatecanos en el norte de Texas.

Tesis presentada por

Erik Asaf Guevara Sánchez

para obtener el grado de

DOCTOR EN ESTUDIOS CULTURALES

Tijuana, Baja California, México.
2019.

CONSTANCIA DE APROBACIÓN

Director de Tesis: _____

Dr. Benjamin Patrick Bruce

Aprobada por el Jurado Examinador:

1. _____
2. _____
3. _____
4. _____

A mi familia.

Agradecimientos.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología, así como al comité encargado de seleccionar a los aspirantes al DESC, por la oportunidad otorgada.

A mi director de tesis, Benjamin Bruce, por su paciencia, confianza, acompañamiento y consejos durante este proceso.

A mis sinodales, Alberto, Olga, Shinji y Xóchitl, por tomarse el tiempo de leer mi trabajo y atinadamente aportar con sus comentarios y sugerencias.

A todos los que de una u otra forma me apoyaron en la investigación. A los habitantes de Jiménez del Téul que me regalaron su tiempo para las entrevistas. A los paisanos que viven en Texas, gracias por abrirme las puertas de sus hogares y compartir conmigo sus experiencias. A mi familia en Estados Unidos por el apoyo en los traslados, hospedajes y alimentación. No tengo palabras para agradecer el apoyo que me dieron todos ustedes.

A todos, gracias por ayudarme a cumplir esta meta.

Resumen.

La presente investigación es un análisis de la configuración del patrimonio inmaterial en comunidades en México, como prácticas desinstitucionalizadas de la iglesia católica, así como el proceso de transmisión y uso de estos referentes simbólicos por parte de migrantes mexicanos en Estados Unidos. La práctica del patrimonio inmaterial, asociado a la expresión de la religiosidad popular, en los procesos de socialización y recreación de prácticas culturales mexicanas, adquiere nuevos sentidos, al verse inmersa en una serie de contextos sociopolíticos, económicos, religiosos y políticos, diversos y diferentes a los lugares donde se originó. A partir de esa premisa se analiza el papel de las prácticas patrimoniales en la configuración de comunidades al otro lado de la frontera política.

Palabras clave: patrimonio inmaterial, migración, comunidad transnacional, barrio.

Abstract.

This research is an analysis of the configuration of intangible heritage in Catholic communities in Mexico and the process of transmission and use of it, by Mexican migrants settled in the United States, in their processes of socialization and appropriation of spaces in their new homes, where the practice of their intangible heritage, associated with the expression of Mexican popular religiosity, acquires a new meaning, as it is immersed in a series of socio-political, economic, religious and political contexts that are diverse and different from those who they had in Mexico.

Keywords*: intangible heritage, migration, transnational community,* barrio.

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN. 8

a) Antecedentes. 2

b) Preguntas de investigación. 4

c) Objetivos. 5

d) Hipótesis de trabajo. 7

e) Consideraciones metodológicas. 8

f) Estructura de la tesis. 13

I. ENFOQUES TEÓRICOS Y CONCEPTUALES. 14

1.1. Patrimonio. 15

1.1.1. Patrimonio comunitario. 19

1.1.2. Patrimonio, memoria e identidad. 20

1.2. Transnacionalismo. 28

1.3. Comunidad transnacional. Prácticas religiosas y el barrio. 35

II. PERFIL REGIONAL DE JIMÉNEZ DEL TÉUL. 46

2.1. Características socioeconómicas de la población. 46

2.2. Características sociorreligiosas de la comunidad. 49

2.3. Festividades religiosas. 63

2.3.1. La procesión del Santo Niño a El Manto. 65

2.3.2. La Judea de Semana Santa. 68

2.3.3. Peregrinación del Santo Niño a Plateros. 75

2.3.4. Fiesta de El Santo Niño de los Jacalitos. 82

III. LA FIESTA PATRONAL COMO PARTE DEL PATRIMONIO. 89

3.1. La festividad. 98

3.1.1. Las procesiones. 102

3.1.2. Las danzas. 104

3.1.3. La comida. 106

3.1.4. Las cabalgatas. 109

3.1.5. Las ofrendas: flores, veladoras y milagros. 113

3.1.6. Los sacramentos: bodas, bautizos y primeras comuniones. 115

3.1.7. Coleaderos. 118

3.1.8. La carrera. 120

3.1.9. La música de tamborazo. 120

3.1.10. La pólvora. 121

3.1.11. El baile de feria. 122
3.1.12. La callejoneada. 124
3.2. La ritualidad y el patrimonio. 125
IV. LA COMUNIDAD EN UN CONTEXTO DE TRADICIÓN MIGRATORIA. 133
4.1. Zacatecas, una entidad de migrantes. 134
4.2. La tradición migratoria en Jiménez del Téul, Zacatecas. 136
4.3. El destino: El Metroplex. 146
4.4. La ciudad de Fort Worth. 151
4.5. El barrio de La Fundición. 155
4.5.1. El Santuario del Inmaculado Corazón de María. 156
4.5.2. La Gran Plaza. 163
V. EL PATRIMONIO INMATERIAL, LA RELIGIOSIDAD Y EL BARRIO. 173
5.1. El barrio. 173
5.2. La comunidad filial y el patrimonio inmaterial comunitario. 184
5.2.1. Ritos de paso: quinceañeras y bautizos. 187
5.2.2. Las reliquias. 191
5.2.3. Las velaciones. 195
5.2.4. Las danzas. 198
5.2.5. Las procesiones. 203
5.3. El Inmaculado Corazón de María y el barrio. 207
VI. LA CELEBRACIÓN EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN. 210
6.1. Las federaciones de clubes. 210
6.1.1. El club San Andrés y la fiesta patronal. 214
6.2. El 30 en Fort Worth. 216
6.3. Cambios, continuidades y resignificaciones en la celebración religiosa. 249
VII. CONCLUSIONES. 265
VIII. REFERENCIAS. 271
ANEXOS 278

INTRODUCCIÓN.

Este documento presenta una investigación sobre las prácticas religiosas que los migrantes de origen zacatecano realizan en Estados Unidos, y es una propuesta para el análisis del patrimonio intangible, expresado a través del catolicismo mexicano, en un contexto de movilidad, en el que los migrantes se ven inmersos en dinámicas sociales, económicas y políticas variadas.

Esta investigación se planteó para estudiar la continuidad, cambios, resignificaciones o fisuras en este tipo de expresiones, que forman parte de un patrimonio inmaterial, percibidas como un legado simbólico, que forma parte de la identidad colectiva de las comunidades católicas en México, a la vez que se pretende analizar el proceso en que se transmiten en contextos diferentes a los lugares donde se originan, así como las funciones que tienen en la conformación de nuevos procesos socioculturales en las comunidades de mexicanos que surgen de la movilidad hacia Estados Unidos.

El estudio de las tradiciones aprendidas en México y recreadas en Estados Unidos permitirá visualizar la relación entre las prácticas del patrimonio inmaterial, expresado a través de actividades religiosas, y la configuración de comunidades de migrantes en un país extranjero, donde las dinámicas entabladas a partir de la manifestación popular del credo generan procesos de adaptación y cambios en las zonas que habitan. Tales expresiones, como parte de un patrimonio inmaterial compartido, son un elemento que permite conformar comunidades plurales en las que se ponen en común creencias y prácticas de producción y consumo simbólico.

Para este estudio se trabajó con una comunidad de migrantes asentados en el Metroplex de Dallas-Fort Worth, ésta es el área que comprende los condados y ciudades entre y alrededor de Fort Worth, Dallas y Arlington, al norte de Texas, en Estados Unidos, para entender las dinámicas que se establecen durante la rememoración de diversas festividades y ritos relacionadas a la expresión pública de sus creencias religiosas, particularmente la fiesta patronal de esta comunidad de migrantes, porque en ella se imprimen, paralelo a la fe, elementos sociales, políticos o económicos.

El análisis se centra, además de la ritualidad y festividades, en el migrante, como agente que permite la preservación, transmisión, producción, adaptación, gestión o administración de aquellos elementos simbólicos que otorgan identidad a los miembros de su comunidad, en el entendido de que las prácticas son acciones y, por lo tanto, su ejecución se mantiene viva gracias a la ritualidad que expresan quienes poseen ese patrimonio, como un proceso que se transforma constantemente. Este tipo de expresiones, en los contextos de migración, adquieren nuevas funciones y significados que permiten a los migrantes establecer relaciones que les acarrean beneficios tanto a nivel personal como colectivo, gracias a las adaptaciones que ellos hacen de sus elementos simbólicos.

a) Antecedentes.

Este estudio, que pretende conocer la importancia de las prácticas relacionadas a la religiosidad católica en la conformación de un legado simbólico e identitario, así como eslabón en las comunidades migrantes, partió de la premisa de que el fenómeno migratorio implica cambios en los procesos culturales, ya que la movilidad que se efectúa no sólo es de orden territorial, político o económico, sino también cultural, en el sentido de las prácticas realizadas por los migrantes que son resultado de manifestaciones simbólicas de los modos de concebir y dar sentido al mundo.

Por lo anterior, en el desarrollo de este documento se analizan las características que presentan los migrantes, como comunidad en Estados Unidos, como agentes portadores y reproductores de un patrimonio colectivo, así como la manera en que éste les otorga identidad, les permite hacer ejercicios de memoria social que refuerzan un sentido de pertenencia, les posibilita establecer relaciones con quienes se sienten identificados con las mismas expresiones, al tiempo que las expresiones adquieren nuevos sentidos al ser recreadas bajo contextos socioculturales y políticos distintos, que posteriormente generan una nueva identidad con elementos culturales de los lugares de origen y destino.

En cuanto a las creencias religiosas, Zacatecas es un estado donde el 94% de la población profesa el catolicismo (Inegi, 2010), creencia alrededor de la cual se generan una

serie de expresiones populares que enriquecen la cultura tangible e intangible de los pueblos y comunidades donde se practican. Estas expresiones forman parte de una religiosidad popular (Hernández, 2016) que se encuentra muy arraigada en las formas de vida y actividades cotidianas de las comunidades católicas. Dentro de esta religiosidad popular es posible encontrar un mosaico de ritos donde se mezclan lo sacro y lo profano, como las danzas, coloquios, obras teatrales, peregrinaciones, mandas, canciones populares o las fiestas patronales, por mencionar algunas, que están diseminadas por el territorio estatal.

Aunado a lo anterior, Zacatecas es uno de los principales estados expulsores de migrantes a Estados Unidos (Rivera, 2004), fenómeno que obedece a diferentes circunstancias, por lo que numerosas familias cambian su residencia, sobre todo a Estados Unidos, con el propósito de mejorar sus condiciones de vida.

Las manifestaciones colectivas antes mencionadas, que forman parte del patrimonio inmaterial de las comunidades, convergen en un punto con el fenómeno migratorio y se ofrece un panorama para el estudio de la trasmisión y recreación de un legado simbólico fuera del punto geográfico donde se origina, ya sea con los nacidos en esos lugares o sus descendientes, por lo que, en el caso de los migrantes, es una forma de estar en contacto con sus raíces y permite reforzar el sentido de pertenencia incluso en las nuevas generaciones que participan en tales celebraciones.

Esta serie de prácticas rituales se recrean en diversos contextos, donde la situación política y el estilo de vida son diferentes, donde la condición migratoria de quienes participan en las rememoraciones de sus tradiciones también es diversa, por lo que durante tales prácticas se genera un entramado de relaciones de carácter político, económico, social y religioso. A pesar de estas diferencias, los migrantes tienen la posibilidad de expresar de diferentes maneras aquellos ritos o festividades que forman parte de sus creencias y prácticas culturales.

b) Preguntas de investigación.

A partir de esas premisas, se planteó una pregunta general de investigación que funcionó como guía, la cual se presenta a continuación:

¿Cómo es el proceso de transmisión del patrimonio inmaterial en estos migrantes y cuál es el rol de este legado simbólico, asociado a la expresión de la religiosidad católica, en la configuración de una nueva comunidad en Estados Unidos?

Para abonar al entendimiento del fenómeno, se plantearon además una serie de preguntas particulares, que se enlistan a continuación:

- ¿Cuál es el patrimonio inmaterial, ligado a la fe católica, que poseen los migrantes y cómo se configuró en sus comunidades de origen?
- ¿Cuál es la correlación entre la expresión de este legado simbólico y las relaciones que establecen los migrantes en sus lugares de destino?
- ¿Qué dimensiones culturales, sociales, económicas o políticas adquiere la recreación del patrimonio inmaterial religioso en contextos de migración?
- ¿Cómo se expresa este patrimonio en Estados Unidos y qué similitudes o diferencias hay en comparación con la misma expresión en México?

Para realizar esta investigación, se buscó un grupo o comunidad de migrantes que tuvieran una organización relativamente estable, con el objetivo de que facilitara la tarea de rastrear y analizar la recreación de ese legado simbólico en Estados Unidos. Se estableció contacto con algunos migrantes originarios de Jiménez del Téul, municipio zacatecano, que radican en Texas, Estados Unidos. A través de las redes sociales se tuvo conocimiento de que estos migrantes, particularmente aquellos que formaban parte de un club, recreaban la fiesta patronal de su comunidad de origen pero en la ciudad de Fort Worth, en el mes de noviembre. Se contactó a los dirigentes del club San Andrés, y a partir de ese primer acercamiento también se estableció contacto con la mesa directiva de la Federación de Clubes de Migrantes Zacatecanos, asentado en la ciudad de Fort Worth, para conocer las actividades que realizan los diferentes clubes de migrantes adscritos a dicha Federación a lo largo del año, para determinar si algún otro club pudiera colaborar con la investigación.

Luego de las primeras pláticas informales con algunos miembros de la comunidad, se detectó la presencia de una red de migrantes que, además de la fiesta patronal, recrea una serie de ritos de carácter no sólo personal, sino familiar y colectivo en la ciudad de Fort Worth, por lo que se decidió incluir estas manifestaciones en el estudio y no solamente la recreación de la fiesta patronal como se pensó al inicio de la investigación. Sin embargo, ésta última festividad tiene un lugar aparte en el estudio, debido a la importancia de sus elementos religiosos y económicos, así como a la dimensión política que han adquirido este tipo de celebraciones públicas en el marco de la administración del actual presidente de los Estados Unidos, Donald Trump.

La elección de esta comunidad de migrantes posibilitó que se hiciera trabajo de campo en el lugar de origen, Jiménez del Téul, Zacatecas, para analizar los elementos que conforman lo que en esta investigación se denomina patrimonio inmaterial comunitario, así como para hacer un rastreo histórico de la migración en la localidad y establecer un vínculo entre la movilidad, el asentamiento en un destino común y las prácticas patrimoniales asociadas a la religiosidad popular.

Las prácticas asociadas a la expresión de la fe católica son un marcador identitario del pueblo mexicano, esas manifestaciones forman parte del patrimonio inmaterial colectivo de los pueblos o barrios en las ciudades. Tomar como caso de estudio a una comunidad zacatecana, con una destacada tradición migratoria, permitió analizar las dimensiones que tienen estas prácticas en el establecimiento de comunidades de migrantes mexicanos en Estados Unidos, que son un elemento que ha permitido la cohesión y organización social y política de migrantes con orígenes variados, quienes encuentran en las congregaciones religiosas el primer círculo de apoyo luego de llegar a los lugares de destino.

c) Objetivos.

A partir de los planteamientos iniciales y las preguntas de investigación, se estableció el siguiente objetivo general: analizar el proceso de reproducción y transmisión del patrimonio inmaterial relacionado con la religiosidad en los migrantes zacatecanos católicos asentados en el Metroplex de Texas, donde viven bajo nuevos contextos sociales, económicos,

religiosos y políticos, así como las relaciones que surgen con las prácticas emanadas de la expresión de la fe y de las tradiciones y su relación con las zona habitada por los migrantes.

Por reproducción y transmisión se entiende el proceso por el cual los individuos recrean y comparten el legado simbólico con miembros de su comunidad, en el caso de México, y además con miembros de otros grupos, en el caso de los migrantes en Estados Unidos. La transmisión requiere de medios para realizarse, estos medios son empleados por los migrantes en los procesos de socialización de las creencias y se modifican, reconfiguran y adaptan de acuerdo a las necesidades que los nuevos contextos de la vida diaria les exigen. Los medios pueden ser manifestaciones colectivas o familiares ligadas a la expresión de la religiosidad popular, y son estos medios específicos en los que se centra la atención en esta investigación.

Para ayudar a cumplir con las metas del estudio, se plantearon asimismo una serie de objetivos específicos:

- Observar y analizar los elementos simbólicos presentes en las prácticas asociadas al patrimonio inmaterial.

- Estudiar las relaciones sociopolíticas que se entablan en la dinámica de las conmemoraciones del legado colectivo, es decir, su reproducción y trasnsmisión, y

- Rastrear y documentar el establecimiento de la comunidad de migrantes originarios de Jiménez del Téul en el Metroplex de Texas.

Esta investigación se ubica dentro de los estudios del transnacionalismo donde, por ejemplo, Basch, Glick-Schiller y Szanton (1995) ven en éste un proceso en el que los migrantes y no migrantes construyen y mantienen relaciones políticas, económicas, familiares y sociales que vinculan el lugar de origen con el sitio de establecimiento.

Si se piensa que una destacada parte de la población de los habitantes de Jiménez del Téul se liga de una u otra forma con la práctica de la migración, de lo que además depende una parte importante de su economía, se puede catalogar como una comunidad transnacional, porque la vida de muchas familias transcurre en ambos lados de la frontera, con flujos constantes e intercambios culturales que inciden en las formas de vida e imaginarios colectivos de la comunidad en México y Estados Unidos. Además de las relaciones que mencionan Basch, Glick-Schiller y Szanton (1995), en esta investigación se analizan las prácticas de carácter cívico-religioso, entendidas como un patrimonio inmaterial comunitario, para tratar de explicar su papel dentro de la creación de relaciones entre los originarios de una misma comunidad, así como con originarios de otras latitudes con quienes se vinculan a través una historia, una identidad y prácticas comunes.

d) Hipótesis de trabajo.

Los migrantes, mediante la puesta en práctica de un patrimonio inmaterial asociado a la expresión de la religiosidad católica, establecen relaciones sociopolíticas que les permiten sortear la vida diaria luego del cambio de residencia, bajo condiciones económicas, sociales y políticas diversas que, en el caso de migrantes indocumentados, no los favorecen. Debido a eso, estas prácticas se reconfiguran para adecuarse al nuevo estilo de vida y además se resignifican al reproducirse en un nuevo marco de condiciones diferentes al lugar donde se aprendieron y practicaban.

Desde esa perspectiva, los migrantes, con su herencia simbólica y su práctica en Estados Unidos, entablan un puente que los enlaza con México y configuran una nueva memoria, para ellos y sus descendientes, con antiguos y nuevos elementos, en el nuevo hogar. En este proceso donde se recrea y reviven aspectos de la vida en la comunidad de origen entran en juego relaciones de poder por la administración del capital cultural y religioso, así como dinámicas de apropiación del espacio.

Los migrantes, en su condición de desplazados, se encuentran bajo nuevos marcos de significación. Aprenden a reordenar en conjunto su mundo en relación con los otros y bajo el cobijo de los grupos a los que pertenecen, donde encuentran un lugar de pertenencia y les es posible la conmemoración de una parte de su historia, sus tradiciones y su patrimonio

intangible, que procurarán traspasar a las nuevas generaciones con el propósito de otorgar un sentido de pertenencia. Además, la práctica de este patrimonio inmaterial, expresado en actividades religiosas, les permite recrear procesos culturales, crear comunidades de apoyo y construir espacios seguros.

La hipótesis incluye además que las prácticas religiosas han llegado a un grado de desinstitucionalización que hace posible que las personas se apropien de ellas y las reproduzcan, en un proceso de autogestión de esos bienes simbólicos, que al desapegarse de la jerarquía eclesiástica forman parte de un patrimonio colectivo que se compone además de otras tradiciones de carácter profano y en conjunto moldean la identidad comunitaria. En un contexto de migración la maleabilidad del patrimonio inmaterial se vuelve más visible, porque los migrantes que reproducen sus prácticas simbólicas las deben adaptar, resignificar o modificar con el propósito de satisfacer sus necesidades socioculturales. Por otro lado, al recrearse estas prácticas en contextos de migración, las expresiones propias de este patrimonio, materializadas en una diversidad de manifestaciones que se albergan en la religiosidad popular, se han convertido en tiempos recientes en un posicionamiento político como una forma de ejercer el derecho a la libertad de expresión de la cultura de origen en los lugares de destino.

e) Consideraciones metodológicas.

Para el desarrollo de esta investigación y por las características de lo que se pretende estudiar, se optó por un enfoque constructivista ya que, al tratarse de una comunidad de migrantes que comparten una concepción de su realidad, el constructivismo se presta como la herramienta adecuada, puesto que trata de la edificación social del significado (Crotty, 1998), que es creado a partir de los individuos inmersos en la colectividad.

Según Araya, Alfaro & Andonegui (2007), el constructivismo afirma que los individuos construyen el conocimiento de su realidad, porque ésta no puede ser conocida si no es a través de los mecanismos cognitivos de que disponen los actores, por medio de los cuales también pueden hacer transformaciones de esa realidad. Este enfoque epistémico enuncia entonces que el conocimiento del mundo se construye por la interacción de los sujetos en sus contextos, con la experimentación en situaciones y objetos, a la vez que se

provocan transformaciones, por lo que resulta pertinente para el análisis de fenómenos culturales en contextos de migración.

Ya que el constructivismo señala que el significado no está pre asignado a los objetos o manifestaciones culturales, es decir, que no espera ser descubierto, sino que los seres configuran el sentido y el significado del mundo que habitan, resulta una perspectiva necesaria para estudiar el fenómeno de la transmisión de un legado simbólico entre los migrantes de la misma comunidad, entre primera y segunda generación, así como entre individuos de otros grupos que se involucran en la recreación del patrimonio inmaterial de los migrantes de Jiménez del Téul en Fort Worth. Esto tal vez no resulte evidente para el grupo, sobre todo si se considera que la dinámica de interacción no es la misma que se tenía en los lugares de origen y que ahora sus experiencias cohabitan bajo una diversidad de contextos.

El enfoque constructivista permitiría analizar la conformación de las prácticas colectivas de la religiosidad popular que forman parte del patrimonio inmaterial de esta comunidad, a partir de las experiencias y saberes individuales, así como los cambios que se registran con la nueva contextualización para dibujar líneas entre el origen y destino, entre las generaciones, en las ritualidades o a partir de la situación migratoria, para poder explicar la construcción de los saberes compartidos en el grupo.

El interaccionismo simbólico, apunta Crotty (1998), es una forma que tenemos para mirar el mundo y tener sentido de él, involucra conocimiento e involucra cierto entendimiento de lo que conlleva saber, por lo que esta corriente da una relevancia central a la interacción en la construcción de sentido, lo cual resulta pertinente en un caso como este, en el que se trabaja con migrantes que se reúnen para recrear una parte de sus estilos de vida y expresiones culturales en Estados Unidos. Es por ello que para esta investigación se trabajó desde el nivel epistémico con el constructivismo, bajo la perspectiva teórica del interaccionismo simbólico y con la etnografía como metodología.

En ese sentido y para cumplir con los objetivos de la investigación, se prestó especial atención en las prácticas colectivas asociadas a la religiosidad católica entre los miembros de la comunidad de estudio. En un primer momento, se acudió a la comunidad de Jiménez del

Téul para conocer las características sociorreligiosas de la comunidad de origen de los migrantes y observar algunas de esas manifestaciones, con el objetivo de conocer cuáles son el tipo de elementos que conforman el patrimonio inmaterial de la localidad y explicar la forma en que se configura ese patirmonio, para luego analizar el proceso de transmisión en Estados Unidos.

Para la parte del trabajo en México se realizaron varias visitas a lo largo del año, sobre todo en las temporadas vacacionales, ya que por las obligaciones escolares resultó complicado hacer visitas intersemestrales. En estas visitas se hizo observación participante, se realizaron entrevistas con actores clave como líderes religiosos y feligreses destacados, no sólo católicos sino también de otras denominaciones. Se realizaron además algunos sondeos, sobre todo entre la población joven, a quienes se les aplicó un cuestionario para conocer cómo se percibe el migrante en el imaginario juvenil, dado que es la etapa posterior a los estudios de preparatoria donde se realiza la movilidad internacional. También se tuvieron charlas informales y entrevistas semiestructuradas para recabar la tradición oral que se relaciona con algunas de las expresiones religiosas colectivas más peculiares de la comunidad.

En un segundo momento de la investigación, durante la estancia del trabajo de campo, también se centró la atención en las manifestaciones asociadas a la religiosidad católica que practican los migrantes en sus nuevos hogares. Durante un semestre, de agosto a diciembre de 2018, se convivió con los originarios de Jiménez del Téul que viven en el Metroplex de Texas, especialmente aquellos que habitan en el sur de la ciudad de Fort Worth. Las primeras actividades consistieron en establecer contactos, hacer visitas y pláticas informales. Asimismo, se hicieron recorridos por la zona para detectar los espacios compartidos por la comunidad, aquellos que son referencia en las actividades cotidianas. Esos recorridos y visitas sirvieron para contactar más informantes.

Luego de los primeros acercamientos y charlas informales, se detectaron aquellas familias o migrantes más activos en la comunidad, con ellos, así como con otros migrantes que desearon participar, se realizaron entrevistas semiestructuradas para conocer su proceso migratorio, sus pasatiempos, trabajos en la ciudad y en general su estilo de vida, con énfasis en conocer las actividades que realizan en torno a las prácticas religiosas que como católicos

mexicanos realizan en Estados Unidos. Asimismo, se realizaron entrevistas aleatorias no programadas en fiestas o celebraciones colectivas, sobre todo a jóvenes y niños que pertenecen a grupos de danzas para los santos y vírgenes de devoción de los migrantes. La observación participante también fue importante en esta etapa de la investigación.

La mayoría de las entrevistas que se realizaron en Estados Unidos fueron en los propios hogares de los migrantes, con citas acordadas o bien cuando realizaban una invitación especial para participar en alguna de sus celebraciones familiares como cumpleaños, rosarios, reliquias o velaciones. Otras técnicas que ayudaron en la recopilación de los datos fueron el diario de campo, sobre todo para hacer un registro de los espacios donde habitan y conviven los migrantes, así como la fotografía, para dar soporte a la descripción de la información y los datos con apoyo visual.

En total se realizaron más de 70 entrevistas, entre niños, adultos, jóvenes, migrantes y no migrantes, tanto en México como en Estados Unidos. Como ya se mencionó, las primeras entrevistas se realizaron en la comunidad de origen, Jiménez del Téul, Zacatecas, México, y fueron a líderes o creyentes destacados en la localidad, con el objetivo de conocer más ampliamente la situación sociorreligiosa del lugar, ya que bases de datos como las del Inegi no reflejan la diversidad religiosa de la comunidad y resulta pertinente dejar constancia de la presencia de otras congregaciones en la localidad.

Otro número importante de entrevistas se hicieron durante la estancia de investigación en Texas, a paisanos con situación migratoria variada. Esto es porque la experiencia de participación en actividades colectivas es distinta para aquellos que tienen la posibilidad de regresar y participar en México, que para aquellos que saben que no pueden hacerlo. Asimismo, se entrevistaron jóvenes, hijos de migrantes, porque su experiencia serviría para estudiar los cambios, continuidades o rechazo en las nuevas generaciones, de la expresión de las actividades propias de la religiosidad que profesan sus padres.

Cabe señalar que los nombres y apellidos de los entrevistados fueron cambiados u omitidos en la redacción del documento, con el objetivo de proteger la integridad de las personas, ya que en algunos testimonios se puede inferir, por ejemplo, la identidad y situación migratoria de los entrevistados por los datos que aportaron.

La elección de esta comunidad como caso de estudio resultó viable por las propias características que posee, como la estrecha relación entre el poder político y la iglesia en la localidad, como se verá más adelante, así como por las peculiares expresiones de la religiosidad popular que se celebran a lo largo del año. Además, Jiménez del Téul es, como muchos otros municipios de varios estados con tradición migratoria, una localidad marcada por la movilidad de sus habitantes. Es un ejemplo de una demarcación relegada donde la falta de oportunidades laborales y los índices de marginalidad obligan a sus ciudadanos a desplazarse, sobre todo a Estados Unidos, en búsqueda de empleos. Estos movimientos generan redes de apoyo entre los migrantes y al mismo tiempo crean una dinámica de intercambio económico, político y cultural entre los que se quedan en México y los que se mudan a Estados Unidos.

Se eligió esta localidad no sólo por la tradición migratoria, las peculiares expresiones colectivas que alberga o la marcada relación entre la iglesia y el ayuntamiento, sino por su grado de marginación y lejanía respecto a las capitales económicas y políticas, que han mantenido a su población en condiciones de rezago, y su inclusión en el estudio es un intento de dignificar su presencia y aportaciones a la cultura e historia de la región donde se asienta.

En relación a la migración internacional de sus habitantes, esta comunidad tiene otra característica especial, y es que la mayoría de quienes se mudan a vivir a Estados Unidos, se asientan en la misma zona de la ciudad de Fort Worth, aunque existen paisanos diseminados por todo el Metroplex que se reúnen durante celebraciones de carácter religioso, ya sea familiar o colectivo, este es un fenómeno que facilitó el estudio de la recreación de las prácticas religiosas de esta comunidad de migrantes.

No obstante, debido a que esta investigación es de carácter cualitativo, es necesario señalar que la información que se presenta fue obtenida de una muestra, si bien representativa de la comunidad, también relativamente pequeña. Por eso, los resultados que se presentarán deberán ser observados bajo las dimensiones que corresponden a los testimonios de los migrantes que aceptaron participar en la investigación.

f) Estructura de la tesis.

El presente documento se divide en introducción, seis capítulos, conclusiones, referencias y anexos. En la introducción se presenta el tema de investigación, así como las preguntas que la guiaron, los objetivos y la estrategia metodológica. En el primer capítulo se presentan los referentes teóricos y conceptuales de la investigación. En el segundo capítulo se hace un repaso por el perfil regional de Jiménez del Téul, donde se mencionan las características sociorreligiosas de la comunidad. A través de la identificación de estas características sociorreligiosas, se analiza la importancia que tienen las prácticas asociadas a la religiosidad popular en la configuración de la identidad colectiva, incluso entre personas que no comparten las mismas creencias y se analiza la configuración del patrimonio inmaterial colectivo que poseen los habitantes de la localidad.

En el tercer capítulo se aborda particularmente la fiesta patronal y se estudia el por qué se considera como patrimonio inmaterial a la serie de expresiones relacionadas con el festejo del Santo Patrono del pueblo. En un cuarto capítulo se explica la relación de la vida comunitaria con la migración, en este apartado se expone este fenómeno en el contexto estatal y se recrea el patrón migratorio de la comunidad a partir de testimonios. En el quinto capítulo se analiza la conformación de una comunidad al otro lado de la frontera en relación con la reproducción del patrimonio inmaterial ligado a las prácticas religiosas y, finalmente, en el sexto capítulo se hace un análisis de las permanencias, cambios o resignificaciones en los elementos presentes en la celebración de la fiesta patronal, es decir, del patrimonio inmaterial colectivo asociado a las expresiones de la religiosidad popular del catolicismo mexicano.

I. ENFOQUES TEÓRICOS Y CONCEPTUALES.

El presente capítulo tiene como objetivo abordar los enfoques y los conceptos centrales por los que transita la investigación, con el propósito de analizar el proceso de trasmisión de los elementos (o algunos de los ellos) con los que se configura el patrimonio inmaterial de los migrantes zacatecanos radicados en el Metroplex de Texas, Estados Unidos.

Algunos de los elementos que configuran ese patrimonio inmaterial los recrean inmersos en una mezcla de contextos sociopolíticos y económicos diferentes a aquellos donde se originaron y aprendieron las prácticas de dicho patrimonio. El rol que desempeñan las manifestaciones emanadas del patrimonio inmaterial, asociados a la expresión de la fe católica, es destacado en la configuración de una comunidad de mexicanos en territorio estadounidense, donde se aprecia la apropiación de un espacio y posicionamientos políticos ante el incremento del clima de discriminación y rechazo a los inmigrantes, especialmente los mexicanos, en Estados Unidos.

Esta sección se divide en tres apartados: en el primero se aborda una reflexión en torno al patrimonio, para ofrecer la perspectiva en que se sitúa este estudio y mostrar lo que se entiende como patrimonio inmaterial en la investigación. En este mismo apartado se reflexiona sobre la relación entre el patrimonio, la memoria y la identidad, con el propósito de brindar herramientas teóricas para el análisis del uso del patrimonio en comunidades migrantes y posicionar su práctica en el entramado de relaciones en la vida cotidiana de los migrantes.

El segundo apartado versa sobre el transnacionalismo, como la perspectiva donde se perfila la investigación, donde se ofrecen algunos conceptos claves para el estudio de una comunidad que recrea las prácticas asociadas a la religiosidad en contextos de migración internacional. Finalmente, el tercer apartado ofrece una sucinta discusión sobre la comunidad transnacional, donde se describen conceptos para analizar el surgimiento de un barrio y de una congregación religiosa de migrantes, que servirá para analizar la relación entre el

patrimonio, expresado en las prácticas religiosas, y la creación de relaciones que permiten la configuración y cohesión de la comunidad de migrantes.

1.1. Patrimonio.

Sobre la conceptualización del patrimonio y el uso de ese término, existen diversos enfoques. Por ejemplo, aquellos que tienen una mirada más institucional y que perfila el análisis conforme a los métodos y definiciones planteados desde los grandes organismos internacionales, de los cuales, aquellos manejados por la Unesco que tiene mayor influencia a nivel global, o bien aquellos que lo encuadran conforme a las políticas públicas de los gobiernos en turno, como el caso de México, con programas de escala federal a través de las secretarías de cultura y sus similares.

También están los programas estatales y municipales que delinean líneas de acción y orillan a definir, pensar y manejar el término en correlación con otros proyectos y programas que se suman a la búsqueda de los objetivos de las diferentes administraciones gubernamentales. Algunos ejemplos de estos programas son el Programa de Apoyo a las Culturas Municipales y Comunitarias (PACMyC), convocatorias para premios, estímulos o becas.

Por otro lado, se encuentran asimismo aquellas perspectivas más antropológicas que señalan simplemente que el patrimonio es todo aquello que se produce en los grupos humanos, ya sea tangible o simbólico, y que es digno del aprecio de la comunidad donde se encuentra.

El concepto de patrimonio tuvo distintas acepciones desde que se comenzó a utilizar. En sus orígenes se usaba en el derecho privado para referirse a los bienes y posesiones de los individuos. Posteriormente, el término se extendió para entender como patrimonio la posesión de bienes inmuebles con un valor histórico otorgado por una colectividad, cuyo principio se sustenta en el hecho de la trasmisión (Hartog, 2007).

El análisis de Hartog (2007) pone sobre la mesa dos cuestiones destacadas que importan para el análisis en esta investigación. El primero es el valor que otorga la

colectividad y el segundo es el sustento de esa valoración en la transmisión, es decir, bienes reconocidos por una comunidad como valiosos y que a través de diversos mecanismos se procura su preservación y herencia para generaciones venideras. Aunque el autor menciona que el patrimonio es la posesión de bienes inmuebles, es decir un patrimonio tangible, posteriormente llegaría el reconocimiento de las expresiones que conforman lo que entendemos como patrimonio inmaterial, tema que se aborda más adelante.

Hartog (2007) también advierte algo que se desató con el reconocimiento y la puesta en valor de monumentos y sitios de interés general, porque a partir de esa valoración se forjó una oleada patrimonial que provoca que se piense que casi cualquier cosa puede denominarse como patrimonio, donde tienen cabida lo cultural, natural, lo vivo o lo inmaterial, y es un aspecto que se debe tratar con cuidado, porque uno de los requisitos de entrada para considerar alguna expresión o sitio como patrimonio, es que la comunidad -en su mayoría- donde se encuentra o reproduce, lo aprecie como un bien de la colectividad.

Para el caso de esta investigación, se hace una descripción del proceso de conformación de una parte del patrimonio inmaterial de los migrantes, con base en datos obtenidos en entrevistas y observación participante, que permitieron identificar elementos que la colectividad considera como algo propio, parte de un legado simbólico y que, por tal motivo, valoran y tratan de preservar para las próximas generaciones.

Por otro lado, Lowenthal (1996) explica precisamente que se considera como patrimonio aquel legado compartido por una comunidad, lo que de nueva cuenta pone sobre la mesa la cuestión del valor que se le otorga a cosas o expresiones. Además, el mismo autor menciona que esta herencia compartida tiene una conexión con la identidad y la memoria, porque el proceso de apreciación y valoración de los bienes materiales o simbólicos concierne al grupo en el que se generan.

Para seguir con esta idea, Smith (2006), explica que son los miembros de un grupo quienes legitiman y deciden qué de aquello que forma parte de su historia, de sus conocimientos, de sus expresiones o de sus monumentos será resguardado para futuras generaciones y, por el contrario, aquella parte que se entregará al olvido. Esta idea sirve para pensar los mecanismos que utilizan los grupos humanos para legitimar y heredar aquello que

se valora como un bien común, donde se practica una gestión de los recursos, procedimientos, saberes o actividades que perpetúan, o no, los bienes patrimoniales de determinado grupo.

Parte de esos mecanismos de legitimación del patrimonio pueden ser, según Smith (2006), actos de remembranza, debido a que en relación con el patrimonio esas actividades de conmemoración, es decir, de recordar el pasado a través del patrimonio como herencia colectiva, crea formas que permiten un acople con el presente. En otras palabras, la autora se refiere a la recreación ritual del patrimonio inmaterial en un proceso que se convierte en un acto de comunicación que se activa con la evocación del pasado, donde las raíces de la identidad del grupo tienen su origen y que, gracias a esos actos de remembranza se trasmite y comparte hasta la actualidad, y cuyos elementos que conforman su patrimonio permiten a la vez entablar procesos de identificación entre los miembros actuales de una comunidad.

Las ideas aportadas por Smith (2006) abonan, además de la reflexión teórica, al diseño metodológico para analizar lo que ella denomina como actos de remembranza presentes en la recreación de las fiestas patronales en la comunidad de migrantes zacatecanos asentados en el norte de Texas, Estados Unidos. Como ya señala la autora, el patrimonio puede ser auxiliar en la construcción de identidades, porque su vínculo con la memoria es un elemento constitutivo importante de la formación de identificación colectiva, que además contiene un poder emotivo particular, que también puede ser compartido entre los integrantes del grupo.

Ahora bien, el interés de esta investigación, en la parte que concierne al patrimonio, es analizar el proceso de configuración del patrimonio inmaterial en la comunidad en México, pero también la forma en que se trasmite y reconfigura en la comunidad de destino en Estados Unidos, donde diversos factores sociopolíticos influirán en el proceso, así como el lugar que ocupan las prácticas patrimoniales en el entramado de relaciones que se establecen durante el surgimiento de una comunidad de migrantes.

Al respecto, Byrne (2008) dice que el patrimonio debe concebirse más allá de un punto fijo y más como un elemento de un patrón de lugares asociados a las personas, como algo que evoluciona a la par de la comunidad donde se circunscribe, es decir, ofrece un punto de vista del patrimonio como un proceso sociocultural y no como un objeto sin características más allá de las físicas o palpables, y señala además (Byrne, 2008) que el hombre tiende a

otorgar diversos significados a sus actos y también a ciertos lugares, aquellos con los que tiene una relación estrecha. Estos significados son los que permiten a los migrantes identificarse, en primer término, con las expresiones rituales del patrimonio y, en segundo lugar, como parte de una colectividad en la que se puede sentir apoyado o protegido.

Estas expresiones relacionadas con el patrimonio inmaterial, se refieren a lo que la Unesco (2003) define como patrimonio intangible. Según este organismo, se entiende como patrimonio inmaterial o intangible aquellas prácticas, representaciones, expresiones, conocimiento y habilidades presentes en una cultura, junto con instrumentos, objetos, artefactos y espacios culturales asociados con eso, por ejemplo, sitios de rituales, talleres o la producción de arte.

Desde esta perspectiva, la parte del patrimonio de la comunidad que se estudia para esta investigación forma parte del universo simbólico, del patrimonio inmaterial, debido, entre otras cosas, a que involucra prácticas, representaciones, conocimientos y una serie de ritos compartidos y expresados por los habitantes de la localidad.

Además, el patrimonio inmaterial es: tradicional, aunque no sólo son costumbres heredadas del pasado, sino también los usos rurales y urbanos contemporáneos que hacen de ese legado los diversos grupos culturales; integrador, porque diversos grupos pueden compartir expresiones que resultan similares, en ocasiones hay intercambios que se dan cuando integrantes de un grupo migran y se insertan en otro, llevan y comparten sus usos y conocimientos ancestrales; representativo, porque se genera en las comunidades y el conocimiento de su reproducción y por consecuencia de su trasmisión, se resguarda entre los miembros de la comunidad y son un elemento que los identifica; está basado en la comunidad, porque el patrimonio inmaterial sólo puede serlo si es reconocido como tal por la comunidad donde existe (Unesco, 2003).

En ese sentido, como expone Smith (2003), aquello que se reconoce como patrimonio contiene ya, por el simple hecho de su reconocimiento, elementos simbólicos que la comunidad le confiere, y eso puede ser porque forman parte de su historia, de su tradición oral, de sus actividades sagradas o de su paisaje diario, por citar algunos ejemplos.

1.1.1. Patrimonio comunitario.

Una vez definido lo que es el patrimonio inmaterial, es necesario hacer un acotamiento hacia el patrimonio local, ya que la perspectiva antes presentada tiene una mirada más global, y para esta investigación interesa analizar al patrimonio desde su producción y trasmisión en las comunidades.

Bonfil (2004) explica que los individuos que pertenecen a un grupo toman el legado y el uso total de un determinado patrimonio cultural, "de un conjunto de bienes, unos tangibles y otros intangibles, que abarcan desde un territorio hasta formas de organización social, conocimientos, símbolos, sistemas de expresión y valores que consideran suyos" (Bonfil, 2004, p. 191). Es decir, hay entre los miembros de un grupo cierto grado de identificación con las expresiones colectivas que las vuelven un patrimonio local.

En ese entendido, Arizpe (2006) menciona que el patrimonio surge, en las comunidades, cuando aquellos que lo poseen le dan forma a los lazos que los conectan y les otorgan un sentimiento de pertenencia. Además, menciona la autora, al patrimonio la comunidad le confiere una calidad de representación, tanto a los bienes tangibles como intangibles, que elige valorar. Esos lazos simbólicos se vuelven visibles a través de diversas expresiones significativas, que pueden ser "danzas, cantos, esculturas, obras arquitectónicas, y tantas otras formas creativas. Cabe reconocer, por lo tanto, que el patrimonio se halla en constante redefinición y movimiento" (Arizpe, 2006, p. 254). Con esta última idea, la autora se refiere a la ritualidad y los ciclos en la reproducción del patrimonio, ya que los actos de evocación y remembranza son los que le otorgan la característica de "vivo" al patrimonio inmaterial, por lo cual, son necesarios el recuerdo y la recreación.

Es necesario precisar que, en acuerdo con Arizpe, debido a esa característica de vivo, el patrimonio inmaterial es cambiante: se transforma, se adapta, se reconfigura y vuelve a los orígenes, por las diversas significaciones que se le dan con el paso del tiempo y en relación a los contextos donde se recrea. El patrimonio local o comunitario crea sentimientos de adscripción entre quienes lo comparten y lo expresan, tiene un valor para los miembros del grupo donde "vive", por lo que es generador de comunidad y gracias a la memoria colectiva,

los individuos lo relacionan con ellos mismos y al mismo tiempo les permite identificarse con el resto del grupo.

1.1.2. Patrimonio, memoria e identidad.

La construcción del concepto de patrimonio, según Choay (2007), podría entenderse a partir del desarrollo del concepto monumento, el cual inició como un referente a la memoria, es decir, al pasado común de los grupos humanos que se representaba en edificaciones que evocaban personajes o hechos históricos acaecidos en un punto geográfico y en un lugar particular. Con el tiempo, esos monumentos, por el valor histórico que poseen, se convierten en un bien preciado por la comunidad donde se encuentran, de ese modo pasan a formar parte de un patrimonio compartido.

Como se mencionó anteriormente, en un primer momento se reconoció como patrimonio, desde una perspectiva institucional internacional y eurocéntrica, a la serie de bienes inmuebles cargados de un valor histórico para los pueblos pero, posteriormente, se reconoció también como patrimonio a la serie de expresiones simbólicas que albergan los pueblos y que se recrean gracias a un ejercicio de la memoria colectiva, mediante la cual se evocan recuerdos y se pone en práctica el pasado común, mismo que les permite compartir conocimientos, habilidades, modos de vida, además que los dota de identidad y los integra como grupo.

La relación entre el patrimonio y la memoria se establece por el recuerdo y la recreación. Halbwachs (2004) ve la memoria como un hecho social, presente en cada grupo, que evoca al pasado, pero que no es lo mismo que la historia, lo que significa una de sus principales características y diferencias; el autor distingue entre la memoria histórica y la memoria colectiva, porque la primera es una recolección de hechos y fechas secuenciales con causas y consecuencias entrelazadas, mientras que la segunda es una recomposición del pasado, casi siempre revalorado, reinterpretado o adaptado. La memoria colectiva, desde la propuesta de Halbwachs, son aquellos recuerdos que se comparten en los grupos sociales y que les permiten a los individuos entenderse como parte de una colectividad, es decir, que les otorgan identidad.

Como la memoria es una recomposición del pasado, entonces se hace necesario recurrir a los testimonios. Según Halbwachs (2004), acudimos a los testimonios para fortalecer o invalidar un suceso o un saber, así como para completar los conocimientos que se tienen sobre algo. El testimonio, señala el autor, le da una importancia a la voz personal; también al configurar con base en varios recuerdos, se hace una mayor aproximación a la realidad socialmente construida. Los testimonios, en el contexto de migración, son necesarios para evocar y rememorar aquella herencia simbólica que, aparentemente, se quedó, o se tuvo que dejar, del otro lado de la frontera.

En ese orden de ideas, Halbwachs señala que los recuerdos son comunes al grupo, por eso la memoria colectiva se configura con aquello que se comparte, con los conocimientos, experiencias y saberes que son socializados, de lo contrario se trata de una memoria que atañe a una dimensión meramente personal. Halbwachs dice que el testimonio tiene sentido únicamente en el grupo del que el individuo forma parte y depende de marcos de referencia que evolucionan constantemente, es por eso que la memoria, y por consecuencia el patrimonio inmaterial, al ser una serie de actos de evocación -o sea un ejercicio de la memoria-, cambia, se reconfigura y se resignifica con el paso del tiempo y con los cambios en los marcos de referencia.

Los marcos de referencia son lo que Halbwachs (2004b) denomina marcos sociales de la memoria y guardan una estrecha relación con la memoria colectiva. Ya que los contextos en que se produce y reproduce el patrimonio no sólo cambian con el tiempo, sino que presentan un choque cuando los poseedores mudan de residencia a otro país, es necesario considerar que "reconocer un recuerdo significa situarlo entre unos puntos de referencia" (Halbwachs, 2004b, p. 151), porque los nuevos contextos influirán significativamente en la adaptación y recreación de los recuerdos asociados a la expresión del patrimonio inmaterial.

Estos puntos de referencia que describe Halbwachs, son las conexiones que permiten a un individuo sentir identificación y empatía (o rechazo, aunque el autor no habla de eso) con el grupo o los grupos a los que se pertenece. Los puntos de referencia no son escogidos arbitrariamente, sino que se imponen socialmente y se pueden reconocer a partir de una

conexión temporal o espacial y, dice Halbwachs (2004b), pueden ser comunes a una familia, a una pequeña sociedad o a una nación.

Aunque los marcos sociales de la memoria (Halbwachs, 2004b) son comunes a los integrantes de un mismo grupo, se concuerda con el autor al considerar que un individuo pertenece al mismo tiempo a numerosos grupos diferentes, situación que se complejiza cuando se estudia un grupo de migrantes que radica en un país extranjero. Para ayudar a entender y explicar la interacción entre diversos marcos de referencia, Halbwachs (2004b) explica la noción de permeabilidad, que es un término que el autor utiliza para explicar lo que sucede cuando dos grupos, con marcos sociales diferenciados, se unen. Con la permeabilidad se advierte que se construye una nueva conciencia, es decir, una nueva memoria "cuyo alcance y contenido no son los mismos que antes" (Halbwachs, 2004b, p. 115).

Los grupos sociales, explica Halbwachs (2004), aún en su paso por el tiempo hacia el presente y con los cambios que ello implica, vuelven al pasado, que se conforma por una serie de recuerdos, tradiciones e ideas familiares y grupales que ayudan en la comprensión del presente, con lo que se puede decir que se trata de una relación dialéctica, en la que el grupo vuelve al pasado para poder dar sentido a su presente.

Los ejercicios del recuerdo, de la evocación de la memoria, se materializan mediante la expresión y la participación colectiva en diversas prácticas asociadas al patrimonio, esta es una de las principales características del patrimonio inmaterial. "El performance es una actividad expresiva que requiere participación, realza nuestro disfrute de la experiencia, e invita a responder" (Sims, 2005, p. 128). Es así que el performance permite evocar la memoria, mediante la puesta en escena de una serie de rituales a través del uso del cuerpo, una herramienta de la que no se puede desposeer a los individuos, con lo que el cuerpo y la actuación se convierten en dos de los elementos más importantes en el proceso de reproducción y transmisión del patrimonio inmaterial en comunidades de migrantes.

En ese sentido, Mosterín (1993) señala precisamente que la transmisión es uno de los principales mecanismos a partir de los cuales se preserva el patrimonio inmaterial, y propone tres modos de transmisión del mismo: el primero puede ser vertical, que se realiza de padres a hijos, de una generación a la siguiente; horizontal, que se efectúa entre personas de una misma generación, y oblicuo, que se presenta entre individuos de diferentes generaciones, sin lazos de parentesco y se da por la propia interacción comunitaria. Todos estos modos de transmisión tienen en común el performance, que se puede dar en distintos niveles, a veces más amplios, a veces con menor alcance, que dependerá del tipo de práctica que se realice.

Los procesos de transmisión del patrimonio, particularmente en contextos de migración y con el uso del performance como una de las principales herramientas de su preservación y recreación, resaltan la agencia de quienes participan en las expresiones de la memoria y evidencian la capacidad de gestionar recursos para reproducir aquellas manifestaciones que forman para de la memoria y que configuran el patrimonio simbólico compartido.

En ese sentido, Sewell (1992) explica que, si bien la agencia puede ser individual, es también colectiva, ya que en relación con los actos compartidos en el grupo "implica la capacidad de coordinar las propias acciones con los demás, formar proyectos colectivos, persuadir, coaccionar y controlar los efectos simultáneos de las actividades propias y ajenas" (p. 21).

Ser un agente, explica Salazar (2010), es ser capaz de transformar las relaciones sociales, mediante el uso de los recursos que los individuos poseen. Los recursos, que pueden ser materiales o, como en el caso de la reproducción del patrimonio inmaterial, simbólicos, colocan a quienes los poseen en una situación de poder frente al resto del grupo, dado que se pueden utilizar como medio para obtener beneficios sociales, políticos o económicos. Estos recursos, según Giddens (2006), son "el origen mismo de las capacidades de los agentes para producir resultados intencionales de acción" (p. 204).

La agencia, desde la perspectiva de Giddens (2006), se entiende como la capacidad y voluntad de activar los recursos que los individuos poseen, enfocadas a un propósito:

> Obrar no denota las intenciones que la gente tiene para hacer cosas, sino, en principio, su capacidad de hacer esas cosas (que es aquello por lo cual obrar implica poder) […] Obrar concierne a sucesos de los que un individuo es autor, en el sentido de que el individuo pudo, en cada fase de una secuencia dada de conducta, haber actuado diferentemente (Giddens, 2006, p. 46).

La capacidad de agencia, vinculada con el proceso de reproducción del patrimonio a través de la memoria y el performance, permite analizar y comprender, por un lado, la forma en que los agentes utilizan los recursos durante las prácticas de evocación, y por el otro, la capacidad de ajustar los recursos en situaciones donde el contexto sociopolítico les exige hacer esos reacomodos para poder manifestar y compartir su legado común. La capacidad de agencia, señala Sewell (1992, p. 20), "es inherente a todos los humanos", y en el proceso de transmisión del patrimonio inmaterial, evidencia la posibilidad que tienen los individuos para recrear, modificar, resignificar, innovar, acoplar, ajustar u olvidar las expresiones que les permiten recrear parte de su patrimonio inmaterial.

El patrimonio inmaterial, con el conjunto de elementos que lo componen, así como los medios de transmisión, se expresa mediante ejercicios de evocación de la memoria colectiva, y resulta familiar para quienes lo comparten, es decir, se compone de elementos mediante los cuales los individuos se identifican en un nivel colectivo. En ese sentido, Bartolomé (2008) señala que la identidad -a la que diferencia de la "identificación" y de la "condición", por ser más fuerte-, en el contexto de la migración "supone la asunción de una lealtad fundamental que puede llegar a ser totalizadora, tanto del punto de vista objetivo como subjetivo; en tanto que la identificación o la condición se manifiestan como adscripciones coyunturales que pueden definir la filiación y orientar las conductas pero que tienden a desaparecer junto con la situación que se ha generado" (p. 59).

Desde esta perspectiva, los individuos se pueden encontrar en alguna de las categorías que señala el autor. Los migrantes sienten identificación por su condición de desplazados que

habitan en un país que no es su patria, con aquellos que comparten la misma condición, sin embargo, esas percepciones pueden desaparecer cuando se logra un cambio en la situación, por ejemplo, cuando un migrante indocumentado consigue la residencia o la ciudadanía, o bien cuando regresa a su lugar de origen; mientras que la identidad es una serie de rasgos que acompañan al individuo y que, sin importar las condiciones en que se encuentre, lo harán sentirse siempre miembro de un grupo u originario de algún lado.

Por otro lado, Giménez (2009) propone cinco elementos que conforman el proceso de configuración de la identidad, con los que la explica. Primero: menciona que al hablar de identidad se habla de representación, reconocida y compartida, que tienen los miembros de un grupo; segundo: hay una relación entre la cultura y la identidad, donde la segunda es la parte subjetiva de la primera; tercero: hay una distinción y una relación entre la identidad individual y la identidad colectiva, en el caso de ésta última se constituye por la red de pertenencias sociales; cuarto: la identidad de un individuo se define por esa red de pertenencias sociales, y quinto: la identidad no es un atributo, sino más bien un sistema de relaciones situadas en el sujeto. Para que una identidad pueda existir, continúa Giménez (2009), es necesario que se reconozca desde el exterior, es decir, en relación con la otredad.

A partir de esas clasificaciones, Giménez (2009) propone una definición de identidad:

> El conjunto de repertorios culturales interiorizados (representaciones, valores, símbolos…) y relativamente estables, a través de los cuales los actores sociales (individuales o colectivos) se reconocen entre sí, demarcan simbólicamente sus fronteras y se distinguen de los demás actores en una situación determinada, todo ello en contextos históricamente específicos y socialmente estructurados (Giménez, 2009, p. 280).

Bajo esta propuesta, se puede pensar en la relación de la identidad -que involucra "repertorios culturales interiorizados" (Giménez, 2009)- con el patrimonio inmaterial, que se materializa en un ejercicio de abstracción del imaginario, de la memoria colectiva, en una serie de actividades mediante el performance en las que se ponen en juego los recursos, habilidades y conocimientos que poseen los migrantes en tanto miembros de una comunidad

con quienes comparten numerosos rasgos que los identifican como miembros de un mismo grupo.

Esas abstracciones del patrimonio inmaterial se expresan mediante una serie de ritos, los cuales, según Halbwachs (2004), "consisten en un conjunto de gestos, palabras, objetos litúrgicos, fijados en una forma material" (p. 256), y dentro de la religiosidad, señala el autor, son el elemento más estable, debido a que se reproducen de manera permanente. La perspectiva de Halbwachs funciona para la investigación puesto que se analiza el patrimonio inmaterial relacionado con la expresión de la fe católica.

En ese mismo orden de ideas, Turner (1999) señala que el ritual es "una conducta formal prescrita en ocasiones no dominadas por la rutina tecnológica, y relacionada con la creencia en seres o fuerzas místicas" (p. 21). Si bien los rituales son cíclicos en esencia y se reproducen de formas más o menos iguales, el hecho que resalta Turner es que no tienen una relación con el trabajo cotidiano, donde, si bien se presenta un ciclo de actividades repetitivas, no son rituales en el sentido simbólico porque forman parte del curso de la vida diaria, por eso el autor menciona que la ritualidad se relaciona con la creencia en lo sobrenatural, o para este caso, en la divinidad y lo que de ella provenga.

Turner (1999) localiza en el símbolo las unidades que permiten hacer observables los rituales. Según este autor, los símbolos de los rituales se pueden observar en objetos, actividades, relaciones, acontecimientos o gestos, asimismo, Turner resalta el carácter activo de la ritualidad cuando señala que "el símbolo ritual se convierte en un factor de la acción social" (Turner, 1999, p. 22), es decir, la unidad identificable del ritual, por ejemplo, un objeto o un acontecimiento, es una causa que promueve que se realicen ciertas expresiones.

El enfoque del análisis de la investigación se centra en patrimonio inmaterial y su relación con un tipo particular de memoria, aquella que Halbwachs (2004) denomina como memoria colectiva religiosa. La propuesta del autor es pertinente para este estudio porque, como se explicó, este trabajo se relaciona con el patrimonio inmaterial que surge a partir de las prácticas religiosas. En ese sentido, se usará la propuesta de Halbwachs (2004) para

enmarcar el objeto de estudio dentro de la reproducción del patrimonio inmaterial, y por consiguiente de la reproducción de la memoria a partir de las prácticas asociadas a la religiosidad. El autor asegura que "la historia antigua de los pueblos, tal como es vivida en sus tradiciones, se encuentra totalmente impregnada de ideas religiosas" (Halbwachs, 2004, p. 211).

Para esta investigación se entenderá como patrimonio inmaterial o intangible asociado a las prácticas del catolicismo mexicano, el legado simbólico de un grupo, del cual sus miembros son poseedores en tanto miembros de la colectividad. El catolicismo es relevante para la comunidad porque es la congregación más numerosa, y aquellas prácticas emanadas de la expresión de esta fe, con mayor o menor grado de desinstitucionalización, permean en la conformación de la identidad de sus habitantes, sin importar el credo que profesen. Por ejemplo, a un habitante de la comunidad, fuera de las fronteras políticas de su demarcación, se le puede identificar como miembro de ese grupo por alguna práctica que en el municipio se realiza, una práctica que tiene que ver con tradiciones, costumbres o estilos de vida, y aunque este habitante no la practique, los otros le dan una identificación con base en esas prácticas que conocen que allí se realizan.

La práctica del patrimonio tiene implicaciones no sólo simbólicas, sino políticas y económicas. Por ejemplo, en la celebración de la fiesta patronal en la comunidad, cualquier persona tiene la libertad de aprovechar la concurrencia para hacer negocios. Durante los recorridos en la comunidad se detectaron algunas familias de cristianos evangélicos que, por ejemplo, durante la fiesta patronal abren un restaurante para vender comida a los asistentes. Este negocio temporal les aporta recursos en un ambiente festivo que en teoría se opone a sus preceptos, como es la celebración a un santo católico, sin embargo, se puede decir que el aspecto económico de la festividad es más importante para ellos que el aspecto espiritual, sin embargo, participan de alguna forma en el festejo y así como los católicos pueden obtener gozo espiritual, estos evangélicos obtienen un beneficio económico. En ese sentido, el patrimonio satisface necesidades no sólo simbólicas, sino también económicas y es un elemento dentro de la vida política de la comunidad.

El análisis del patrimonio en esta investigación no versa sobre su conservación, sino sobre el papel que desempeña en la configuración de una identidad colectiva en la comunidad en México y en la conformación de comunidades de migrantes en Estados Unidos, ya que les permite establecer vínculos que les acarrean beneficios sociales que se traducen en apoyos económicos o políticos en un corzo plazo.

En otro orden de ideas, este tipo de patrimonio bien podría denominarse como patrimonio inmaterial religioso, sin embargo, eso puede generar confusión con las actividades simbólicas propias de la liturgia católica, tales como las oraciones, rezos o cantos ligados a la práctica de esta doctrina. De nueva cuenta, en esta investigación no se analiza el patrimonio inmaterial con la perspectiva de la salvaguarda, sino como un bien cultural colectivo, con elementos ligados a la memoria, a la identidad, a la economía o a la política, tanto en el contexto local como en un contexto de migración, donde el reconocimiento de lo propio, así como de su expresión pública, dentro de la globalidad y la movilidad, funciona como un acto de refrendar el derecho a migrar y de expresar la cultura y la identidad de cada individuo.

1.2. Transnacionalismo.

La decisión de migrar no siempre recae en el individuo, sino que muchas veces puede deberse, incluso en otras unidades de análisis como la familia o la comunidad, a una serie de factores que pueden ser económicos, tradicionales, laborales o educativos, por ejemplo, o una mezcla de varios de ellos. Las características migratorias de la comunidad de origen de los migrantes zacatecanos asentados en Texas con la que se trabaja en esta investigación, hacen pertinente que se centre el análisis desde una perspectiva transnacional, en la que varios autores abonan en la materia para el estudio de flujos humanos ligados a demás a diversas esferas de la vida de los migrantes.

Para comenzar, Besserer distingue tres tipos de transnacionalismo y señala que:

> Primero, el adjetivo trans/nacionalismo, se usa para clasificar a personas que cruzan fronteras internacionales. Hacen referencia a los individuos que van y vienen de un país a otro, cruzando fronteras con cierta frecuencia. Otro uso es el que se aplica a personas que forman parte de circuitos migratorios transnacionales sin moverse físicamente, pero imbuidos por flujos de información que mantienen el contacto con los que se quedan y a los que emigran, gracias a la tecnología. Segundo, Trans-nacional, se refiere a la situación política que de aquellas personas que experimentan procesos de formación de un país. La idea en la que se basa este concepto define que los individuos son expulsados de un país durante el proceso de estructuración, ya sea por razones políticas o económicas. Estos individuos transnacionales nunca se sienten del todo parte de los países de los que salen o de los países a los que llegan. Tercero, el período histórico en que los gobiernos se sirven del nacionalismo para consolidar el Estado y la Soberanía no parecen haber afectado en gran medida a Latinoamérica. Antaño los habitantes transnacionales eran fruto del proceso de construcción de los estados nación que nunca les consideraron del todo parte de la patria. De ahí que muchos países hayan cambiado su definición de nación por incluir a los habitantes que, a pesar de proceder o haber nacido en un país, han elegido ser ciudadanos de otro lugar (Besserer, 2005, p. 36).

Además de la propuesta de Besserer, existen diversas teorías sobre la migración que ofrecen una postura sobre la reflexión en torno al tema. La teoría de las redes, por ejemplo, se centra en el estudio de las relaciones entre migrantes que facilitan la movilidad, es decir, cómo se construyen los medios que posteriormente ayudan a que se efectúe la migración, redes que pueden ser a nivel comunitario o familiar.

La observación participante en la comunidad con la que se trabaja permitió identificar que las redes de soporte que posibilitan a un habitante de Jiménez del Téul migrar a Estados Unidos son, en primera instancia, con base en relaciones familiares, aunque, al tratarse de una comunidad pequeña (la cabecera municipal no tiene más de 2 mil habitantes), la mayoría de las personas están emparentadas o al menos se conocen, por lo que existe la facilidad para acceder a redes alternativas a las de la propia familia.

En ese tenor, Zúñiga (1992) habla de una herencia migratoria capitalizable, es decir, la migración se ve como un hecho socialmente instituido en la que hay acumulación y

transferencia de conocimiento y capital social que posibilitan la movilidad de las personas, un recurso usado por varias generaciones de habitantes en sus desplazamientos hacia Estados Unidos. La herencia migratoria capitalizable de la que habla Zúñiga, se inserta dentro de lo que se denomina como campo social, que es el cúmulo de la multiplicidad de relaciones sociales entrelazadas, con las que se configuran las redes de apoyo de los migrantes, en las que se da una serie de intercambios de ideas, información, prácticas, contactos o recursos económicos, y que tiene una organización determinada que lo hace funcional.

El concepto de campo social, desde Bourdieu, pero con la mirada de Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton, es una propuesta que se utiliza en el transnacionalismo para conceptualizar la variedad de relaciones que vinculan a los migrantes con sus lugares de origen y va más allá del evidente vínculo directo. Es decir, permite vislumbrar aquellos anclajes que tiene la comunidad con sus lugares de nacimiento además del punto geográfico.

> A partir de Glick-Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1994), definimos el campo social como un conjunto de múltiples redes entrelazadas de relaciones sociales, a través de las cuales se intercambian de manera desigual, se organizan y se transforman las ideas, las prácticas y los recursos. Los campos sociales son de múltiples dimensiones y engloban interactividades estructuradas de diferentes formas, profundidades y alcances que se diferencian, en la teoría social, por los términos organización, institución y movimiento social. Las fronteras de las naciones no son, necesariamente, contiguas con las fronteras de los campos sociales. Los campos sociales nacionales son aquellos que permanecen dentro de las fronteras de los países, mientras que los campos sociales transnacionales conectan a los actores a través de relaciones directas e indirectas, vía fronteras (Levitt y Glick-Schiller, 2004, p. 67).

En ese sentido, para esta investigación se considera el hecho de que, además de compartir el origen del mismo pueblo natal, los migrantes zacatecanos radicados en Texas comparten otra característica, ya que están dentro de una institución social: la religión católica, desde donde se perfila el análisis sobre el patrimonio que se crea a partir de la práctica de la ritualidad asociada con el catolicismo popular mexicano desde una perspectiva transnacional.

Levitt y Glick-Schiller (2004) señalan la importancia de las redes dentro del campo social, porque son éstas las que conectan a las personas, incluso si alguien tiene poca o nula conexión directa, a través de la frontera, con aquellos que las poseen. Además de eso, puntualizan, el sistema de redes puede tener vínculos fuertes o débiles "que contactan a las personas que tienen relaciones transnacionales con aquellos que no las poseen, pero que reciben influencias indirectas de los flujos de ideas, objetos y remesas colectivas dentro de su campo de relaciones sociales" (p. 67).

Esta dinámica en la que los migrantes crean y modifican relaciones de soporte para el proceso migratorio antes, durante y después de la movilidad, ubica el referente empírico dentro de los estudios del transnacionalismo donde, por ejemplo, Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton (1995) ven en éste un proceso en el que los migrantes y no migrantes construyen y mantienen relaciones políticas, económicas, familiares y sociales que vinculan el lugar de origen con el sitio de establecimiento. Si se piensa que una destacada parte de la población de los habitantes de Jiménez del Téul se liga de una u otra forma con la práctica de la migración, de lo que además depende una parte importante de su economía, se puede catalogar como una comunidad transnacional, aunque no se sitúe cerca de la frontera política.

Además de las relaciones que mencionan antes las autoras, en esta investigación se analizan las prácticas rituales con las que los migrantes mantienen un vínculo, de entrada, con el lugar donde se generaron tales prácticas, su comunidad de origen en México, pero que a la vez les permiten vincularse con su historia, su identidad, su memoria y su herencia simbólica en los lugares de destino, y a través de ese legado histórico entablar relaciones con quienes tienen los mismos referentes simbólicos.

Basch, Glick-Schiller y Blanc-Szanton (1995) proponen, dentro de la perspectiva del transnacionalismo, el término transmigrantes, para referirse a las personas que migraron y cuyas vidas diarias dependen de las interconexiones que establecen entre dos o más países a través de las fronteras, donde además configuran sus identidades públicas en relación a más de un estado nación. Por otro lado, Besserer (1999) menciona que la noción de transmigrante

se refiere que busca trabajo en Estados Unidos, para luego regresar a su comunidad de origen y con ello genera una dinámica de migración de retorno en la que se cruzan a un lado y al otro de la frontera diversos recursos culturales, económicos y sociopolíticos. Sin embargo, la noción de Besserer aplicaría en un sentido estricto sólo a quienes migran y se establecen legalmente, aunque para esta investigación, que aborda la recreación del patrimonio inmaterial, un individuo puede ser entonces un transmigrante, sin importar su situación migratoria, si se vincula con la comunidad de origen y con sus paisanos mediante la participación en prácticas simbólicas.

Esta idea sirve para la investigación porque se vislumbra la combinación de elementos simbólicos de lugar de origen con elementos del lugar de asentamiento en las prácticas relacionadas a la religiosidad popular, es decir, en la praxis de sus costumbres en espacios públicos se configura una identidad que a la vez no pertenece ni a México ni a Estados Unidos, pero que al mismo tiempo les permite sentirse miembros de ambos países. En ese sentido, la conexión que establecen los migrantes, en este caso, es simbólica, porque no requiere precisamente del traslado físico entre ambos países para perpetuar los elementos que permiten una conexión con sus lugares de origen.

En ese mismo orden de ideas, Gupta y Ferguson (2008) exponen que en el proceso transnacional las personas no se arraigan en un solo lugar, sino que por las mismas características de lo que cabe en la denominación de transnacional, se genera una revitalización, reconstrucción o reinvención no sólo de las tradiciones, sino de los reclamos políticos a un territorio e historias de los que se han desplazado.

Si se considera la idea de Gupta y Ferguson (2008) sobre la reinvención de las tradiciones, de entrada podríamos asumir que la recreación del patrimonio inmaterial y de las prácticas rituales de los migrantes podrían ser ya una transformación de la expresión en su origen, por lo que considerar cierta manifestación como original, sobre todo en un contexto de movilidad, colocaría al estudio en una posición purista, por lo que este análisis, si bien considera los cambios que pudieran suscitarse dentro del proceso de trasmisión de la herencia

simbólica, se enfoca más en conocer y analizar cómo se da tal proceso, los actores que intervienen y la forma en que lo hacen.

Los vínculos establecidos por los migrantes son denominados "vínculos transnacionales" (Levitt y Glick-Schiller, 2004), y pueden darse a través de negocios, por los medios de comunicación, por las relaciones políticas o bien por la religión, es la comunicación que mantienen los migrantes con sus comunidades de origen y se desarrollan en ambos lados de la frontera.

Para esta investigación resulta primordial resaltar los vínculos asociados a las prácticas religiosas, porque una comunidad como la congregación religiosa de migrantes en Estados Unidos no se limita a las fronteras políticas o geográficas del pueblo de origen en México, sino que, como señalan Levitt y Glick-Schiller (2004), las redes, las identidades y la producción cultural son un reflejo de las múltiples localidades en las que se mueven los miembros de la comunidad y esta perspectiva permitirá observar y estudiar los cambios o continuidades que se dan en la trasmisión del patrimonio inmaterial, así como las prácticas asociadas a éste.

La recreación de prácticas fuera del lugar de origen genera lo que Basch, Glick-Schiller y Szanton (1995) denominan "formas de pertenecer", con el término se refiere precisamente a las prácticas que visibilizan y modifican una identidad, a través de ellas las personas expresan una adhesión palpable con un grupo determinado. Las formas de pertenecer, explican Basch, Glick-Schiller y Szanton (1995), son acciones y prácticas concretas, materiales y visibles, que permiten señalar claramente la pertenencia. Si bien en esta investigación se procura analizar el proceso de trasmisión del patrimonio inmaterial, cabe recordar que la abstracción de las ideas, cosmovisiones o saberes que configuran el patrimonio intangible se vuelven visibles a través del acto de recreación, de la repetición, de la actividad ritual de la que se valen los humanos para evocar la memoria.

Las formas de pertenecer combinan la praxis con un sentido de pertenencia e identidad que se reafirma con cada acción de conmemoración o evocación. En ese sentido,

Alarcón (1992) afirma que la migración es un proceso social donde se involucran dos (o más) lugares en distintos puntos geográficos, pero "unidos por prácticas compartidas" (p. 10). Las prácticas asociadas a la religiosidad, en este caso, son el vínculo que une a la comunidad de migrantes zacatecanos en Estados Unidos con Jiménez del Téul, su pueblo natal, aunque es necesario señalar que, para compartir las prácticas, situándonos en el lugar de destino, una persona cuyos orígenes familiares estén en México, podría compartir tales prácticas sin incluso conocer el pueblo donde nacieron sus padres o sus abuelos.

Ahora bien, desde las primeras exploraciones con la comunidad de estudio se percibió un elemento importante y por el que se generó la serie de actividades conmemorativas: la nostalgia. Es por eso que se recurre, para este trabajo, a la antropología de las emociones, desde la perspectiva de Le Breton (2013). Por ese término se entienden una red continua de emociones, que desde la antropología son simbólicas y relativas, puesto que dependen del contexto. Las emociones, desde esta perspectiva, simbolizan afectividad, se insertan en un sistema de significados que recrean valores y se pueden manifestar a través de ritos. El ritual, explica Le Breton (2013), orienta la expresión de las emociones, las cuales no sólo son individuales, sino que también se expresan socialmente.

A partir de la propuesta de Le Breton, Hirai (2008; 2013) sugiere el término "consumo de la nostalgia". Hirai utiliza el término en relación a bienes, servicios, productos y mercancías que forman parte de los hábitos de consumo, cultura y tradición de los pueblos y sus naciones, que son objeto de añoranza de los grupos que se asientan en el extranjero, donde son difíciles de obtener.

Hirai explica que esta serie de productos, bienes y servicios se consumen para reproducir hábitos de la vida cotidiana, para recordar y evocar, dado que la nostalgia es una subjetividad que estimula el deseo adquisitivo de los consumidores migrantes. Consumir o recrear representa un acto de identificación y ratificación cultural (Hernández, 2011), es por ello que el acercamiento al objeto de estudio desde el consumo de la nostalgia permite enfocar también el análisis en los objetos de consumo que se presentan en la recreación de la fiesta

patronal, que, además de los objetos materiales que señala Hirai, existen también bienes simbólicos de consumo.

Otro concepto que sirve para el análisis del consumo de bienes simbólicos es el de "objetos culturales", una propuesta de Boruchoff (1999) que funciona para describir, explicar y entender los objetos que forman parte de la cultura, la historia, la memoria y la identidad de este pueblo zacatecano. Según este autor, los objetos culturales son la posesión de las cosas derivadas del otro lado de la frontera, éstas despiertan en los migrantes recuerdos y la imaginación sobre sus familias y sus lugares de origen. Estos objetos tienen una vida colectiva, en tanto que se socializan, es por ello que se retoma el término porque, de entrada, el Santo Patrono de la comunidad, El Santo Niño de Atocha o la Virgen de Guadalupe, son algunos de los objetos culturales de mayor consumo, porque es por estos símbolos religiosos que los migrantes se congregan y en torno a ellos ejecutan una serie de rituales -patrimonio inmaterial- que se ligan a la vida en el pueblo, algo que en el caso de los migrantes es llamado remesas socioculturales, que son bienes simbólicos como la música, narraciones, imágenes, experiencias o discursos, que genera la reconstrucción de la referencia comunitaria y el espacio social (Rivera, 2004). Es un movimiento dialéctico en el que se da esta reconfiguración, es decir, bidireccional, lo que implica cambios en los referentes tanto en las comunidades en México como en las nuevas comunidades en Estados Unidos.

1.3. Comunidad transnacional. Prácticas religiosas y el barrio.

Como se señaló, parte del análisis de esta investigación tiene que ver con la expresión de religiosidad, mediante una serie de actos rituales, vinculada a los procesos migratorios. El situar parte del estudio en las prácticas religiosas hace evidente la inclusión de la comunidad vista como una congregación religiosa. El análisis desde los estudios sociorreligiosos en la investigación es necesario para entender, en primer lugar, el proceso de configuración del patrimonio inmaterial a partir de la ritualidad que nace a partir del catolicismo mexicano, en segundo lugar, para entender la apropiación de un capital simbólico por parte de la comunidad de migrantes y su uso al margen, aparentemente, de la institución de la cual se

tomó, y tercero, para entender la relación de la expresión de la religiosidad popular con la conformación de una comunidad en Estados Unidos.

Para comenzar, Bartolomé (2008) señala que el término de comunidad transnacional se usa para evidenciar la existencia de un tipo de migración cuya característica primordial no radica en la temporalidad o la permanencia, sino que "supone el desarrollo de complejas redes de articulación entre emigrados y sus localidades de origen, dando lugar a una nueva configuración social, y eventualmente cultural e identitaria, protagonizada por personas que viven en ambos lados de una frontera estatal que atraviesan con alguna frecuencia" (Bartolomé, 2008, p. 60).

Sobre la noción de comunidad transnacional, Besserer sostiene que: "dos localidades que pueden estar lejanas en cuanto al número de kilómetros que los separa, pueden ser muy afines por el contacto continuo que impone la intensidad y frecuencia de las relaciones de los miembros de la comunidad, una comunidad dispersa en la geografía, pero (re)unida en sus prácticas" (Besserer, 2004, p. 54).

Bajo esta propuesta, en la investigación se presta especial atención al análisis de las prácticas religiosas, como patrimonio inmaterial, expresadas por los migrantes, entendidas como manifestaciones que los vinculan con sus comunidades de origen, porque, en acuerdo con Besserer (2004), los migrantes forman parte de una misma comunidad no sólo por compartir un espacio geográfico, sino por compartir una serie de prácticas que les permiten mantener contacto con el lugar de origen. Como se explicó antes, algunas prácticas que forman parte de ese patrimonio pueden ser compartidas por miembros de la comunidad sin que profesen la misma fe, gracias al proceso de desinstitucionalización de las expresiones que integran el patrimonio inmaterial comunitario. En ese sentido, los pripios miembros pueden identificar, además de por los lazos familiares o adcripciones religiosas, a aquellos que forman parte de su comunidad gracias a elementos culturales compartidos. El hecho de no hablar la misma lengua, o de no profesar la misma fe, no es un elemento que relegue a las personas de la comunidad, ya que así como existen posturas diferenciadas en el ejercicio de la fe, existen manifetaciones compartidas en la reproducción del patrimonio que se comparte

en el grupo, en ese caso, el grado de integración en la comunidad se da en relación a la participación (o no) en las diversas expresiones del patrimonio inmaterial comunitario.

En la celebración de la ritualidad religiosa que forma parte del patrimonio intangible de los migrantes, se retoman muchos de los elementos presentes en la festividad de México, aquellos que los migrantes no sólo recuerdan más, sino aquellos que les es posible recrear. Sin embargo, todas las actividades en ambas fiestas están ligadas a un elemento alrededor del cual se despliega un movimiento que reúne a los originarios de Jiménez del Téul, tanto en México como en Estados Unidos: los santos y vírgenes que forman parte de sus bienes de salvación, es decir, aquellos recursos espirituales ligados a sus creencias que son utilizados en la práctica de la fe. Estas figuras, desde la perspectiva de Durkheim (2014) son un símbolo que representa a la divinidad y sirve como elemento de identificación de la comunidad. Los santos y las vírgenes son un elemento con el que se identifica la comunidad, aunque no son los únicos.

La expresión de los ritos que forman el patrimonio inmaterial y la memoria colectiva de los mexicanos en Estados Unidos, conjuga una serie de prácticas originadas en las comunidades donde nacieron los migrantes y que, como explican Levitt y Glick-Schiller (2004), refuerzan la identidad, dado que la religión es una práctica colectiva de integración. Estas autoras señalan que en las prácticas de la religiosidad popular se recrean aspectos de la cultura de origen que ayudan a las nuevas generaciones que radican en otro país a dar sentido a su origen, es decir, a sentirse miembros de un grupo.

Por otro lado, como menciona Odgers (2008), las imágenes de los santos son una representación de la identidad del pueblo de origen. Esta autora explica que los santos y las vírgenes son además un elemento "portátil" que permite conectar al migrante con el lugar de origen y con el destino. Los migrantes se conectan con su pueblo de origen a través de distintas formas de representación del santo o virgen de devoción. Estas representaciones pueden ser réplicas de la figura de yeso de la iglesia en el pueblo de origen, o bien una fotografía de la misma figura, pero además puede viajar con los migrantes en forma de tatuajes, escapularios, oraciones o encomiendas.

En ese sentido, Hervieu-Léger (2005) centra a las creencias y a la memoria como elementos centrales de la religiosidad que se expresa en el presente, y no tanto en la institución religiosa. Esta autora entiende las creencias como un cúmulo de convicciones, individuales y colectivas, cuyo propósito es dar sentido y cohesión a las experiencias subjetivas de los sujetos que las poseen y expresan.

Se coincide con Hervieu-Léger (2005) cuando explica que la creencia en una doctrina, en la actualidad, no se condiciona con los objetos o bienes simbólicos de la institución religiosa, ya que su legitimación se encuentra en la tradición, por lo que se efectúa un desanclaje de la institución, que no es total, ya que se mantienen unidos a la iglesia y participan hasta cierto grado en algunas actividades, sin embargo, ya no requieren de la institución al momento de gestionar sus bienes de salvación y realizar expresiones propias de la religiosidad popular. Es por ese desanclaje institucional que los migrantes se pueden apropiar de recursos religiosos, como las imágenes de los santos o vírgenes, y utilizarlos para administrar sus propias prácticas y creencias porque, aunque forman parte de una congregación institucionalizada, muchas prácticas religiosas forman parte de sus particulares modos de expresión de la fe, por ejemplo, rosarios familiares, velaciones, reliquias o danzas para sus santos y vírgenes de devoción.

En este contexto de desinstitucionalización de las prácticas religiosas, surge lo que Suárez (2008) denomina como agente para-eclesiales contemporáneos. El autor define esta figura como "estancias que administran los bienes simbólicos sin adscripción legítima oficial a la institución eclesial -aunque sin quebrar radicalmente con ella- y que reconfiguran de manera semi-autónoma los contenidos, circuitos y formas de la práctica religiosa" (p. 88).

Estos agentes para-eclesiales son laicos que se encargan de gestionar y administrar los bienes y expresiones que, en este caso, forman parte del patrimonio inmaterial colectivo de las comunidades. Este concepto servirá para entender la manera en que algunos miembros del grupo organizan sus propias celebraciones con las figuras religiosas como estandarte, que son algunos de los símbolos con los que se identifican los paisanos. En el caso de México,

los agentes para-eclesiales son figuras ya tradicionales y con una organización más o menos estable, con reconocimiento dentro de la comunidad como autoridades en las celebraciones, sin embargo, en el caso de los migrantes en Estados Unidos, estas son figuras emergentes que aún buscan legitimar su presencia entre la comunidad, por lo que los conflictos por el uso de los bienes de salvación son más evidentes.

La tradición, señala Hervieu-Léger (2005), es aquella que otorga al pasado una autoridad trascendente a través del conjunto de representaciones, imágenes, saberes teóricos y prácticos, comportamientos o actitudes. Estos elementos, una vez que son separados y consumidos al margen de la institución religiosa donde se originaron, pasan a formar parte de un patrimonio colectivo, que ya no se circunscribe a la iglesia como institución, sino que están socializadas y se encuentran en los bordes de las prácticas religiosas y las prácticas seculares.

La desinstitucionalización que se realizan en algunas celebraciones, se origina con la movilidad de los migrantes, quienes en un proceso simbólico se apropian y sacan de su contexto sagrado –entiéndase la parroquia, la institución religiosa–, una serie de elementos y prácticas que, una vez extraídos del lugar de su producción inicial, pierden su carácter institucional, acción que se reafirma cuando se les reproduce en espacios no consagrados o seculares y adquieren otras funciones, como las económicas o políticas.

Las prácticas de los migrantes surgen de la institución católica, pero no siempre requieren de ella para celebrar ciertos ritos. Levitt (2007) también hace una diferenciación entre las expresiones que realizan los migrantes, las distingue entre actos religiosos y actos culturales. Dentro de la segunda distinción pueden caber aquellos de origen religioso que a raíz de la movilidad se han desplazado a otros espacios y su recreación se entiende en relación a una tradición, y no por el vínculo con la iglesia de la comunidad de origen.

Al respecto, Roy (2013) explica que el proceso de migración inicialmente refuerza el marcador religioso más que los marcadores culturales como el lenguaje o algunas costumbres, un fenómeno que se modifica con la segunda generación. En ese sentido, la idea

de Roy explica por qué los migrantes de Jiménez del Téul buscan una congregación religiosa, como una de las primeras acciones cuando llegan al lugar de destino, y se privilegia la práctica religiosa sobre la cultural en un primer momento. El autor también menciona que el reavivamiento religioso se debe a varios factores, no sólo a la religión misma, sino a la propia migración. Esta idea explica por qué muchos migrantes que colaboraron en la investigación están en una etapa de reforzamiento espiritual, debido a acciones emprendidas en sus parroquias que consisten en la evangelización de los más jóvenes con clases diseñadas para la segunda generación de migrantes, y con una re enseñanza de la liturgia entre los adultos. Estas acciones, además de integrar a los migrantes en la parroquia, son un mecanismo de legitimación de la institución, quien intenta ganar presencia entre la comunidad de migrantes católicos en la zona.

Para continuar con esa idea, Roy (2013) explica que la expresión de la religiosidad, es decir la adscripción a una fe, es parte de una identidad comunitaria, sin embargo, es preciso aclarar que no es el único elemento, pero sí uno muy destacado. En muchas ocasiones, explica el autor, el marcador cultural y el marcador religioso coinciden, e incluso si las sociedades fueran secularizadas, ellas todavía llevan la impresión cultural de la religión fundante, que es en el caso de este grupo de migrantes, el catolicismo.

Para entender cómo un no católico se puede identificar con elementos ajenos a su doctrina, Roy (2013) expone que, aunque el marcador religioso puede ser un marcador de identidad, no tiene por qué estar atado a una práctica religiosa. En otras palabras, para que se comparta un patrimonio inmaterial que surge de prácticas del catolicismo, no es necesario que aquella persona que participa o sea poseedor, comparta asimismo la religión de donde emana el patrimonio. En ese caso, un testigo de Jehová o un cristiano evangélico, además de sentirse identificados con algunas expresiones, pueden tener cierto grado de participación en algunas de ellas, sin que eso signifique que comparten las mismas creencias religiosas.

En ese tenor, Hervieu-Léger (2005) apunta que las creencias ya no están monopolizadas por un solo generador de sentido, en este caso la iglesia católica, y que las sociedades en la modernidad tienen la posibilidad de contar con múltiples fuentes de sentido,

lo que deriva en una crisis institucional. Visto de esa manera, se podría decir que los migrantes están en un proceso de desinstitucionalización religiosa, puesto que viven al margen de su parroquia natal o de origen, y a la vez en un proceso de reinstitucionalización religiosa, no sólo porque sus prácticas colectivas están sujetas a una nueva organización que administra los bienes simbólicos, sino también porque se adhieren a una nueva parroquia en sus hogares de destino. En este doble proceso se vinculan a la iglesia en el pueblo a través de la tradición, con la remembranza y práctica de su patrimonio, y por otro lado se retoma la fe católica en la ciudad receptora, al congregarse en una parroquia. Entonces, se colocan las prácticas tradicionales, como parte de su patrimonio inmaterial, por un lado, y la práctica de la fe religiosa, por otro.

La posibilidad de que algunas prácticas religiosas puedan trasladarse, porque no están circunscritas al territorio, permite que los migrantes lleven consigo aquellos referentes que los hacen sentirse parte de una comunidad, de un lugar y que, al reconocer esos referentes en otros destinos, le permita entablar relaciones con aquellos que se identifican con las mismas referencias. Como señala Levitt (2007), "se lleva el credo para continuar con los lazos de la memoria, conectada el pasado, a un presente y a un futuro" (p. 13). De este modo, las creencias religiosas practicadas por los migrantes en Texas constituyen un vínculo con el país de origen y tienen la posibilidad de ser, o no, un elemento empático con el país de destino.

Según Levitt (2007), la separación de las prácticas religiosas de un territorio permite que los migrantes reproduzcan su religiosidad y, al encontrar en esas manifestaciones elementos compartidos, se reagrupen en espacios donde reconstruyen o refuerzan su sentido de identidad y pertenencia. En este entendido, la relación con el territorio ya no sería tan relevante, dado que la identidad ahora se define en razón de la adscripción religiosa y ya no se necesita de un origen compartido para identificarse.

Si bien la migración significa una separación geográfica, las prácticas compartidas, como las expresiones del credo, permiten mantener y construir relaciones políticas, familiares, económicas, sociales y religiosas que enlazan al país de origen con los lugares de establecimiento (Alarcón, 1992; Glick-Schiller, Basch y Szanton, 1995). A su vez las

prácticas colectivas crean nuevos anclajes, es decir, se pueden apreciar como prácticas multisituadas, donde la recreación de la ritualidad y el uso del espacio promueven un vínculo simbólico, ya que los lugares elegidos para el festejo, en la condición del uso que se les da, se convierten en las calles del pueblo de origen, que son los sitios donde se celebran las fiestas patronales en la comunidad.

Además de las relaciones familiares, las prácticas religiosas entre los migrantes mexicanos, particularmente los católicos, permiten el surgimiento de barrios, ya que a través de ellas se generan lazos de compadrazgo que servirán de apoyo entre la comunidad, sobre todo al inicio de su vida en Estados Unidos, donde el primer favor es el proporcionar vivienda.

Al respecto Davis, Hernández y Lampe (2006), mencionan que un vecindario, que está compuesto primordial o mayormente por un grupo étnico, constituye lo que se denomina como "enclave", mientras uno que es enteramente compuesto por un solo grupo étnico es usualmente llamado un "ghetto", es decir, zonas de las ciudades donde se agrupan sectores desfavorecidos de la población. Estos dos términos, "enclave" y "ghetto", son comúnmente referidos como un barrio si los residentes son hispanos.

Los barrios pueden ser tanto funcionales como disfuncionales para sus residentes. Positivamente, tienen un pequeño pueblo, una cualidad de comunidad que provee un ambiente más personal y amigable (Davis, Hernández y Lampe, 2006), sobre todo en el caso de los migrantes mexicanos. En ese sentido, los migrantes más recientes que llegan a su destino hacen uso del barrio para reducir el choque cultural relacionado con la migración internacional, ya que estos espacios facilitan la aculturación. Por el otro lado, negativamente, los barrios limitan las oportunidades para sus residentes al confinarlos y alejarlos de áreas donde hay mejores trabajos, educación o cuidado de la salud (Davis, Hernández y Lampe, 2006).

Respecto a la conceptualización de los espacios habitados por migrantes mexicanos, Herzog (2004) menciona que dos ideas han sido tradicionalmente usadas para explicar el

paisaje del barrio en las comunidades hispanas en los Estados Unidos: (a) el paradigma de *barrioization* y (b) el paradigma de *barriology*. El primero busca explicar la formación de barrios como una experiencia de la población latina menos favorecida replanteando un territorio que es entonces abrumado por la pobreza, el crimen, el mal uso de la tierra, entre otros. El segundo paradigma describe el proceso por el cual los latinos comienzan a reafirmar el control sobre sus vecindarios a través de la adquisición de poder político, mejora en el proceso de planeación urbana, así como el uso del arte y el muralismo para crear identidad.

El término *barriology* se liga con un proceso de reterritorialización, ya que comienza con la creación de actividades simbólicas -desfiles, días festivos y eventos culturales- que se celebran ritualmente no solo en la cultura mexicana, sino también en la comunidad mexicoamericana. Entonces *barriology* representa una especie de decisión colectiva para encontrar formas de mexicanizar espacios regulares que se convirtieron en el hogar de la población mexicana (Herzog, 2004).

El proceso de mexicanización de los espacios es lo que Haverluck (2004) denomina como hispanización, el cual describe como el proceso por el cual un lugar o una persona absorbe características de la sociedad y cultura hispanas. La hispanización de un lugar se ilustra por, pero no se limita a, restaurantes mexicanos, tortillerías, panaderías, taquerías, iglesias, periódicos, televisión y estaciones de radio en español; también tiendas de ropa especiales, tiendas de música y clubes nocturnos. Una persona no hispana puede también absorber características hispanas, que incluyen, pero no se limitan a, el lenguaje español, comida, vestimenta, música, decoración; y la participación en festividades de carácter hispano (Haverluck, 2004).

La hispanización se presenta entonces como lo opuesto a la asimilación, ésta es el proceso por el cual una minoría cultural absorbe características de una sociedad y cultura dominantes. En los Estados Unidos, los anglosajones han sido la cultura dominante, e históricamente, los inmigrantes son asimilados tradicionalmente ya para la tercera generación, según apunta Haverluck (2004). Sin embargo, en ocasiones las minorías resisten la asimilación mediante la apropiación y marcación de un espacio que solía ser de los

dominantes y también aportando a la cultura de los lugares de acogida, como se verá en este documento más adelante.

Con estos procesos sociales surge lo que Moctezuma (2002) llama comunidad filial, a las cuales se refiere como "las estructuras de organización más simples y cuentan con la peculiaridad de reproducir culturalmente la comunidad de origen, así como sus redes sociales" (p. 150). A su vez, las comunidades filiales posibilitan la organización de los migrantes en asociaciones cada vez más organizadas, como las federaciones o los clubes, que desarrollan funciones con la comunidad transnacional, es decir, en ambos lados de la frontera. Esta organización, particularmente entre los migrantes de origen zacatecano, le da la característica de "migrante colectivo" (Moctezuma, 2002), que es un tipo de migrante que, a nivel colectivo, posee un mayor capital social, económico y político.

La religión católica es un elemento sociocultural destacado entre la población mexicana y la práctica de sus ritos funciona como un sistema de engranaje mediante el cual los migrantes construyen comunidades filiales y se establecen en nuevos barrios gracias a las prácticas que reproducen y que les permiten recrear, hasta cierto grado, la vida en México, con lo que generan alianzas, compadrazgos, se facilita el apoyo entre familias o vecinos y se amortigua el choque cultural, es por eso que es importante incluir también un análisis desde la constitución del barrio.

En relación a la utilización del espacio en los barrios, Gupta y Ferguson (2008) apuntan que las prácticas culturales son algo que no está anclado a un espacio o un territorio, es decir, que no se encuentran situadas como si estuvieran contenidas en ciertos lugares. Los migrantes hacen uso de la memoria de sus lugares de origen para construir imaginativamente el nuevo espacio que habitan, lo que se consigue con los ejercicios del recuerdo y la práctica de la ritualidad que forma parte de su patrimonio inmaterial.

En los lugares de destino se localizan muchos espacios donde los migrantes hacen representaciones simbólicas de sus lugares de origen, tal como explica Appadurai (2001), el espacio es un proceso en el que un grupo social inserta símbolos, es entonces un espacio

ritual resignificado. En ese sentido, el autor dice que, en los lugares de destino, el territorio es como un lugar con el que se llega a familiarizar, es un espacio apropiado y significante al que se mezclan elementos de ambos lugares, el de origen y el de destino.

En este apartado se mostraron los principales referentes teóricos para entender la posición desde que se realiza el estudio y que se irán retomando en los diferentes apartados del documento. De ese modo, las primeras referencias corresponden a la primera parte de la investigación, en la que se describe el perfil sociorreligioso de la comunidad en México, que es el contexto en el que se originan y aprenden las prácticas o expresiones del catolicismo popular y el proceso de conformación del patrimonio inmaterial ligado a las creencias de esa doctrina. En una segunda parte se aborda la comunidad desde un enfoque transnacional para analizar las prácticas religiosas/patrimonio inmaterial en un contexto de movilidad internacional, y finalmente se establece la relación entre la migración, la expresión de la religiosidad popular y el surgimiento de barrios con los últimos referentes.

II. PERFIL REGIONAL DE JIMÉNEZ DEL TÉUL.

En este apartado se presenta un análisis el contexto socioeconómico y religioso de Jiménez del Téul, con el propósito de tener un marco de referencia sobre las prácticas de credo de la comunidad con la que se trabaja. A continuación, se presentan datos sobre las actividades económicas del municipio, así como aquellas ligadas a la expresión de la fe, particularmente las que están adscritas a la iglesia católica, con el objetivo de ubicar el análisis de un patrimonio comunitario que se forja en las prácticas rituales de los feligreses católicos, pero que es propiedad, en tanto patrimonio inmaterial, de toda la comunidad, sin importar la adscripción religiosa.

2.1. Características socioeconómicas de la población.

Jiménez del Téul es un municipio que se localiza al oeste del estado de Zacatecas, colinda al este con Sombrerete, al norte con Chalchihuites, al sur con Valparaíso, estos tres también municipios zacatecanos; el oeste y suroeste colinda con Súchil y Mezquital, ambas municipalidades de Durango (Sedesol, 2013). Para llegar a la cabecera municipal, desde la capital del Estado, se hace un recorrido de más de tres horas por carretera, a través de un aproximado de 300 kilómetros que atraviesan los municipios de Morelos, Calera, Fresnillo, Sain Alto, Sombrerete y finalmente Chalchihuites, lo que coloca a ésta como una de las localidades más apartadas respecto a la capital política.

Según el último censo (Inegi, 2010), la población total de Jiménez del Téul es de 4, 584 habitantes que se distribuyen principalmente en seis comunidades: Atotonilco, Carretas, Potrero de Abajo, Sauces de Abajo, Sauces de Arriba y Jiménez del Téul -o San Andrés del Téul-, y es ésta última donde se concentra la mayor parte de la población, que alberga a un total de 1, 662 personas.

En los indicadores económicos de Sedesol (2013) se explica que la distribución de la población ocupada en alguna actividad económica, el 38.42% del total, se dedica principalmente al sector primario, sobre todo a la agricultura y la ganadería, seguido del

sector secundario, en el que sobresalen aquellos que se emplean en la construcción, por otro lado, están también los pequeños comerciantes que forman parte del sector terciario, así como trabajadores de la educación y el gobierno.

Figura 1. Jiménez del Téul.

Mapa de la ubicación del municipio (resaltado) en el Estado de Zacatecas. Fuente: https://sanandresdelteul.webnode.mx/monografia/

Como se puede apreciar, el total de la población económicamente activa en el municipio es menor a la mitad, incluso si se toma en cuenta que para esos datos se consideraron personas mayores de 12 años que trabajan temporal o permanentemente (Sedesol, 2013). Aquellos que poseen tierras de cultivo o cabezas de ganado, así como los empleados de gobierno, dueños de pequeños negocios y trabajadores de la educación, son quienes tienen un ingreso fijo, mientras que el resto de la población en edad laboral depende de los empleos temporales o bien de las remesas.

El Consejo Nacional de Evaluación de la Política de Desarrollo Social (Coneval) coloca a Jiménez del Téul como el municipio zacatecano más marginado, donde la mayor parte de la población se encuentra en la pobreza o pobreza extrema, definidas éstas en relación a la situación en que se encuentra una persona cuando presenta al menos una carencia social (pobreza) o tres o más carencias sociales (pobreza extrema) y no tiene un ingreso

suficiente para satisfacer sus necesidades o para adquirir una canasta alimentaria (Coneval, 2016).

Los indicadores usados por el Coneval para medir las carencias sociales incluyen, entre otros, carencia por rezago educativo, carencia por acceso a los servicios de salud, carencia por acceso a la seguridad social, carencia por calidad y espacios de la vivienda, carencia por servicios básicos en la vivienda o carencia por acceso a la alimentación. En este municipio el número promedio de carencias para la población en situación de pobreza en el 2010 fue de 2.9, mientras que el numero promedio de carencias para la población en situación de pobreza extrema en el mismo año fue de 4 (Coneval, 2016).

Ante tal panorama, Jiménez del Téul se encuentra dentro del grupo de 1, 080, denominado así el conjunto de municipios de las Zonas de Atención Prioritaria (ZAP), de los cuales 849 son de marginación alta o muy alta, donde 211 de ellos tienen un 25% o más de la población en pobreza extrema. Este municipio zacatecano ocupa el primer lugar en el contexto estatal en grado de marginación, pues el porcentaje de población en pobreza extrema es de 35.96% (Sedesol, 2013), por lo que la mayoría de las comunidades se encuentran en la categoría de localidades con grado de marginación alto y muy alto.

Las causas de esos elevados índices de marginación son principalmente la falta de fuentes de empleo fijo, porque, como muestran esos datos, en la demarcación no se encuentran fábricas, maquilas o industria en las que pudiera emplearse la población. Por otro lado, el tipo de comercio que más presencia tiene son los pequeños abarrotes o misceláneas, porque por la dimensión de la población resulta poco rentable invertir en algún otro tipo de comercio, según mostró un sondeo realizado en campo entre algunos comerciantes y consumidores, quienes se trasladan a municipios vecinos de Durango para surtir sus pequeños negocios de abarrotes o la despensa familiar en el caso de los consumidores. Sin embargo, es posible encontrar dos ferreterías, una zapatería, cinco tiendas de ropa, dos negocios de materiales para construcción, una florería, un restaurante, dos taquerías que abren los fines de semana, tres papelerías, cuatro estéticas y dos establecimientos que ofrecen renta de habitaciones.

En cuanto a educación, en la cabecera municipal existen planteles de enseñanza básica: un jardín de niños, una escuela primaria con turnos matutino y vespertino, una escuela secundaria, una escuela de educación especial y una preparatoria. Los jóvenes que optan por continuar con sus estudios profesionales tienen que cambiar su residencia, al menos durante el tiempo que dura su carrera, y las ciudades elegidas generalmente son Zacatecas, Fresnillo y Durango, aunque también suelen trasladarse a municipios más cercanos como Sombrerete (Zacatecas) o Vicente Guerrero (Durango).

Como se pudo constatar en campo con observación y algunas entrevistas con educadores y egresados de carreras profesionales en la comunidad, la movilidad en jóvenes presenta cambios desde hace aproximadamente 10 años. Hasta mediados de la primera década de los 2000 era poco probable que un egresado de la preparatoria continuara sus estudios profesionales, ya sea por falta de recursos económicos o porque sus familiares en Estados Unidos ya tenían las cosas arregladas para que el joven se mudara con ellos. El cambio se dio porque los primeros migrantes ahora apoyan económicamente a sus familiares en México para realizar sus estudios profesionales, por lo que la movilidad o se retrasa o se descontinúa. Sin embargo, la magnitud de ese comportamiento no es tan significativa como para que se aprecien grandes cambios en la tradición migratoria de la comunidad.

2.2. Características sociorreligiosas de la comunidad.

Zacatecas es un estado donde se profesa mayormente el catolicismo. Según datos del Inegi (2010), el 94% de la población pertenece a esta iglesia. En el caso de Jiménez del Téul la situación no es distinta, también en la cabecera municipal y sus comunidades más importantes la mayoría de los habitantes se reconocen como católicos. La parroquia de San Andrés, localizada en la cabecera municipal, es la encargada de ofrecer los servicios religiosos para los católicos en las distintas capillas que componen la comunidad parroquial, mismas que comprenden localidades tanto de Jiménez del Téul como de Chalchihuites.

Esta parroquia pertenece a la Diócesis de Durango, por lo que su agrupación es distinta a la división política del territorio. Según comentó en entrevista el sacerdote de la parroquia y basado en los datos de la notaría parroquial (C. Esparza, comunicación personal, 20 de diciembre de 2017), los miembros de la comunidad eclesiástica que atiende son aproximadamente 4,500 feligreses, cifra similar a la población total del municipio (Inegi, 2010), aunque la parroquia se compone también por algunas comunidades del vecino municipio de Chalchihuites[1], mientras que hay comunidades de Jiménez del Téul que no pertenecen a la Parroquia de San Andrés.

Con las cifras ofrecidas por el sacerdote se puede corroborar que, al igual que sucede a escala estatal, la mayoría de los habitantes de Jiménez del Téul están adheridos al catolicismo, sin embargo, existen también grupos de evangélicos y testigos de Jehová que surgieron a finales del siglo pasado y comienzos de éste. A continuación, se describen los orígenes de estos grupos religiosos minoritarios en la comunidad y su relación con el resto de la población, ya que no existen datos sobre ellos en el último censo realizado por el Inegi.

Hay en Jiménez del Téul un grupo religioso que pertenece a la iglesia evangélica, su congregación se llama "Príncipe de paz". Según cuenta en entrevista una de los miembros de esta iglesia (A. Robles, comunicación personal, 2 de enero de 2018), los asistentes en la cabecera municipal son aproximadamente 40 personas, entre niños, jóvenes y adultos, sin embargo, el número aumenta cuando los visitan feligreses de otras comunidades como Atotonilco, Sauces, El Potrero o San Cipriano (El Pujo), pertenecientes a Jiménez del Téul, o de San José, que pertenece a Chalchihuites, así como El Refugio de los Pozos, que es parte de Sombrerete.

La historia de esta congregación se liga con la migración. El iniciador del grupo se llama Saúl Flores y es un migrante que regresó a la comunidad hace aproximadamente 13

[1] Las comunidades de otro municipio que pertenecen a la parroquia son El Durazno, San Juan, La Soledad del Sur, La Purísima, Ojo de Agua, El Manto, Quebradilla, La Magdalena, La Laguna de las Tortugas, Chupaderos y La Florida.

años, en el 2006. El señor Saúl Flores vivía en California, Estados Unidos, cuando se convirtió del catolicismo a la iglesia evangélica. A su regreso a Jiménez del Téul comenzó a realizar el culto propio de su nueva creencia junto con su esposa y la hija de ésta, aunque cuando ellas se unieron todavía no se convertían a la iglesia evangélica, eso pasaría años más tarde.

Posterior a la llegada de Saúl Flores a Jiménez del Téul, arribó también el hermano Mónico González, quien nació y creció en esta comunidad hasta que se mudó a la ciudad de Puebla para trabajar, en aquel lugar realizó el proceso de conversión del catolicismo a la iglesia evangélica. Después de unos años, el hermano Mónico cambió su residencia de Puebla al municipio de Vicente Guerrero, Durango, que se encuentra a menos de hora y media de distancia de Jiménez del Téul. Una vez instalado en esa localidad realizaba visitas periódicas a sus familiares en Jiménez del Téul. En esas vueltas de regreso solía invitar al hermano Eleuterio Miranda, el pastor de su congregación, para que conociera el pueblo y realizaban recorridos con fines de evangelización, tanto en la cabecera municipal como en las comunidades más cercanas.

Por las actividades religiosas que realizaban el hermano Mónico y el hermano Eleuterio, coincidieron con el hermano Saúl, y luego los tres se reunieron con el hermano Arturo Téllez Téllez, quien también había regresado de Ciudad Juárez, Chihuahua, lugar donde vivió por algunos años y donde realizó su conversión a la iglesia evangélica. Fueron estas personas, Saúl, Mónico, Eleuterio y Arturo, quienes comenzaron a organizar y acondicionar un espacio para el culto de su reciente congregación religiosa. Actualmente este grupo evangélico se reúne en un domicilio particular ubicado en la calle Morelos, a una cuadra del Palacio Municipal, que es el hogar del pastor de la iglesia, el hermano Arturo Téllez Téllez, para celebrar cada domingo el culto a partir de las 11 de la mañana.

Figura 2. Iglesia de Jesucristo “Príncipe de paz”.

La casa de la derecha, con tres ventanas, es la sede de la iglesia evangélica en la comunidad, se ubica en la calle Morelos. Fuente: producción personal.

Esta congregación no tiene actividades marcadas en el ciclo anual, sin embargo, realizan reuniones en ocasiones especiales, como cuando los visita algún pastor de otra iglesia. Según información obtenida en entrevistas con miembros de esta congregación, también hacen campañas de evangelización el último sábado de cada mes que consisten en hacer visitas a otras comunidades y en ellas participan los líderes o voluntarios de la congregación. La mayoría de los miembros son católicos conversos, a excepción de los más pequeños que nacieron en una familia evangélica ya formada.

Paralelo a la iglesia “Príncipe de Paz” existe otro pequeño grupo que se reúne en la comunidad de Sauces de Arriba. Ellos iniciaron su propio culto debido a que dos de sus miembros presentaron dificultades para trasladarse a la cabecera municipal. Se trata de una señora de 98 años y su hija, quienes además tienen enfermedades que les problematizan

acudir al culto en Jiménez del Téul, por lo que uno de los miembros de la iglesia, el hermano Miguel Hernández, decidió realizar las reuniones en su domicilio.

A los cultos ofrecidos por estos dos grupos evangélicos acuden creyentes de comunidades de Chalchihuites, lo que refuerza el sentido de pertenencia a su iglesia y ofrece un soporte moral por el hecho de pertenecer a una comunidad donde la mayoría de los vecinos practican otra fe religiosa, situación que no genera enfrentamientos graves a causa de la expresión y prácticas de creencias distintas, porque además, todos los miembros de estos grupos evangélicos tienen además de vecinos y amigos, también familiares católicos, con quienes conservan las relaciones de compadrazgo surgidas en la ritualidad del catolicismo.

Otro grupo no católico en la comunidad son los Testigos de Jehová. La historia de este grupo, al igual que la de los evangélicos en Jiménez del Téul, también está ligada a la movilidad. Este grupo comenzó a congregarse en 1996, los iniciadores fueron los hermanos Francisco y Héctor Gurrola, con sus familias y otros dos matrimonios. Ellos se convirtieron en Testigos de Jehová en Estados Unidos cuando migraron por cuestiones laborales. Después de unos años en el norte decidieron regresar a su comunidad con el propósito de difundir el mensaje de su nueva creencia (V. González, comunicación personal, 19 de abril de 2019).

En entrevista, uno de los miembros de la congregación comentó que al principio la evangelización resultó difícil para esos primeros hermanos, “no era muy aceptado en el pueblo hace un par de décadas, entonces había mucha oposición por parte del pueblo” (V. González, comunicación personal, 19 de abril de 2019). Sin embargo, reconoce que actualmente sus actividades de evangelización se llevan a cabo sin que haya mucha oposición por parte de los vecinos del lugar y menciona que se pueden congregar y difundir el mensaje de sus creencias con mayor libertad.

Figura 3. Templo de los Testigos de Jehová.

El inmueble es una casa-habitación que tiene una parte acondicionada para las celebraciones religiosas de esta congregación. Fuente: producción personal.

Esta congregación tiene reuniones dos veces por semana y asambleas tres veces al año. Una vez al año celebran una reunión especial en la que conmemoran la muerte de Cristo y coincide con la celebración de la Semana Santa católica. El resto del año se hacen predicaciones diariamente, hay varias modalidades, pero las más comunes son de casa en casa con visitas a los vecinos o predicaciones públicas con exhibidores de sus revistas de difusión. Estas dos actividades, la conmemoración de la muerte de Cristo y las predicaciones, significan los eventos más importantes para la práctica de su fe en el pueblo.

La congregación se conforma, al igual que la de los cristianos evangélicos, de aproximadamente 40 personas, cuyos miembros van desde niños hasta la hermana de mayor edad, que tiene 89 años. El entrevistado cuenta el número de asistentes fluctúa debido a que, por la falta de trabajo y la situación económica obliga a algunos miembros a mudarse a otros lugares, ya sea en México o en Estados Unidos.

Por otro lado, la comunidad católica en la cabecera municipal tiene tres templos donde se reúne para celebrar las actividades propias de la liturgia. El templo más antiguo es el consagrado a San Andrés Apóstol, que se comenzó a construir durante el periodo colonial (Burciaga, 2010) y es la edificación religiosa más grande y antigua de todo el municipio. El inmueble está localizado en el centro de la comunidad, una cuadra al sur del palacio municipal y del jardín principal, a un costado de una explanada que funciona como plaza cívica.

Figura 4. Templo de San Andrés Apóstol.

Este es el templo más importante para la comunidad católica. Fuente: producción personal.

El templo es de un diseño sobrio, con altos muros encalados, ventanas alargadas y un altar escalonado, en cuyo peldaño superior, al centro, reposa una figura del apóstol patrono del templo. Esta figura de yeso se usa, además, en algunos paseos por las calles del pueblo cuando los feligreses hacen peticiones especiales como la solicitud de lluvias o para protección divina en tiempos violentos. Representaciones de esta misma figura, sobre todo

fotografías, son las que acompañan a los migrantes que salieron de esta comunidad y se asentaron en Estados Unidos. En los altares familiares de algunas personas se puede apreciar una fotografía de la figura de San Andrés Apóstol que está en este templo, aunque el altar no esté dedicado especialmente a él sino a otra devoción, como se muestra en la siguiente figura.

Figura 5. Altar en casa de migrantes.

La imagen muestra un altar en la casa de una familia de migrantes de Jiménez del Téul que viven en Fort Worth. El altar está dedicado principalmente al Sagrado Corazón de Jesús, advocación de la matriarca del hogar, sin embargo, hay también representaciones de San Andrés Apóstol, símbolo de su pueblo de origen, y de la Virgen de Guadalupe, símbolo de su país de origen. Fuente: producción personal.

Para terminar con la descripción del templo, los nichos de los costados del altar, en la parte de abajo, los ocupan una imagen de bulto de la Inmaculada Concepción a la derecha y otra del Sagrado Corazón de Jesús a la izquierda, en la parte superior están, al centro, sobre San Andrés, una pintura de la Virgen de Guadalupe y a los costados otros dos cuadros de diferentes representaciones de la Virgen, a la izquierda la Dolorosa y a la derecha la Virgen del Refugio. El templo tiene una sola torre con campanario en el lado derecho y el jardín

dedicado a la Virgen de Guadalupe que estaba en el extremo derecho de la nave principal fue removido para resguardar el inmueble de la humedad que se originaba por el mantenimiento de las flores. Asimismo, el atrio se extendió hace un par de años con recursos aportados por los migrantes organizados en el Club San Andrés, este tipo de asociaciones, los clubes de oriundos, son entidades que se constituyen específicamente para gestionar recursos y proyectos para beneficio de las comunidades de origen de los migrantes, sus principales actividades consisten en recaudar recursos económicos para crear obras civiles y religiosas en sus lugares de nacimiento en México. Más adelante se abordará con más detalle este tipo de organización.

El segundo recinto católico en importancia es el templo de Nuestra Señora de Guadalupe. La historia de este lugar está relacionada con la de las familias que habitan lo que se conoce como la lomita de los Téllez. Don Inocente Téllez cuenta en entrevista los orígenes de la capilla de La Guadalupana, como se le conoce popularmente al templo. Don Inocente narra que su papá, Don Julián Téllez, acostumbraba a ir a misa todos los domingos al templo de San Andrés, pero con el paso de los años y debido a su avanzada edad ya no se podía mover, por lo que le pidió al Padre Rogelio Tovar, encargado de la parroquia en ese entonces, que acudiera hasta un árbol de mezquite cercano a su casa para que oficiara una misa ahí, a lo que el sacerdote accedió.

Con el paso de los meses, los vecinos del lugar empezaron a congregarse en torno al árbol de mezquite, por lo que el sacerdote les aconsejó reunir firmas para solicitar que se aprobara la construcción de una capilla en el lugar. Los feligreses reunieron la cantidad de firmas y entre todos, con ayuda del gobierno local, comenzaron la construcción del templo, a finales de la década de 1980 y principios de la de 1990 (ver anexo 1, para un ejemplo donde se muestra un contrato que constata la inversión de recursos públicos en obras de carácter religioso en el municipio). “Mi papá falleció hace 26 años, a los 111 años de edad, y todavía le tocaron las misas en la capilla” (I. Téllez, comunicación personal, 22 de diciembre de 2017).

Figura 6. Capilla de Nuestra Señora de Guadalupe.

El templo es más conocido por la comunidad como La Guadalupana. Fuente: producción personal.

Para la fiesta patronal del templo, el día 12 de diciembre, todos los vecinos que pertenecen a la comunidad parroquial cooperan. Primero se invita a las comunidades (barrios) vecinas para realizar una procesión que parte del templo de San Andrés y culmina con un rosario en la Guadalupana. Durante ese tiempo una familia por cada día que dura el novenario regala comida al terminar la misa. Las procesiones se acompañan con danzas de matachines, cohetes e imágenes de la Virgen de Guadalupe.

El día 12 de diciembre los feligreses realizan un desfile por las calles del pueblo, se monta un carro alegórico que escenifica el momento de la aparición de la Virgen de Guadalupe a San Diego, personajes interpretados por niños. Tras el carro alegórico va un grupo de danzantes y más atrás los parroquianos. Durante todo el día hay danza en el atrio de la capilla, las familias regalan desayuno, comida y cena a los asistentes, la variedad de

platillos es tan extensa como el número de familias que se involucran en la celebración. Ya por la noche continúan las danzas y los rosarios, para culminar con la quema de fuegos pirotécnicos tan o más vistosos, según comentarios de los propios asistentes, que los que se queman en la fiesta patronal de San Andrés.

La comunidad católica en esta comunidad extiende las expresiones de la fe afuera de los templos consagrados. En ese sentido, las calles funcionan como una extensión de esos lugares, en sitios públicos, que se convierten en espacios donde se escenifican y representan pasajes de sus creencias. El uso del espacio en este contexto se hace con total libertad, y a pesar de que hay un sector de la población que no comparte las mismas creencias o formas de expresar la fe, no se generan grandes conflictos, si acaso hay algunos desacuerdos por las formas en que se interpretan los textos sagrados entre las distintas congregaciones.

En este sentido, los agentes para-eclesiales contemporáneos (Suárez, 2008), son los encargados de organizar las actividades que se desarrollan fuera del templo, sobre todo las de carácter colectivo como las procesiones o La Judea en Semana Santa. La relación de los agentes para-eclesiales con las autoridades religiosas es cordial, se mantiene una comunicación y una relación de respeto con el párroco en turno para conseguir los permisos necesarios para sacar las imágenes a las calles, o para que el sacerdote acuda a bendecir a los participantes o en algunas ocasiones también para que participen. Los organizadores procuran que el sacerdote se involucre en las celebraciones para que conozca sobre las tradiciones de la comunidad. No existe una organización formal que administre estas celebraciones, sino que más bien son feligreses destacados quienes toman el mando y asumen la responsabilidad de organizar, dirigir, coordinar y llevar a cabo expresiones como las procesiones, danzas, coloquios, reliquias o velaciones, aunque estas últimas son de carácter familiar, por lo que los organizadores son siempre los miembros más experimentados de cada familia.

Otra capilla ubicada en la cabecera municipal es la de Los Santos Mártires, ubicada en el barrio de Los Tepetates. Esta capilla se construyó por iniciativa de Diego Vázquez, quien es un distinguido feligrés que participa fervorosamente en las actividades de su iglesia.

La fiesta patronal se celebra el día 15 de agosto, fecha en que se recuerda a San Luis Batiz Sáenz, San Manuel Morales Cervantes, San Salvador Lara Puente y San David Roldán Lara, Santos Mártires Cristeros originarios de la región que fueron canonizados por el Papa Juan Pablo II en el año 2000.

Este es un personaje que posee mucho capital social y religioso, desde la perspectiva de Bordieu (2006), quien explica que

> la religión contribuye a la imposición (disimulada) de los principios de estructuración de la percepción y del pensamiento del mundo y, en particular, del mundo social, en la medida en que ella impone un sistema de prácticas y de representaciones cuya estructura, objetivamente fundada en un principio de división política, se presenta como la estructura natural-sobrenatural del cosmos (p. 37).

En otras palabras, la idea del autor es que la religión tiene una función de ordenamiento social que a la vez le permite legitimar el poder de aquellos que dominan sobre los que son dominados, en ese sentido, aquellos que poseen o se apropian de los referentes simbólicos poseen mayor capital, mismo que administran en función de sus propósitos personales.

En ese orden de ideas, este personaje, en la comunidad, utilizó su capital social y religioso para conseguir los permisos necesarios y gestionar los recursos para la construcción de la capilla, a través de donaciones hechas por los católicos que viven en la localidad, así como también por aquellos que viven en Estados Unidos.

Según información proporcionada por Ramiro Jr. Ortiz, de la Dirección de Turismo Municipal de Chalchihuites, San Manuel Morales Cervantes creció y estudió su educación básica en San Andrés del Téul, donde vivió hasta la muerte de sus abuelos, en 1921, cuando tenía 28 años. La casa donde habitó este Santo es ahora el hogar de Diego Vázquez (es una propiedad familiar y cuando el santo vivió ahí lo hizo en condición de inquilino invitado), se ubica sobre unas escalinatas frente al jardín municipal, a un costado del palacio del ayuntamiento, en el centro del pueblo.

Figura 7. Casa donde vivió San Manuel Morales Cervantes.

El inmueble se localiza a un costado de la presidencia y frente al jardín municipal. Tiene una placa conmemorativa en la fachada. Fuente: producción personal.

Diego Vázquez es el principal impulsor de la construcción de la capilla de los Santos Mártires. Edificó el recinto como muestra de su fe y devoción a los Santos Mártires, además de la relación que lo une con uno de ellos. Sin embargo, esta capilla es poco visitada por los pobladores y permanece cerrada la mayor parte del tiempo, salvo en ocasiones especiales en que se oficia alguna misa solicitada por el propio benefactor. Esto ha ocasionado molestias entre algunos de los pobladores que cooperaron en mayor o menor medida para su construcción, quienes muestran su descontento al no poder acceder al recinto si no es por invitación o cuando los administradores celebran algún evento especial, aunado a eso, su impulsor ha recibido críticas porque los restos de su fallecida esposa fueron depositados en el interior de la capilla, lo que provocó, en algunos feligreses, un sentimiento de engaño porque sienten que sus recursos fueron usados para construir un capricho personal.

Figura 8. Capilla de Los Santos Mártires.

El inmueble se ubica en una de las calles de la periferia de la localidad. Fuente: producción personal.

El anterior es un ejemplo de la autogestión de los bienes de salvación (Suárez, 2008), porque en este caso en específico, la construcción de la capilla es resultado de un deseo personal y no como respuesta a las necesidades espirituales de la población, quienes acuden a cualquiera de los otros dos recintos para congregarse con su comunidad religiosa. En ese sentido, la relación con la institución eclesial se ve relajada y cercana, puesto que estas autoridades permiten la inversión y construcción de pequeñas capillas, por ejemplo, la que utilizan los peregrinos que caminan al Santuario del Santo Niño de Plateros (ver figura 11), que se encuentra a las afueras de la población, así como otra similar ubicada en la salida de la comunidad en la carretera hacia el sur, dedicada a la Virgen de Guadalupe y que también fue construida por Diego Vázquez.

2.3.Festividades religiosas.

Durante el ciclo litúrgico anual hay numerosas celebraciones religiosas que, siguiendo a Turner (1999), son un pico que sobresale en la vida diaria y representan un cambio en la rutina de los habitantes de Jiménez del Téul. Al igual que en cualquier parroquia católica de la región, existen días especiales para festejar a santos y vírgenes de la iglesia, sin embargo, también hay solemnidades que son muy peculiares en la parroquia de San Andrés. El Padre Claudio Esparza Alcalde, cuenta en entrevista que cuando llegó a la comunidad, en julio de 2014, comenzó a notar las peculiaridades de la comunidad y empezó a presenciar y a participar en conmemoraciones que no había visto en los otros lugares donde había prestado sus servicios pastorales.

> Se puede encontrar lo mismo que en otros lugares, como las cruzadas de oración para fomentar la unión familiar, pero me gusta que la gente adorna con pasacalles sus comunidades en las fiestas patronales, tienen danzas todo el día, además la gente aprovecha la fiesta para bautizar a sus hijos y a veces para hacer sus primeras comuniones, aunque eso generalmente lo dejamos para el día 30, la fiesta de San Andrés. Otra cosa que veo es que caracterizan a los niños como santos y hacen una procesión en noviembre. Aquí (en Jiménez del Téul) se hace una procesión con el Santo Niño desde San Andrés hasta la comunidad de El Manto, es pequeña, pero es una tradición muy conocida. Otra cosa que me gusta es el Día de Muertos, porque se reúne la gente de todas las comunidades en el panteón, ese día está lleno de vida, las tumbas arregladas, llenas de flores, con gente que visita a sus familiares fallecidos, eso sucede porque las comunidades no tienen su propio panteón y tienen que venir hasta la cabecera para enterrar a sus difuntos (C. Esparza, comunicación personal, 21 de diciembre de 2017).

Pero además de las celebraciones mencionadas, el Padre Claudio explica también que hay festividades que son muy propias de la localidad**,** tales como la procesión del Santo Niño a El Manto, la Judea de Semana Santa, la peregrinación del Santo Niño a Plateros y la fiesta de El Santo Niño de los Jacalitos. Estas expresiones, que se diferencian de otras que pueden encontrarse en otros lugares, son las que otorgan una identidad particular a quienes habitan el lugar donde se practican, incluso aunque no compartan el mismo credo, porque fuera de la

comunidad, alguien puede identificar a cualquier ciudadano porque es del lugar donde se celebra tal o cual festividad.

El patrimonio inmaterial local en la comunidad se compone de diversos elementos que se relacionan con la expresión del catolicismo popular. Estas festividades forman un conjunto de bienes (Bonfil, 2004) que conllevan conocimientos, modos de concebir el mundo, códigos de conducta y parte de la historia del grupo, que se comunica mediante la expresión material de los elementos simbólicos y se comparte cuando se pone en práctica como patrimonio vivo. Estas expresiones colectivas otorgan un grado de identificación a quienes participan en ellas, pero también a quienes habitan el territorio donde se expresan.

Las expresiones visibles del patrimonio intangible de esta comunidad se expresan a través de las peregrinaciones, las danzas, las reliquias o los coloquios, y genera un sentimiento de pertenencia entre sus participantes, que se extiende más allá de las fronteras políticas. Es por estas características que, como menciona Arizpe (2006), el patrimonio inmaterial siempre es redefinido pues su perpetuación involucra la acción y el movimiento de quienes lo poseen. Cuando se realiza la movilidad, se adhieren y quitan elementos de su práctica o representaciones, pero los sentimientos de pertenencia continúan.

El sentimiento de adscripción que genera la práctica del patrimonio inmaterial es lo que permite, por ejemplo, que los migrantes de esta comunidad que viven en Fort Worth, Texas, sientan identificación con ciertas expresiones y se congreguen para realizarlas en conjunto, de ese modo recrean una comunidad imaginada del otro lado de la frontera, en la que realizan ejercicios de evocación de sus recuerdos, referentes simbólicos e historia compartida.

A continuación, se presentan las expresiones colectivas más relevantes en la vida religiosa de los católicos de la comunidad, aquellas que se realizan exclusivamente en la localidad y que por lo tanto son parte de su patrimonio inmaterial porque les otorga una identidad al no encontrarse celebraciones iguales en la región.

2.3.1. La procesión del Santo Niño a El Manto.

La primera celebración destacada que realizan los católicos, en el ciclo anual litúrgico, es una pequeña peregrinación que hacen los devotos del Santo Niño de Atocha desde el templo de San Andrés Apóstol en Jiménez del Téul hasta la capilla de San Antonio, en la comunidad de El Manto, Chalchihuites. Sobre el origen de esta peregrinación no se encontraron datos exactos, sin embargo, la tradición oral entre los participantes señala que son alrededor de 150 años que se realiza el segundo domingo de marzo.

La devoción al Santo Niño de Atocha es arraigada en la comunidad parroquial de San Andrés, es decir, aquellas capillas aledañas al templo de San Andrés Apóstol, es una de las devociones con un valor histórico, según la propuesta de Hartog (2007) más marcado entre los feligreses, cuya transmisión se transmite y extiende a donde los devotos vayan. Los feligreses expresan su fe y veneran una imagen del pequeño Santo que se encuentra empotrada en una caja de madera pintada de color azul, con un par de arneses que se colocan en los hombros como si fuera una mochila, pero por la parte delantera, y que ayudan a soportar el peso del cajón durante las caminatas. Esta caja siempre se acompaña por un par de estandartes, uno con una imagen del Santo Niño pintada a mano sobre tela blanca, y otro con el nombre de la parroquia que lo custodia. Cuando el Santo Niño no está de peregrinación, recorre los hogares de los pueblos, hace visitas a los domicilios de sus devotos donde permanece por algunos días en un altar que la familia en turno improvisa con flores frescas y veladoras.

Para la peregrinación del Santo Niño a El Manto se reúnen los feligreses en el templo de San Andrés Apóstol en la mañana, donde el sacerdote oficia una misa y bendice a la congregación antes de su partida. Los participantes visten ropa ligera, se cubren la cabeza y los brazos, usan sombreros de carrizo, gorras o sombrillas para protegerse del sol porque generalmente son días soleados en marzo.

Entre los asistentes se pueden distinguir personas de todas edades, desde pequeños que llevan en brazos, hasta jóvenes y adultos mayores; los más grandes se turnan para cargar

al Santo Niño. Es una caja de madera de menos de aproximadamente medio metro de largo por 30 de ancho y 10 de alto, su peso oscila entre los 5 y 7 kilogramos, dependiendo de las ofrendas depositadas. Tiene un par de tirantes de cuero que sirven como soporte para que los feligreses lo carguen con más facilidad. Cada uno de los peregrinos que desee cargar la imagen se posiciona a un lado del que la lleva en brazos y con una señal o una petición verbal aparta su lugar y espera a que el peregrino que la carga decida descansar para tomar su lugar. Los estandartes en la caminata de casi 15 kilómetros que recorrerán a pie, sobre una carretera de asfalto que conecta ambas comunidades. Durante el trayecto los participantes cantan diversas alabanzas, rezan el rosario en conjunto, queman cohetes y cada quien hace sus peticiones especiales; quien participa en la caminata generalmente lo hace como forma simbólica de pago al Santo por algún favor recibido, es decir, como una manda.

En el recorrido se hacen tres descansos, el primero es en la comunidad de Sauces de Abajo, donde el Santo Niño hace una visita a la capilla de la Virgen de Fátima que se encuentra sobre una pequeña colina, hasta donde suben todos los peregrinos para descansar y refrescarse antes de continuar su camino. Durante esta corta visita los pobladores de la comunidad acuden a saludar al Santo Niño que los visita, bailan danzas, realizan peticiones especiales, regalan fruta y agua para los peregrinos y de a poco se unen al contingente para continuar su camino. Un par de kilómetros adelante, en la comunidad de Sauces de Arriba, se hace la segunda parada, pero en esta ocasión no es en una capilla, sino a un lado del camino, hasta donde acuden algunos habitantes para saludar al Santo Niño, unirse a la peregrinación, pero sobre todo para regalar alimentos a los asistentes, como otra forma de agradecimiento o pago al Santo Niño por las bendiciones obtenidas.

Después de un breve descanso, el contingente retoma el camino, ahora se aproxima el tramo más largo antes de llegar a su destino. Caminan a paso lento pues deben cuidar que nadie se quede atrás en el camino; los jóvenes ayudan a los mayores y a cargar a los pequeños, una de las mujeres dirige el rosario mientras que otro grupo entona las alabanzas, un hombre separado del contingente lanza cohetes al aire para anunciar el paso de la peregrinación y la llegada del Santo Niño, así la comunidad siguiente estará preparada. El recorrido es

custodiado por una patrulla de policía y una ambulancia facilitadas por el ayuntamiento de Jiménez del Téul.

Luego de un par de horas de camino, los peregrinos hacen un último descanso antes de llegar a El Manto. Esta parada también es a un lado del camino, el lugar lo marca un pequeño altar de concreto construido bajo un árbol de encino. Desde ese punto se alcanzan a ver las comunidades de El Manto y también las de Sauces de Arriba y Sauces de Abajo. En este punto ya esperan a los peregrinos algunos creyentes que provienen de comunidades como El Manto, Ojo de Agua, La Purísima, La Soledad, San Juan de los Mier, San José, El Durazno o Molina, quienes acuden al encuentro del contingente para caminar con ellos el último tramo.

Una vez recuperadas las fuerzas, los peregrinos retoman el camino, son un par de kilómetros antes de llegar a la capilla. A la mitad de este recorrido final se posicionan los feligreses de la capilla de El Manto, quienes recibirán la imagen de El Santo Niño para custodiarla hasta su llegada. Quien en ese momento cargue con la imagen la cede a los siguientes protectores y continúan con el camino. A la entrada del pueblo acuden feligreses y los truenos de los cohetes se incrementan, las campanas del templo suenan y el rumor crece con las sonajas, arcos y huarachazos de los danzantes, a lo que se suman el violín y la tambora que marcan el ritmo de los bailarines.

El atrio de la iglesia se adorna especialmente para el evento, se coloca papel picado multicolor que forma un tejado que cubre todo el atrio. El sacerdote espera el arribo de los peregrinos con el Santo Niño para oficiar una misa. Los devotos acuden para pedir intercesiones especiales y se enfilan para adorar la imagen luego de la liturgia. Afuera la danza continúa y las calles aledañas se llenan de vendedores de comida, bebidas refrescantes, paletas de hielo, quiote de temporada, cañas de azúcar o dulces para los más pequeños. Al momento de regresar algunas personas deciden caminar de vuelta, mientras que otros esperan el autobús o hay quien ofrece su vehículo para compartir el viaje.

2.3.2. La Judea de Semana Santa.

La Judea es la celebración más peculiar que tiene Jiménez del Téul y quizá la más apreciada y valorada por sus habitantes. Ésta es una representación de la Pasión de Cristo que se realiza anualmente durante la Semana Santa y no se tiene conocimiento de una festividad igual en el estado de Zacatecas, aunque sí hay unas similares en Huejuquilla, Jalisco, y en los pueblos Coras de Nayarit, que geográficamente se encuentran cerca de Jiménez del Téul.

Los orígenes de La Judea se remontan al momento de la evangelización de este territorio. Según Guevara (2005) la fundación de San Andrés del Téul, nombre de la cabecera municipal, se efectuó en el año de 1591, aunque ya existían pobladores de origen Tlaxcalteca en las inmediaciones y, anteriormente, en el año 1567 se había fundado el convento de San Francisco en la ciudad de Sombrerete, Zacatecas, por lo que se cree que fue esta orden la encargada de la evangelización de los lugareños de San Andrés.

En el proceso de evangelización en esta comunidad no se crearon grandes obras arquitectónicas y tampoco existe un legado pictórico o literario que dé cuenta de las enseñanzas de la religión católica de los franciscanos a los antiguos pobladores, sin embargo, La Judea es un testimonio de la conquista espiritual a través del teatro; la orden religiosa enseñaba los pasajes litúrgicos a los habitantes y éstos los interpretaron en un coloquio (Burciaga, 2005) donde recrearon quizá varios pasajes, del cual La Judea permanece aún con elementos propios de la población indígena de ese entonces.

Semanas antes del Domingo de Ramos se escucha en el pueblo el retumbar de una tambora acompañada por un lamento que surge de un cuerno de vaca que alguno de los organizadores hace sonar, estas son las señales para que los hombres que deseen participar en La Judea comiencen a preparar sus atuendos, mismos que consisten en calzón y camisa de manta, servilletas bordadas que se amarran en la cintura y el elemento más destacado, el bonete, que es una especie de gorro alto y cilíndrico hecho con cartón, forrado con un papel llamativo, adornado con festones y flores multicolores hechas con papel. Pintura negra y roja sobre la cara dan el toque final al atuendo de estos personajes. La tambora y “la vaca”, es

decir el cuerno que suena, se escuchan por varios lugares del pueblo previo a la Semana Santa.

Figura 9. La Judea.

El cuerno y la tambora producen uno de los sonidos más distintivos de esta celebración. Fuente: producción personal.

La Judea en esta comunidad comienza formalmente el Domingo de Ramos, cuando se hace la procesión de ramos, que va desde la capilla de Nuestra Señora de Guadalupe o el barrio Tlalcozáhuatl hasta el templo de San Andrés, y es para remembrar la entrada de Jesucristo a Jerusalén. Los asistentes caminan al ritmo de la vaca y la tambora, cargan ramos hechos con palmas y laurel que es recogido en la sierra, a unos dos días de distancia caminando.

Para esta festividad, los organizadores de La Judea solicitan un permiso especial al ayuntamiento local, por medio del cual se les otorga el poder y control simbólico del pueblo, durante los Días Santos los creyentes católicos serán los encargados de administrar la justicia

en el pueblo, ellos deciden si encarcelan u obligan a participar a quien consideren que comete actos impuros o no respeta la solemnidad de las fechas.

Lunes y martes son días para que los participantes, que ahora serán llamados genéricamente "judíos", afinen los detalles de sus vestuarios, adquieran cadenas que harán sonar durante sus recorridos por las calles y preparen la pintura negra con que cubrirán sus rostros. Los judíos se reunirán en tres grupos, uno pequeño que será llamado "los del juego", representarán a los soldados que se rifaron las ropas de Jesucristo cuando estaba en la Cruz. Uno lleva consigo una baraja, simboliza el juego de azar, otro una mantilla roja, representa las ropas que cubrían a Cristo y que luego fueron rifadas, mientras que otro hace girar una canastilla de carrizo que simboliza la balanza de la justicia. Los otros dos grupos son más numerosos, son un par de filas que corren alrededor de los judíos del juego y de la vaca y la tambora. Los tres grupos de judíos corren por las calles al ritmo que les marcan la vaca y la tambora, acompañados por un grupo de espectadores que se debe colocar atrás de ellos.

El Miércoles Santo hacen su aparición los judíos. Luego de que la tambora y la vaca suenan por un rato, se reúnen en el atrio de la iglesia para participar en un coloquio donde se representa la aprehensión de Jesucristo mientras oraba en el huerto de Getsemaní, a este evento se le conoce como el prendimiento. La gente se reúne en el templo para escuchar las lecturas y apreciar el momento de la detención de Jesús. Una imagen de Jesucristo preso es colocada en el centro de la iglesia, rodeada de varas de sauces para simular la estancia en el huerto.

Enseguida, un ministro de la iglesia o el mismo sacerdote tiene un diálogo con los judíos, en el que él hace los diálogos de Jesús y pregunta "¿a quién buscan?", a lo que los judíos responden al unísono "¡a Jesús el Nazareno!" y se dejan caer de rodillas, luego, uno de los participantes, el que personifica a Judas Iscariote y se distingue del resto por llevar una túnica negra, un bonete negro y una peluca con crin de caballo, se acerca a la imagen de Cristo, mientas el resto comienza a sonar sus cadenas, luego le cubre los ojos con una venda y le besa la mejilla, justo en ese momento "llora" el cuerno de vaca y suena la tambora, el resto de los judíos ingresan apresuradamente y toman presa la imagen de Jesucristo. Acto

seguido los judíos, con el resto de los feligreses que se dieron cita en el templo, harán un pequeño recorrido por el centro del pueblo con el Cristo preso, mismo que será colocado en otra enramada a las afueras del templo principal para que pueda ser visitado por los parroquianos.

Figura 10. Los judíos.

En la imagen se observan algunos de los participantes más jóvenes, que viajan desde otras comunidades para participar en la celebración. Fuente: producción personal.

La noche del miércoles los judíos correrán por las calles del pueblo mientras Jesucristo permanece preso. Ya se integraron nuevos personajes al elenco, se trata de Barrabás, Dimas y Gestas, ladrones enjuiciados y crucificados junto con Jesús, según la tradición católica. Aparecen también "los cuerudos", dos hombres vestidos con pieles de vaca y sombreros con astas de venado, llevan consigo un chirrión que les ayuda a mantener el orden en las filas. Otro nuevo personaje es "la mano", se trata de un judío que carga una mano bañada con pintura negra, sirve para marcar a quienes no estén manteniendo el orden. Mientras tanto Judas arroja entre los espectadores un pequeño morral con monedas que suena

al ser lanzado por el piso, simboliza el pago que obtuvo por entregar a su maestro, mismo que ahora rechaza, pero el resto de sus compañeros se lo regresan cada vez que intenta desprenderse de él.

Durante el Jueves Santo los judíos siguen corriendo por el pueblo desde la mañana, ya por la tarde se preparan para la ceremonia del lavatorio de pies en el templo. Para esta actividad un grupo de hombres personificarán a los apósteles de Jesucristo. Ellos son vestidos por las mujeres de sus familias en una íntima ceremonia en uno de los salones parroquiales, los atavían con túnicas blancas, les ciñen la cintura con un cordón y les cubren la cabeza con un pequeño gorro tubular o un paño, todo en color blanco también.

Ya que están preparados se les da la señal a los judíos para que los escolten por las calles del salón al templo, donde los espera el sacerdote para oficiar una misa y llevar a cabo el lavado de pies de los discípulos, como se narra en la biblia que Jesucristo lo hizo. Una vez terminado el lavatorio el sacerdote bendice pan que llevan los asistentes, luego los apóstoles son escoltados de regreso al salón. Los judíos corren por lo que resta del día.

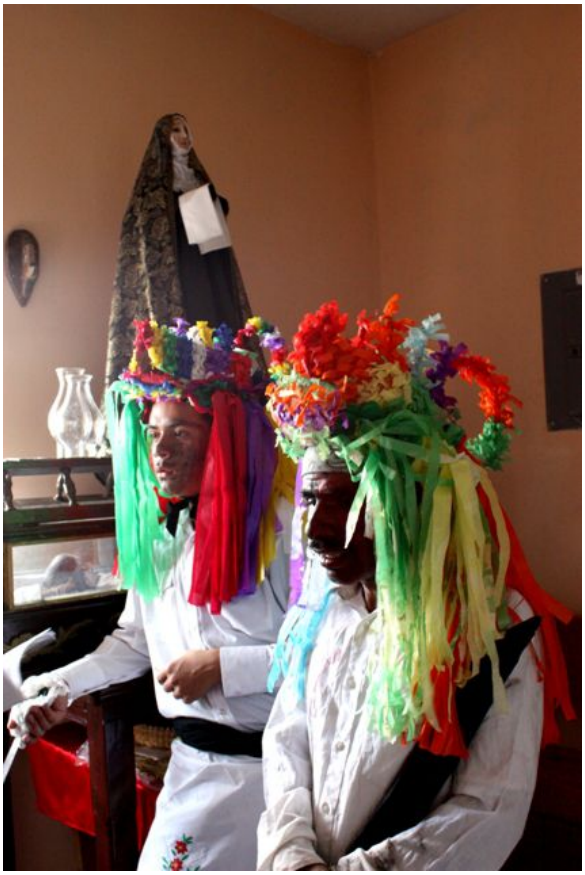
El Viernes Santo es el día más concurrido, llegan creyentes de las comunidades de Jiménez del Téul para participar en el *Via Crucis*, que es la escenificación del recorrido que hizo Jesucristo desde el lugar de su juicio hasta el lugar de su crucifixión. Este día también aparecen nuevos personajes. Por la mañana los judíos recorren los cerros y arroyos de los alrededores en busca de "Los Barrabases", como se conoce en conjunto a Dimas, Gestas y Barrabás, debido a que intentan escapar de la condena. Mientras eso sucede a las afueras del pueblo, las calles son recorridas por "Las Muertes", personajes que simbolizan los decesos que ocurrirán ese día por la tarde, ellas son las encargadas de hacer el llamado para comenzar el recorrido del *Via Crucis*, lo hacen con unas sonajas de madera con metal que advierten a la población en cada una de las calles. Una muerte viste también calzón y camisa de manta, la cabeza la lleva cubierta por una máscara de tela, todo su atuendo está pintado con huesos negros y algunas frases pícaras; estos personajes no pueden hablar, por lo que se comunican a señas y con un pitillo hecho de carrizo, llevan consigo pequeñas hachas de madera que simbolizan la guadaña de la muerte.

El *Via Crucis* recorre los altares preparados por algunas familias y que son colocados afuera de los domicilios elegidos previamente. Al contingente se le unen más personajes, por ejemplo: Los Carpinteros, son hombres vestidos con pantalón de mezclilla y camisa vaquera, llevan herramientas con las que harán las cruces para ejecutar las sentencias; Las Verónicas, por la mañana son tres niñas vestidas de blanco que cargan la corona y clavos para Jesús, así como un paño con el que se le limpia el rostro, por la tarde, luego de la muerte de Cristo, Las Verónicas son representadas por tres señoritas vestidas de negro; Los Jueces, tres hombres vestidos completamente de negro, con el rostro cubierto, representan a Pilatos, Caifás y Herodes, son los encargados de dictar la sentencia del mesías; Simón el Cirineo, es representado por un niño y ayuda a cargar simbólicamente la Cruz, y Los Centinelas, son hombres vestidos de negro que montan a caballo y participan con los judíos del juego durante este día.

Una vez terminado el recorrido por las estaciones del *Via Crucis*, los asistentes se reúnen en la explanada que está al lado del templo de San Andrés para atestiguar la crucifixión de Jesús. Los judíos forman un círculo y agitan sus cadenas, el cuerno y la tambora suenan sin parar, al centro del contingente se coloca la imagen de Cristo, sobre una mesa y debajo de ésta las muertes, que golpean sus hachas de madera contra la mesa, es una de las escenas más dramáticas de La Judea. Las mujeres que acompañaban el contingente con cantos son las encargadas de colocar los clavos y la corona a la imagen de Cristo. Una vez ejecutada la sentencia, se traslada a Jesucristo en la cruz a otra enramada que se coloca dentro del templo, sobre el altar, o bien en el atrio, ahí permanece hasta la hora de su descenso, los barrabases le hacen compañía.

Las horas que pasan entre la representación de la muerte de Jesús y su descenso de la cruz son las más tranquilas de la festividad. El anuncio de la siguiente solemnidad lo hacen de nueva cuenta Las Muertes, recorren una vez más las calles del pueblo para avisar sobre el siguiente evento litúrgico. Los mismos judíos que participaron de la aprehensión y muerte de Cristo acuden una vez más al templo, cada uno de ellos lleva una flor, cortada de sus propios jardines, con la que adornarán el féretro en el que depositan el cuerpo de Jesucristo.

Figura 11. Capitanes.



Los capitanes son personificados por los hombres más experimentados. Fuente: producción personal.

Judíos y voluntarios colocan dos arcos que cruzan el féretro, lo llenan completamente de flores y salen a las calles para exponer el cuerpo de Cristo ante la comunidad. Regresan al templo de San Andrés, colocan el féretro y comienzan a correr por lo que queda del día. Al caer la noche los feligreses hacen lo que se llama la Procesión del Silencio, para este acto se apagan las luces de las calles del centro y los creyentes que participan llevan consigo velas para iluminar el camino. El contingente ya no es acompañado por los judíos, pero sí por un coro de mujeres que entonan cantos de lamento y pésame para la madre de Jesús. A partir del día siguiente el control del pueblo vuelve a manos del ayuntamiento.

Lo que sucede en el caso de esta celebración es un ejemplo de lo que Blancarte (2001) denomina como “recolonización confesional”. Mediante este término el autor explica que en

México hay una crisis de laicidad porque las instituciones políticas acuden de nueva cuenta a la religión para legitimarse. Esto es lo que sucede en la vida diaria en la comunidad de Jiménez del Téul, pero la relación Estado-Iglesia no es sólo en beneficio del ayuntamiento, sino que la parroquia también se beneficia de esta relación al obtener apoyo de las autoridades políticas en turno. En ese caso, ambas instituciones se legitiman ante la comunidad en una relación que beneficia a ambas partes. Es por eso que la religiosidad, con su serie de manifestaciones anuales, es parte de la vida de los habitantes, quienes combinan su calendario cívico con el calendario religioso, quienes reconocen además a dos instituciones de autoridad que norman la vida en la comunidad: el ayuntamiento que, a excepción de dos administraciones, siempre ha sido priísta, y la parroquia.

Una de las expresiones colectivas donde es más visible la relación entre la iglesia y el ayuntamiento, así como los agentes para-eclesiales, es la organización de La Judea durante la Semana Santa. Por una parte, la institución religiosa se encarga de proveer los bienes espirituales de la celebración, mientras que el ayuntamiento provee recursos económicos y los agentes para-eclesiales organizan las actividades fuera del templo, delegan funciones entre los participantes, coordinan los ritos, solicitan permisos, distribuyen y gestionan los apoyos, además de funcionar como intermediarios entre las instituciones religiosas y civiles.

2.3.3. Peregrinación del Santo Niño a Plateros.

Esta peregrinación se realiza anualmente luego de la Semana Santa, el sábado posterior al sábado de Gloria, por lo que la fecha de su celebración varía al igual que la Semana Mayor. Según el sacerdote de la parroquia, esta peregrinación es también muy singular y no se conoce alguna igual en la diócesis de Durango (C. Esparza, comunicación personal, 21 de diciembre de 2017).

En este acto de fe los devotos al Santo Niño de Atocha que pertenecen a la Parroquia de San Andrés Apóstol, así como creyentes de otras comunidades y ciudades vecinas, realizan un recorrido de aproximadamente 150 kilómetros, a pie, desde el templo de San

Andrés en Jiménez del Téul hasta el Santuario del Santo Niño en Plateros, Fresnillo, Zacatecas, que es además el lugar de peregrinación más visitado en el Estado y el tercero en México, después de la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México y la Virgen de San Juan de los Lagos, en Jalisco. Según la crónica municipal la peregrinación a Plateros comenzó hace 150 años (P. Guevara, comunicación personal, 4 de abril de 2017).

Antes de comenzar la travesía, los devotos que desean participar se deben inscribir con el Celador (M. Téllez, comunicación personal, 23 de diciembre de 2017), que es el encargado del registro de los peregrinos, con el propósito de tener un control del número de asistentes para acondicionar los espacios donde acampan en el trayecto. Los fieles se organizan bajo las indicaciones de ese Celador, quien a su vez cuenta con un Jefe de Caminos, un devoto de confianza que monta a caballo y que se encarga de los asuntos relacionados con los burros que se llevan en la peregrinación, que se usan para cargar las pertenencias de los peregrinos. También hay una Celadora, ella se encarga de la atención a las mujeres y las auxilia en las necesidades que llegan a presentarse, además es la encargada de recibir y repartir la comida que los creyentes les regalan a su paso por los diferentes pueblos en su camino a Plateros. Este grupo de celadores se cambia cada tres años.

La peregrinación al Santuario del Santo Niño en Plateros toma cuatro días para llegar al Santuario y cuatro días para volver. El primer día se reúnen los peregrinos en el templo de San Andrés Apóstol, el sacerdote oficia una misa a las 7 u 8 de la mañana a la que acuden familiares y vecinos para despedir el contingente. Una vez que comienza la caminata, los peregrinos cantan y rezan durante todo el trayecto, llevan consigo una imagen del Santo Niño de Atocha que adorna una caja azul, además de dos estandartes para identificarse. En la peregrinación hay quienes se visten con las ropas del Santo Niño como manda por algún favor recibido; los burros llevan cobijas y la comida de los peregrinos, también hay quien ofrece cargar sus pertenencias en un vehículo a cambio de un pago. En el grupo hay hombres, mujeres, niños y ancianos, todos caminan a un mismo ritmo, pero si alguno llegara a cansarse se le permite montar alguno de los burros mientras recupera energías.

El camino de la peregrinación pasa por varias comunidades y capillas, hay piedras y señalamientos en la vereda que sirven para marcar un alto para descansar, y aunque la marcha haga una pausa, las plegarias, los rezos y las canciones continúan, además se bailan danzas y se encienden cohetes de pólvora. Conforme avanza el contingente se unen más devotos de las comunidades por donde pasan los peregrinos, el recorrido que siguen al salir de Jiménez del Téul pasa por las comunidades de El Potrero, El Tepozán, Corrales, La Batea, Artillero, El Carrizalillo, Ábrego, El Refugio de Ábrego, San Gerónimo, San Cristóbal y finamente Plateros en Fresnillo. En cada lugar que se recorre el Santo Niño hace una visita a la capilla de la localidad. Los feligreses de esos pueblos reciben a los penitentes y les tienen preparada comida para ellos, pastura y agua para los burros de carga; se unen a los coros, a las danzas, regalan juguetes a los niños del contingente y les ofrecen un espacio para pasar la noche, en La Batea el primer día, en la segunda noche pernoctan en El Refugio de Ábrego y la tercera velada la pasan en San Cristóbal, antes de llegar al cuarto día al Santuario del Santo Niño de Plateros.

Durante la estancia de los peregrinos en las comunidades donde pasan la noche, hombres y mujeres tienen destinados distintos espacios para descansar, los lugareños, además de alimento y posada, les ofrecen también lugares para asearse. La imagen del Santo Niño continúa caminando, pero ahora lo hace de casa en casa, donde realiza visitas de aproximadamente una hora, los devotos toman como una bendición el tener la presencia de la imagen en sus hogares, por lo que toda la noche y la madrugada las oraciones, canciones y danzas se escuchan en diferentes domicilios de las comunidades.

Figura 12. Capilla del Santo Niño de Atocha.

Esta capilla es un lugar de paso y visita para los peregrinos que van al Santuario en Plateros, Fresnillo. En el letrero de la derecha se agradece el apoyo (de materiales y mano de obra) para la construcción que ofreció la entonces presidente municipal de Jiménez del Téul, Margarita Duarte Veloz. Fuente: producción personal.

Preparados en sus aposentos, los peregrinos se disponen para descansar, pero antes de dormir rezan un rosario en el que hacen peticiones especiales, particularmente por los paisanos que emprendieron su camino hacia Estados Unidos. Este tipo de peticiones se realiza también con otras devociones, pero particularmente el culto al Santo Niño de Atocha está muy arraigado entre la comunidad migrante que habita en Estados Unidos. Por la mañana, antes de partir, se repite el ritual, se ofrece un rosario y se elevan plegarias para pedir la protección de los familiares y amigos migrantes.

Maricela Téllez Ávila es una reconocida devota del Santo Niño en la comunidad, ella compartió en entrevista su testimonio sobre su participación en las peregrinaciones al Santuario del Santo Niño de Atocha en Plateros.

> Yo tengo aproximadamente 17 o 18 años participando en la peregrinación. Antes todo se hacía caminando o en burro, ahora hay una persona que lleva su camioneta para poner las cosas de todos los que quieran, la presidencia municipal ayuda, ellos cooperan con la gasolina, siempre están pendientes de lo que necesitamos y nos ayudan. Por todo el camino vamos cantando, tenemos unos cantos especiales. Yo misma tengo una libreta con las canciones, cada año lo llevo conmigo para cantar, es algo que me gusta mucho hacer, aunque no soy la mejor cantante (ríe), pero además cuando escucho una canción nueva, porque siempre viene mucha gente de otro lados como Chalchihuites, Sombrerete, Durango o hasta Jalisco, pues me acerco a las personas y les pido la letra de la canción, ya las tengo escritas pero a veces se me olvida la tonada, aunque no falta quien en el grupo se sepa la melodía y ya entre todos cantamos. El camino es largo, son cuatro días para llegar y cuatro para volver, pero vale la pena porque conoce mucha gente, yo ahí conocí a Chano (su esposo). Caminamos y vemos muchos paisajes, mi favorito es un camino angosto que hacemos en medio de árboles grandes, muchos pinos, si usted se pone enfrente y voltea nada más ve la fila de personas que viene bajando, de lejos todo parece silencio, pero todo el camino van aventando cohetes y ya que se acerca la peregrinación se escuchan los cantos y la música de la danza. Cuando llegamos a algún pueblo la gente nos recibe, o bueno, reciben al Santo Niño, pero se ponen muy contentos, nos dan un espacio para dormir, a veces nos toca dormir en las canchas de las escuelas, en otro lado en salones grandes, si tiene suerte alguien lo invita a su casa y le prestan su cama para que descanse, para la gente es como hospedar al Santo Niño, por eso son tan amables. Cuando estamos llegando a Plateros se siente una emoción muy grande, por fin ve a lo lejos el Santuario y hasta lo cansado se le olvida a uno, hay quien camina un tramo descalzo, otros entran al templo de rodillas, hay otros que se visten del Santo Niño para pagar las mandas como agradecimiento por un favor o un milagro. Ese día escuchamos misa, allá pasamos otra noche y al día siguiente nos regresamos. Hay quienes ya se regresan a Jiménez en camión, porque en la iglesia rentan camiones para traer o llevar gente, y los que no, pues vamos otra vez cantando y rezando todo el camino, hacemos el mismo recorrido, pero al revés, y ahora toda la gente se empieza a hacer menos, los vamos dejando en sus ranchos y así se hace menos la gente hasta que llegamos a San Andrés (M. Téllez, comunicación personal, 16 de julio de 2018).

Cuando el contingente de peregrinos regresa al pueblo de San Andrés, nuevamente los familiares y amigos salen a recibirlos. Se forma un grupo de creyentes cerca del río una vez que ven que los peregrinos se acercan por el camino que recorren, es fácil verlos en la

distancia porque la ruta está trazada sobre los enormes cerros que rodean la comunidad. Una parroquiana de la comunidad, comparte su visión como espectadora de este acontecimiento y su testimonio ayuda a dimensionar la devoción a este Santo en la comunidad, para entender por qué muchos migrantes se consagran a él para obtener su protección durante el cruce de la frontera y a su llegada al destino en Estados Unidos.

> Me gusta ir a recibir a los del Santo Niño. Cuando vemos que vienen bajando por el cerro, nos acercamos al puente, por el otro lado del río (así se le llama al barrio Tlalcozáhuatl, que está "del otro lado del río" respecto del centro del pueblo). Ahí los esperamos a que bajen o caminamos parte de la subida para encontrarlos, primero el cerro se ve solo, pero luego se va llenando de gente. Yo hasta lloro cuando voy a encontrarlos, se siente mucha alegría, mucha emoción, es algo bien bonito. Los encontramos en la bajada y nos vamos juntos hasta la iglesia, ahí el padre los recibe con una misa y luego se van todos contentos a sus casas. Yo quiero hacer la peregrinación algún día, porque se cuentan muchas cosas bonitas que pasan, por ejemplo, cuentan que una vez iban caminando cuando comenzó una tormenta y decidieron parar para resguardarse de la lluvia, pero se dieron cuenta que justo ahí donde estaban el agua no caía, todo alrededor estaba lloviendo menos donde ellos estaban, así que no se mojaron y siguieron caminando. Yo quiero vivir todo lo que ellos han vivido y cuentan cuando hacen la peregrinación (M. Téllez, comunicación personal, 16 de julio de 2018).

Como se puede apreciar por estos testimonios, esta peregrinación es reconocida por la comunidad a tal escala que el propio ayuntamiento toma parte en el evento. Como menciona esta informante, de nueva cuenta se tiene la presencia del poder político en esta expresión. Ella menciona que la presidencia municipal apoya con la gasolina para la camioneta que lleva las cosas de algunos peregrinos. Estas acciones no generan conflicto entre la población, sino por el contrario, son bien vistas por los feligreses y esta relación entre la parroquia y el ayuntamiento es tan natural para los pobladores, que incluso aquellos que realizaron un proceso de conversión religiosa lo ven como algo cotidiano. Durante el trabajo de campo no se detectó que cualquiera de los otros grupos religiosos recibiese apoyos para sus congregaciones como los que reciben los católicos, pero independientemente de eso los no católicos sí participan en programas de apoyo que ofrece el gobierno local.

Los participantes de esta tradición tienen edades muy variadas, desde niños hasta adultos mayores, y todos realizan el recorrido de 150 kilómetros a pie. La fe de estos devotos comienza, pues, desde una temprana edad, por ejemplo, la informante menciona que son muchos padres de familia los que deciden llevar a sus hijos, o bien algunos abuelos llevan consigo a sus nietos con dos propósitos, como compañía y para compartir su devoción. La propia informante cuenta una anécdota más personal que tuvo con su hijo Alejandro y su fe al Santo Niño.

> Cuando mi Alex nació tuvo muchas complicaciones de salud, lo llevábamos de doctor en doctor, hasta que nos dijeron que iba a necesitar un nuevo riñón. Mi hijo me decía que le pidiera al Santo Niño que lo curara, llegó con su Santo Niño cargado en el pecho al hospital. Estuvo internado y luego los doctores dijeron que todo estaba en orden, pero le hacemos estudios cada tres meses. Alex empezó su devoción a los tres años, dice que todavía se acuerda, él lo abrazaba (a la imagen) y le suplicaba al Santo Niño que lo curara. Como todo salió bien pues yo decidí pagar una manda, lo vestí del Santo Niño y me lo llevé en la peregrinación, pero luego el padre me dijo que otra vez prometiera yo sola y que al niño lo mande en camión (ríe). También se pueden pagar mandas de otras personas. Una hermana mía debía una manda y falleció, nosotros por la fe, pagamos por ella (M. Téllez, comunicación personal, 16 de julio de 2018).

Las devociones al Santo Niño de Atocha son numerosas en la comunidad, y es en esta peregrinación anual donde es posible admirar su expresión de manera colectiva donde numerosas personas participan en los rituales que se llevan a cabo durante esta celebración. Muchos de los habitantes que migran continúan con la devoción al Santo Niño y la celebran de distintas maneras, ya sea con altares en sus hogares, con estampas que cargan en sus carteras o con expresiones más grandes como las reliquias o las velaciones.

La devoción al Santo Niño de Atocha, junto con la Virgen de Guadalupe y San Judas Tadeo, son quizá las más practicadas entre los migrantes de esta comunidad que viven en Estados Unidos, tal como comenta un migrante que vive en Fort Worth: “Yo le hago su reliquia al Santo Niño porque es algo que aprendí desde pequeño, porque mis padres me lo inculcaron. Acá también le hacemos danza y reliquia porque es un modo de agradecer la

protección que nos da y como agradecimiento por los favores recibidos" (B. Hernández, comunicación personal, 8 de octubre de 2018). Este testimonio explica por qué la devoción al Santo Niño se extiende hasta Estados Unidos, y la explicación, desde la perspectiva de esta investigación, es que la devoción es parte de las prácticas del patrimonio inmaterial de la comunidad, por lo que los miembros del grupo se enrolan en la ritualidad de esta advocación, donde aprenden a otorgarle un sentido espiritual y le adjudican características simbólicas tanto a la figura como a las actividades que se efectúan en torno al Santo Niño de Atocha, así, al realizar la movilidad, la devoción a esta figura forma parte ya de su repertorio cultural y se exterioriza en prácticas como las velaciones o las reliquias.

En ese sentido, los habitantes de la localidad personalizaron al Santo Niño y le otorgaron características y un espacio propio al pequeño Santo, en otra celebración religiosa muy peculiar de este municipio, se trata de la devoción al Santo Niño de los Jacalitos, que se describe a continuación.

2.3.4. Fiesta de El Santo Niño de los Jacalitos.

El 9 de octubre de cada año se realiza la fiesta de una figura religiosa católica bautizada por los locales como el Santo Niño de los Jacalitos, que es la misma devoción que se profesa al Santo Niño de Atocha, muy popular en el estado de Zacatecas. A la fiesta en Jiménez del Téul se le dio ese nombre por las circunstancias en que comenzó la devoción, hace aproximadamente 250 años según la crónica municipal. No existen documentos que describan la festividad en sus inicios, sin embargo, la tradición oral y la celebración anual son los factores que mantienen la celebración, puesto que la ritualidad y la práctica del patrimonio son los que le dan ese carácter de vivo y que lo preserva en la memoria de la colectividad (Arizpe, 2006). Los testimonios cuentan que esta fiesta comenzaba en la noche del 9 de octubre con un coloquio, luego se daba un intermedio para ofrecer atole dulce de maíz a los asistentes y posteriormente retomar la actuación.

El cronista municipal, maestro Ponciano Guevara, recogió un testimonio brindado por una devota del Santo Niño de los Jacalitos, donde narra los orígenes de esta peculiar

celebración, mismo que compartió para esta investigación. La señora entrevistada en ese testimonio narra que Marcial Ávila, un vecino de la comunidad, le regaló a su mujer, Marta Robles, la imagen del Santo Niño. Marcial caminaba en una ocasión a El Fuerte, un lugar cercano, cuando se topó con un anciano que le pidió que le comprara una pequeña imagen del Santo Niño, a lo que Marcial replicó que no podía hacerlo, puesto que apenas llevaba consigo un poco de dinero para comprar el maíz que debía llevar a su casa. Marcial siguió su camino, pero sintió la necesidad de volver con el anciano y comprarle la imagen del Santo Niño, así que eso hizo, volvió con el anciano y le compró la imagen.

Una vez que volvió a casa con su mujer, en San Andrés del Téul, le dijo que le llevaba una pintura que le compró a un anciano, con el propósito de que ella le montara un altar para venerar al Santo Niño. Marcial y Marta tenían solo una hija, que no podía caminar, y construyeron su casa -o jacal como se conoce en el lugar a las chozas-, cerca del río que pasa por el pueblo. Junto a su casa le hicieron un pequeño jacal a la imagen del Santo Niño, pues eran las viviendas en que habitaba la mayoría de la población en aquellos años, y es el origen del nombre de la devoción.

La tradición oral recopilada cuenta que un día, durante la temporada de lluvias, Marcial y Marta fueron a La Cuchilla, un rancho vecino, por lo que dejaron a su hija recostada en el piso sobre un petate. Una vez que el matrimonio llegó a La Cuchilla, cayó sobre el pueblo una tormenta, por lo que adelantaron su regreso debido a que recordaron que, en ocasiones como esa, cuando llueve mucho, el río aumenta su cauce y llegaba incluso a inundar los jacales que se encontraban en la rivera. Marcial y Marta apresuraron el paso y vieron que efectivamente, el río había crecido mucho, lo que significaba que su hija estaba en peligro.

Figura 13. Antiguo Adoratorio del Santo Niño de los Jacalitos.

Actualmente el pequeño santuario es utilizado como bodega de forrajes. Fuente: producción personal.

Una vez que llegaron a su jacal se sorprendieron, porque encontraron a su hija arriba de la cerca de piedras que rodeaba los jacales, con la imagen del Santo Niño a un lado de ella. De este modo comenzó la devoción por el Santo Niño de los Jacalitos, que con el tiempo se hizo más popular debido a que los creyentes le adjudicaban milagros y favores. Cuando un creyente solicita la intercesión del Santo Niño, debe colocar en una balanza que acompaña a la imagen algunas monedas que, según los devotos, varían en número hasta nivelar su peso con el de la efigie, dependiendo de lo que el Santo Niño requiera como pago por sus favores, es decir, en uno de los platillos de la balanza se coloca la pintura y en el otro platillo los devotos colocan monedas hasta que se nivelan ambos platillos, de tal modo que se cuentan historias de personas que nivelaron la balanza con cinco monedas, hasta quien tuvo que colocar más de 100 monedas. El dinero que se recolecta es usado para organizar la fiesta, en la que se incluyen danzas y los feligreses se les regala reliquia, que es un platillo compuesto

por siete tipos sopas de pasta o arroz y asado de chile rojo con carne de puerco, que se acostumbra regalar en las celebraciones familiares que se hacen en honor a santos y vírgenes.

Figura 14. Santo Niño de los Jacalitos.

En la imagen se muestra una toma general del nuevo adoratorio, al centro, sobre la imagen de la Virgen de Guadalupe, está la laminilla con la imagen del Santo Niño de los Jacalitos, en una estructura de metal dorado con forma de rayos resplandecientes, en la parte inferior izquierda se puede apreciar la balanza. Fuente: producción personal.

La imagen que se venera actualmente estaba en un inmueble localizado en la calle Hidalgo, en el centro de la cabecera municipal, a una cuadra del templo de San Andrés Apóstol y al lugar se le conoce como el Adoratorio. El Santo Niño está pintado a mano sobre una lámina de metal, aunque no es la original. La tradición oral dice que la primera imagen se la llevó una vecina del lugar de nombre María cuando se fue a vivir a Estados Unidos. La que se encuentra en el nuevo Adoratorio, al interior de un domicilio particular, pertenecía a Doña Cleotilde Pérez y cuando María se llevó consigo la pintura a Estados Unidos, Doña Soledad Pérez, hija de Cleotilde, donó una réplica para la comunidad.

En las celebraciones descritas anteriormente son evidentes los mecanismos de preservación efectuados por los feligreses para mantener vigentes sus creencias religiosas, que son a la vez sus tradiciones. Los principales mecanismos son el recuerdo y la práctica (Halbwachs, 2004), porque para realizar estas celebraciones es necesario un ejercicio de remembranza que, sin embargo, no es mecanizado puesto que en cada ciclo algunos elementos se suman y otros se omiten, pero todo se repiten año tras año.

El símbolo ritual que menciona Turner (1999), que es el detonante de la acción social, es en estos casos la imagen o la idea de un santo o virgen católica. Todas estas celebraciones tienen un valor histórico y social para quienes participan en ellas, los actos de remembrar el pasado y establecer a través de las peregrinaciones, las reliquias, las ofrendas, los altares o las danzas, un vínculo con el pasado y la herencia simbólica colectiva, sustentan su valor comunitario como un legado común en la transmisión, tal como señala Hartog (2007).

Además de esos elementos, en el último ejemplo se evidencia otro mecanismo de preservación del patrimonio: la tradición oral. Si bien se menciona que para la trasmisión del patrimonio es necesaria la participación en los ritos, la tradición oral juega un rol destacado en los procesos de preservación y transmisión del patrimonio, porque mediante ésta se preservan y traspasan los saberes, conocimientos y modos de celebrar los ritos que, conjugado con la participación, permiten que el patrimonio se recree una generación tras otra.

Estas expresiones forman parte de un legado compartido (Lowenthal, 1996) que se legitima en la propia acción, al ser recordado y ejecutado por aquellos que lo poseen. A pesar de tratarse de expresiones de carácter religioso, su práctica se realiza al margen de la institución eclesiástica, aunque existe una organización en la que a los individuos se les explica la socialización de ese patrimonio en un contexto religioso, mediante el cual se les enseña a las nuevas generaciones el proceso de vivir y recrear su patrimonio mediante el seguimiento de una ritualidad organizada de carácter religioso. Este es un proceso de legitimación (Berger, 1969) de poder de quienes poseen los bienes simbólicos religiosos, porque, a pesar de tratarse de un patrimonio inmaterial colectivo, son aquellos que organizan las prácticas que lo recrean quienes ostentan una posición de poder respecto al resto, y son

quienes toman las decisiones sobre las formas y modos de su reproducción, además, Berger (1969) señala que para que el hombre no olvide es necesario avivar el recuerdo, y esto se hace a través de la práctica de los ritos.

En ese sentido, la participación, la acción de efectuar un ritual es un mecanismo de preservación donde se pone en evidencia una agencia colectiva (Sewell, 1992; Giddens, 2006). En los ejemplos citados es evidente la participación de toda la comunidad y aunque efectivamente existe una ritualidad religiosa que se practica de forma más íntima, es aquella de carácter público y colectivo la que forma parte del patrimonio inmaterial de la comunidad, porque aporta elementos que permiten delinear la identidad de sus pobladores.

Como se mencionó, existen grupos no católicos que pueden o no participar en algunas de las celebraciones ajenas a su fe, sobre todo aquellas que se efectúan en el espacio público. Quizá el mejor ejemplo es el de la fiesta patronal, donde se combinan elementos religiosos y civiles en una festividad que abarca varios días, ofrece una diversidad de actividades y que se desarrolla en los lugares de tránsito cotidiano de los pobladores. Durante esta jornada, toda la comunidad, independientemente de su adscripción religiosa, tiene la libertad de participar en alguna de las actividades, sin temor, en el caso de los no católicos, de ser señalados por quienes celebran al Santo Patrón, porque incluso el ayuntamiento se involucra en la organización y eso aporta un elemento secular a la celebración, en el que se incluye cualquier postura en torno a la religiosidad.

A diferencia de los católicos, los Testigos de Jehová y los Cristianos Evangélicos en la comunidad no reciben apoyo de las autoridades civiles para sus actividades, pero esto en parte se debe a que, en primer lugar, sus celebraciones no son de carácter colectivo como las católicas, sino que se limitan al interior de sus templos, y en segundo lugar, a que no se sienten representados en el ayuntamiento como minoría religiosa, pues cabe señalar que hasta la fecha, todos los presidentes municipales han sido católicos, por eso existe mayor cercanía con la parroquia de San Andrés Apóstol.

En el siguiente apartado se explica por qué la fiesta patronal se puede considerar como parte del patrimonio inmaterial de la comunidad y es un bien compartido incluso entre quienes no practican la misma doctrina, pero que pueden participar en algunas de las actividades relacionadas a la celebración.

III. LA FIESTA PATRONAL COMO PARTE DEL PATRIMONIO.

En este apartado se presenta un análisis sobre la configuración de una parte del patrimonio inmaterial de Jiménez del Téul, aquel que surge de la institución católica con la ritualidad en que participan los feligreses. Si bien en el apartado anterior se enumeraron algunas de las celebraciones colectivas de carácter religioso más destacadas en la comunidad, en este apartado la atención se centra particularmente sobre aquellos actos que se conmemoran en las fiestas patronales, que servirá como preámbulo para posteriormente analizar el proceso por el que ese patrimonio se trasmite y recrea por los migrantes en sus nuevos lugares de residencia.

La idea es centrar el análisis en un tipo de prácticas que, además de pertenecer a la colectividad, sus características permiten que se reproduzcan en otras latitudes, donde originarios de las mismas comunidades se reúnen y practican una serie de expresiones con las que se identifican como miembros de un grupo. En ese sentido, a partir del análisis de las expresiones asociadas a la religiosidad en esta comunidad, se pueden distinguir dos tipos de celebraciones religiosas, en el primer grupo están aquellas que se recrean en espacios ajenos al lugar donde se generaron, o donde al menos cuentan con una organización más definida y con mayor participación, como el caso de las fiestas patronales comunitarias, barriales o familiares, mientras que en el segundo grupo están aquellas celebraciones que por distintos motivos no se conciben ni recrean fuera de su espacio geográfico, como la Judea de Semana Santa.

El primero tipo, aquellas manifestaciones que viajan con los creyentes, incluye las expresiones y prácticas que por su naturaleza son fáciles de recrear en espacios alternativos. Entre sus características se encuentran que, para su realización, se requiere solamente un sitio que los actores decidan dedicar para su puesta en escena, el cual dependerá de la magnitud de la celebración, que puede ser desde una pequeña comunidad familiar, como el caso de las velaciones o reliquias de los santos de devoción, hasta una congregación más numerosa que involucre varias familias, como el caso de las fiestas patronales. De esa forma pueden reproducirse en el interior de una habitación, en la sala o el patio de la casa familiar, o bien

en un espacio público más amplio como un centro de convenciones o en las calles que, como se vio en el caso de las procesiones, se convierten por un rato en una extensión de los templos.

En este tipo de prácticas es común que se involucren símbolos religiosos como pinturas, estampas, figuras o estandartes, mismos que pueden ser sustituidos por otras representaciones, sin que eso modifique el significado de la práctica, por eso es posible que la imagen del Santo o la Virgen de la comunidad de origen se cambie por una representación distinta de la misma devoción, en un formato que puede no ser del mismo material pero simboliza la misma devoción, cuando no es posible trasladar la figurilla o una reproducción se suele cambiar por una estampa del mismo santo, aunque no precisamente una copia fiel, o bien una fotografía de la pintura o figura de yeso, madera o piedra original.

El segundo tipo, aquellas prácticas que si bien viajan en la memoria del creyente por distintos motivos no se pueden recrear en los lugares de destino, incluyen manifestaciones que por sus características resultan difíciles de recrear fuera de donde se originaron. Esto se debe, por ejemplo, a que la expresión tiene una relación estrecha con el territorio, ya sea porque ahí se encuentra un inmueble o un marcador que forma parte importante de las celebraciones (lugares o caminos sagrados) ; la relación con el entorno, porque para la celebración requiere de un paisaje específico: un cerro, un barranco, un bosque, una casa, un río o un lago que forman parte importante de la práctica, o una relación, además espacial, también temporal, porque son fechas específicas que no pueden modificarse y más bien los creyentes hacen cambios en sus rutinas para participar en las celebraciones de este tipo. Este tipo de prácticas son un buen ejemplo del proceso de desinstitucionalización, ya que los agentes para-eclesiales se encargan de gestionar y administrar los bienes simbólicos y materiales, además de estipular los tiempos de las celebraciones.

Una peregrinación, por ejemplo, aunque incluye el desplazamiento, no se puede considerar en el primer tipo, porque lo que se busca con esa práctica es el recorrido y visita de lugares significativos para la comunidad de creyentes, que pueden ser montañas, templos, capillas en medio de un camino, el lugar de nacimiento o muerte de un santo, así como de apariciones divinas. Por otro lado, en la práctica litúrgica católica hay conmemoraciones que

cambian de fecha anualmente, por lo que la comunidad de feligreses adapta sus actividades para participar en las celebraciones, el caso más claro son la Cuaresma y la Semana Santa.

En la comunidad de San Andrés, como se mencionó anteriormente, existen ejemplos de estos dos tipos de celebraciones. Por un lado, se encuentra la Judea de Semana Santa, que es una tradición que recrea de forma colectiva y teatral la Pasión de Cristo. En esta solemnidad se mezcla la liturgia católica con elementos indígenas de los pueblos prehispánicos que se asentaron en la región, tales como Tlaxcaltecas y Huachichiles (Guevara, 2005), aunque probablemente también Coras, por lo que el municipio podría ubicarse en la frontera de la región conocida como zona Huicot, o bien en los límites culturales de El Gran Nayar, porque justamente la celebración de la Judea en Jiménez del Téul comparte rasgos de la organización cívico-religiosa, particularmente de la Judea, de algunos pueblos Cora (Jáuregui, 2004; Flores, 2007; CDI, 2016, 2017).

La Judea es una celebración originaria de esta región, que por lo tanto se circunscribe a un espacio y un tiempo particulares, ya que lógicamente no se puede adecuar la fecha de su conmemoración, porque la Semana Santa tiene diferentes tiempos cada año, y resulta complicado trasladarla a un espacio geográfico distinto al territorio municipal porque, además de ser una expresión muy arraigada, para su recreación se necesita de un gran número de feligreses que estén adoctrinados en su simbolismo, organización y ejecución. Ésta es una práctica que no se ha desplazado de su espacialidad y temporalidad, porque su práctica gira en torno al lugar y la comunidad de feligreses. El templo principal de la comunidad, el dedicado a San Andrés, es la sede de numerosos ritos católicos de la festividad, así como las calles son el escenario para los ritos de carácter profano y se involucra un destacado número de personas.

El traslado de esta festividad a otras latitudes se dificulta sobre todo al considerar el número de participantes que se involucran en la celebración, ya que su escenificación requiere de la participación de muchos habitantes como ya se mencionó, principalmente hombres, que interpretan a los personajes más numerosos, los judíos, quienes además requieren de un espacio muy amplio para realizar los recorridos porque, como señala Jáuregui

(2004), la Judea es un tipo de danza "en corro", con una coreografía particular que requiere de un lugar abierto o las calles para su ejecución.

En ese sentido, para que pudiera recrearse esta celebración en otro espacio, tendría que existir una comunidad de migrantes originarios del mismo pueblo, que además de contar con un número suficiente para recrearla, que es el principal elemento, sepan la forma en que se debe realizar, la sucesión de los ritos, los movimientos, tener un espacio similar que les permita realizar la coreografía y también contar con la posibilidad de acomodar sus rutinas diarias al tiempo católico para la celebración, cosa que resulta complicada si se piensa en la cantidad de migrantes que tendrían no sólo que habitar una misma zona, sino además empatar agendas para recrear una expresión como la Judea de Semana Santa, aunque pudiera darse el caso de que se recreen sólo alguno de los aspectos de la celebración, algo que resultaría muy significativo para aquellos que viven lejos y que de hecho se ha intentado, como menciona un informante que radica en Fort Worth, Texas:

> Aquí quisimos hacer La Judea, porque yo creo que es la fiesta que más añoramos los del pueblo. Están otras fiestas, sí, pero puedes encontrar fiestas parecidas acá. Con La Judea no, no existe nada igual, y yo sé que, aunque la pudiéramos hacer acá, no sería lo mismo, porque no son las mismas calles, no es el mismo sol. Una vez nos juntamos en Semana Santa unos compas y yo, uno de ellos consiguió un cuerno y otro la tambora, nos pusimos a sonar el cuerno y a tocar la tambora, se nos enchinaba la piel al escuchar esos sonidos, lo mismo me pasa cuando escucho sonar cualquier cadena, eso te hace saber que estás obrando mal y te pones a reflexionar, hasta mis hijos que nunca han ido a La Judea saben lo que es el sonido de las cadenas. Ya nada más vemos los videos por el Facebook cuando andan los judíos en la calle, uno con ganas de estar allá, pero no se puede. Yo creo que La Judea es la fiesta más bonita y única que tenemos, ¡no te la encuentras en ningún lado! Ojalá algún día se me haga volver a México, es a la primera fiesta que voy a ir porque aquí parece imposible tenerla. Como quiera aquí tenemos el 30 chiquito, no es lo mismo, pero nos conforma, pero hace falta La Judea también (U. Fernández, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

La segunda festividad destacada en la comunidad es la celebración de las fiestas patronales en honor a San Andrés Apóstol. El pueblo está consagrado a este santo, cuya festividad es el 30 de noviembre, originalmente se fundó con el nombre de San Andrés, luego se le cambió por el de Jiménez del Téul y a principios del presente siglo, tras una consulta popular, la cabecera municipal recobró su antiguo nombre, por lo que ahora el municipio se llama Jiménez del Téul, pero la cabecera municipal lleva por nombre San Andrés del Téul, resultado de una decisión colectiva en la que se puso de manifiesto que este santo es un importante referente para la identidad de los pobladores, quienes decidieron cambiar el nombre político para volver a su nombre de connotación religiosa.

La comunidad católica de esta localidad parroquial celebra cada año a su santo patrono con distintas actividades. En algunas ocasiones se agregan u omiten algunos elementos, pero generalmente consisten en un novenario en el que participan en diferentes días los grupos y barrios que forman parte de la comunidad parroquial, hay danzas, reliquias, música, velaciones y celebraciones especiales. Durante estos días se mezclan las prácticas rituales religiosas propias de la fe católica con una serie de actividades que se desarrollan en los lugares sacros y profanos, que forma parte de las rutinas de los habitantes durante esta jornada, de modo tal que las fiestas patronales son un ritual que procura la reafirmación de la creencia, valores y normas religiosas (Hirai, 2011).

Por prácticas o ritualidad sacra se deben entender aquellas actividades ligadas específicamente al corpus litúrgico de la institución religiosa, en este caso la iglesia católica, es decir, los ritos que surgen de las sagradas escrituras y aquellos consagrados por los líderes religiosos. Estos ritos tienen como característica, además del hecho de tener un sustento teológico en la biblia, que se practican al margen de los estatutos que determina la iglesia católica.

Por otro lado, las prácticas o ritualidad profana se refieren a las actividades que se desarrollan a la par de una celebración religiosa, pero que son independientes de la institución eclesiástica. Estas prácticas son organizadas por la sociedad civil o política con el propósito

de complementar los festejos religiosos y se convierten en ritos que se recrean, por ejemplo, exclusivamente en el contexto de las fiestas patronales.

El conjunto de las prácticas propias de la institución religiosa celebradas a la par de aquellos rituales de la esfera civil, en el marco de las fiestas patronales, son las que conforman, desde la perspectiva de esta investigación, una parte del patrimonio inmaterial colectivo, porque son expresiones que pertenecen a la comunidad y se reiteran anualmente mediante la participación y la práctica, con lo que además se lleva a cabo un proceso mediante el cual se heredan saberes y modos de actuar que, como señala Halbwachs (2004), otorgan sentido de pertenencia a las nuevas generaciones, tanto en el lugar de origen como en el lugar de destino para el caso de los hijos de migrantes o niños y jóvenes migrantes.

Durante el transcurso de los años, la forma de celebrar las fiestas patronales en San Andrés cambia, como se puede rastrear con la tradición oral y por el análisis de uno de los programas más antiguos recuperados (ver figura 15). Hasta hace algunas décadas la celebración tenía un carácter más solemne, en el que la iglesia se encargaba de toda la organización con ayuda de voluntarios que formaban un comité para las fiestas.

El cartel de la izquierda está firmado en el año 1938, el programa que presenta incluye actividades que se desarrollan casi en su totalidad en el templo, mientras que el cartel de la derecha tiene un programa mucho más amplio, con actividades variadas durante el novenario en el que se involucran actores de la sociedad civil como profesores, comerciantes o servidores públicos, este segundo cartel no está fechado, pero al hacer un rastreo de los años y en relación a los nombres que aparecen en él, todo indica que es el programa de las celebraciones de 1996. Entre estos dos carteles hay una diferencia de 58 años, tiempo que permite apreciar la evolución en la forma de conmemorar la fiesta patronal en Jiménez del Téul.

Particularmente en el cartel de 1938, la sobriedad del programa da cuenta de que, en ese entonces, las actividades se desarrollaban en relación a la liturgia católica, por lo que el aspecto espiritual y la profesión de la fe eran lo más importante. Se instaba a cuidar esos

elementos, como se puede apreciar en el párrafo de introducción del cartel: *Acercándose ya la festividad con que este Pueblo horna a su insigne y celestial Patrón, Apóstol Señor San Andrés, nos hemos permitido invitar a todos los fieles de la Parroquia de este lugar, por medio de este humilde programa, para que unidos todos en un solo pensamiento, glorifiquemos a Nuestro Santo Patrón El Apóstol Señor SAN ANDRÉS, por medio de la alabanza y oración delante del trono del Altísimo*.

Figura 15. Carteles de las fiestas patronales de San Andrés.

Fuente: producción propia a partir de documentos de la familia Duarte Veloz.

En el mismo cartel, el novenario, desde el 21 al 29 de noviembre, se acompañaba de oraciones, el santo rosario por la mañana y la celebración de una misa por la tarde. El día 30 de noviembre, festividad de San Andrés Apóstol, se realizaba una misa solemne y se refería la vida del santo por la mañana, luego se exponía la imagen de bulto para que los fieles de toda la parroquia, incluidas las comunidades, acudieran a su adoración. Ese mismo día, por la noche, se realizaba la quema de los fuegos artificiales, que hasta la actualidad se llevan

desde otros municipios o estados porque en la comunidad no se producen. La celebración también incluía las danzas regionales, es decir la de matachines o de la palma, que son expresiones que siempre acompañan una festividad religiosa.

Un aspecto que llama la atención es que en la celebración de esta fiesta patronal no existe el sistema de mayordomías, sino que se crean comités que se encargan de organizar las actividades año tras año, aunque no tienen una estructura formal ni estatutos que dicten las características que debe tener una persona para desempeñar las funciones, o el tiempo que se podrá ejercer el cargo. El cartel de 1938 está firmado por "La junta de fiesteros", que son laicos voluntarios que consagraban su trabajo a favor de la celebración de su santo patrono. Este modo de organización es similar a las mayordomías, la diferencia radica en que los cargos no son permanentes, es decir, el laico que realiza cierta función puede ser removido de su puesto año tras año, esto provoca también que hay variaciones en los modos de celebrar la fiesta en cada festividad anual. El sistema de comités permite el involucramiento y participación de más personas, esto se traduce en muchas ocasiones en desacuerdos por las formas de celebrar o por las actividades incluidas o excluidas en la festividad.

Los comités para la celebración de la fiesta patronal ejemplifican la posesión de los bienes simbólicos entre todos los integrantes del grupo, en otras palabras, la comunidad en conjunto es poseedora de un patrimonio inmaterial, es por eso que cualquier persona puede formar parte del comité organizador, una situación que no se presenta con los sistemas de mayordomías, donde la administración de los bienes simbólicos recae en unas cuantas personas y su gestión se limita a los miembros de las mayordomías, por lo que el papel del resto de los miembros del grupo se limita a la observación o participación en los rituales.

Entre los puestos jerárquicos del comité organizador están el hermano mayor, tesorero, cooperadores y vocales que, si bien no son mayordomías, los comités de la fiesta tienen funciones similares, aunque el tiempo para su desempeño es diferente, mientras que las mayordomías pueden durar toda la vida e incluso ser heredadas (Arias, 2011; Gámez, 2018), en el caso de un comité, como el que tienen las fiestas patronales en Jiménez del Téul,

puede ser diferente año tras año, según decidan las autoridades eclesiásticas y civiles en turno.

La información presentada en el cartel más antiguo sugiere que la festividad era relativamente pequeña en ese entonces. Es preciso recordar que la fiesta patronal evolucionó en tres etapas. Primero, de ser una especie de corrida de toros en sus inicios, a mediados del siglo XVII (Guevara, 2005), a pasar a ser una celebración con elementos más religiosos, como muestra el cartel de 1938, lo que aporta una fecha probable que sitúa estos cambios a principios del siglo pasado, y finalmente la festividad actual, que a finales de la última década del pasado siglo creció y diversificó su oferta de actividades debido al involucramiento de instituciones como el ayuntamiento.

Quizá por el tamaño tan pequeño de la comunidad y el hecho de que luego se involucrara el ayuntamiento, las comitivas que organizaban la fiesta patronal no lograron el grado de madurez necesario para convertirse en un sistema de mayordomías heredable, tal como sucede con muchas celebraciones en el sur del territorio nacional. Al no existir las mayordomías, los elementos de la festividad varían año tras año, pues los encargados de su organización también cambian anualmente. Este fenómeno se traduce en una maleabilidad del patrimonio inmaterial que, si bien puede prescindir de algunos elementos en una celebración como la fiesta patronal, su sentido más esencial permanece y resulta significativo para quienes participan en ella.

En el cartel de la derecha, que presenta el programa para la celebración de la fiesta patronal de 1996, se aprecia un incremento en la participación de laicos con actividades en las que se mezclan las instituciones religiosas y civiles. Mediante la revisión del programa del novenario es posible ver el involucramiento de los comercios como tiendas de abarrotes, farmacias, molinos de granos, tortillerías, talleres mecánicos o refaccionarias, además bandas musicales, la asociación ganadera local, agrupaciones juveniles y el ayuntamiento, cuyas actividades diarias son coordinadas por representantes de esas agrupaciones. Para el día 30 de noviembre se agendaron en esa edición una serie de eventos que hasta la actualidad

constituyen actividades-ritos que se efectúan durante este día, mismos que tienen que ver tanto con el carácter religioso como con el civil y que se detallan más adelante.

En el marco de la celebración patronal se amalgaman una serie de ritos que se desarrollan tanto en lugares consagrados como en lugares civiles, cuya mezcla permite a los asistentes participar en un acontecimiento que forma parte de la vida en el pueblo, el cual se espera que suceda anualmente y en el que se involucran los habitantes como parte de sus procesos de socialización de y en el desarrollo espiritual en la práctica de la fe. La fiesta patronal es un espacio de recreación y al mismo tiempo de introspección, en el que la congregación participa más o menos activamente, al jugar distintos roles a lo largo de sus vidas.

Actualmente el desarrollo de las fiestas patronales incluye además diversas actividades en las que el ayuntamiento juega un importante rol como promotor, organizador y patrocinador. A continuación, se presentan unos breves apuntes históricos sobre la festividad, sus características y su consideración como patrimonio, para luego hacer una descripción de los distintos ritos, tanto de carácter sacro como de carácter profano (Durkheim, 2014), con el propósito de examinar los elementos que constituyen aquello que desde esta investigación se entiende como el patrimonio inmaterial, visto desde la ritualidad presente en la fiesta patronal, que servirá como antesala para el análisis posterior del proceso de trasmisión del mismo, con el fin de detectar continuidades, rupturas, resignificaciones o adaptaciones de los elementos que lo configuran.

3.1. La festividad.

Aunque no se tiene una fecha exacta de la celebración patronal como tal, la crónica municipal recoge datos que ofrecen un aproximado del inicio de esta actividad, aunque claro está que se modifica bastante con el paso del tiempo. Según el cronista del municipio (P. Guevara, comunicación personal, 3 de abril de 2017), los registros más antiguos que se conocen datan de 1560, cuando los colonos europeos cabalgaron por la región, a partir de entonces se le identificó a la localidad como San Andrés. El cronista municipal cuenta en entrevista que,

según el historiador Eugene B. Sego, San Andrés del Téul fue fundado el 1 de octubre de 1591 y también a partir de esa fecha se consagró la localidad al Apóstol San Andrés.

La misma crónica recoge que, a mediados del siglo XVII, los habitantes de la comunidad empezaron con la práctica de la fiesta brava en el marco de la celebración de sus fiestas patronales, pero un tiempo después, el virrey firmó un decreto para prohibir la construcción de plazas de toros en los pueblos habitados por indígenas, entre ellos se encontraba San Andrés del Téul. Ante tal situación, los lugareños, para celebrar la fiesta patronal, convertían las calles en plaza de toros, es decir, la fiesta taurina se hacía en las calles del pueblo, lo que se convirtió en una especie de pamplonada que, según los registros revisados por el cronista municipal, duraban tres días. Sin embargo, el Teniente de Capitán General de Sombrerete amonestó a los practicantes y les advirtió de suspender las prácticas, algo que aceptaron los habitantes, pero en cuanto se encontraban fuera de la mirada de la autoridad continuaban con la celebración (P. Guevara, comunicación personal, 3 de abril de 2017).

La práctica de esta fiesta brava es el referente más antiguo de las actividades que se practican en la conmemoración de la fiesta patronal, donde, como explica el cronista municipal, los habitantes mezclaban quizá las prácticas litúrgicas con expresiones de carácter profano, aunque también se debe analizar esta idea desde el contexto de un proceso de evangelización que tal vez fue prolongado. Un hecho que demuestran estos datos históricos es que los feligreses hacen uso de su agencia para decidir la forma de celebrar, aún bajo la amenaza de ser amonestados.

Actualmente la fiesta patronal es, en acuerdo con Ouimet (2011), un escenario fascinante y desconcertante que, como fenómeno social incluye una variedad de miradas que van del ritual bien definido y marcado, a expresiones más caóticas, o de manifestaciones o celebraciones importantes con un marcado sesgo religioso, aunque también político. Ouimet (2011) señala también que en la fiesta patronal uno se encuentra delante de una fiesta con múltiples rostros donde se sintetizan numerosas dinámicas, donde la religiosidad popular sobresale primero. Aunque es evidente que la fiesta se realiza en nombre de una figura

religiosa, San Andrés Apóstol, los participantes, o en el sentido de la denominación de Suárez (2008), agentes para-eclesiales, se apropian de esta imagen y crean en su nombre actividades para su propia recreación.

Al respecto, Durkheim (2014) vio en la fiesta un momento de efervescencia social, de adhesión a una representación compartida del mundo, un modo de refundación de la identidad colectiva, un espacio donde se desdibujan o se reinventan las demarcaciones habituales entre lo profano y lo sagrado. Durkheim menciona además que las fiestas colectivas son momentos de escape y regeneración, marcados por el gasto y el exceso, popular y exuberante. Más aún, dice el autor, la fiesta es el lugar del mito, si bien fundacional, también actual, con el propósito de completar igualmente un aspecto de retorno al tiempo original, al caos primitivo, que es lo que le confiere un poder de renovación, de regeneración.

Por su parte, Escalera (1997) ve a la festividad en general, pero particularmente aquellas asociadas a la expresión religiosa, como una manifestación sociocultural compleja que incluye rituales y diversión, pero que implica muchas más dimensiones y funciones en relación con la colectividad que las celebra y protagoniza. Sin embargo, Escalera (1997) también aclara que no todo ritual ni toda acción simbólica es una fiesta, porque "no todos los actos o celebraciones que se denominan fiestas tienen la misma significación para la sociedad en la que se realizan o que los protagoniza" (p. 54). Esto se liga con la idea de que las fiestas patronales cambian conforme cambia la sociedad donde se viven, porque los contextos sociopolíticos se modifican y las dinámicas sociales no son las mismas.

Ahora, en relación a la fiesta patronal como parte del patrimonio inmaterial de la comunidad, el mismo Escalera (1997) explica que, a diferencia del patrimonio material, es decir bienes inmuebles como los templos o los sitios arqueológicos, que individualmente poseen un valor y pueden separarse de la comunidad sin que ello signifique que pierdan ese valor, porque se sustenta en sus propios rasgos y características inherentes, "las fiestas pueden ser consideradas monumentos vivos en los que se integran y subliman todos los elementos, factores y aspectos que constituyen a un pueblo o a una ciudad, tanto humanos, como arquitectónicos, urbanísticos, naturales o inmateriales" (p. 55).

Las fiestas se constituyen como formas de expresión y de identificación del pueblo o comunidad donde se organizan y practican, en las que existen, como se mencionó, una multiplicidad de significaciones y funciones que van de lo político a lo económico, lo simbólico o lo puramente religioso. Escalera (1997) señala que el símbolo de identificación que puede representar la fiesta patronal, a diferencia de los monumentos naturales o arquitectónicos que permanecen relativamente inmutables a lo largo del tiempo, es que las fiestas "precisamente por su carácter de fenómeno vivo, puntual y efímero, aunque repetido cíclicamente, están sujetas a un continuo proceso de cambio y transformación como todo hecho cultural y en relación con los cambios experimentados por la sociedad" (p. 56).

En acuerdo con Gámez (2018), las fiestas religiosas son escenarios complejos que se realizan en espacios y tiempos consensuados socialmente, están constituidas por recursos rituales, tanto de índole civil como religiosa y son expresiones de reelaboración simbólica por los procesos de continuo cambio que señala Escalera (1997). Las fiestas patronales (Gámez, 2018), se caracterizan por su condensación sociocultural, pues en ellas se expresan creencias, cosmovisiones, participación social (o no), danza, música, canto, agitación, exceso de comida y bebida, relaciones políticas y económicas, entre otros elementos. La fiesta permite la reafirmación y distinguibilidad de los sujetos, es decir, construye y reproduce identidades, lo cual representa uno de los motores más importantes de la reproducción cultural, la cohesión o separación social, la defensa de intereses comunes o particulares, así como también es una de las prácticas simbólicas más eficaces para la apropiación del espacio y la construcción de territorios locales y regionales.

La fiesta religiosa involucra a la estructura social en su conjunto. Como explica Gámez (2018) la festividad patronal se caracteriza por dos tipos de actos; por un lado, el religioso y por el otro el lúdico, es decir que combina actos rituales como misas, procesiones o mandas, con la fiesta externa que se celebra en la calle y que implica juego, diversión, alegría, y este segundo tipo de ritualidad pertenece al ámbito político, civil o profano.

Aunque Gámez (2018) y Escalera (1997) enuncian los aspectos positivos de la fiesta patronal, es necesario tener en cuenta que el uso de bienes simbólicos originados en la iglesia católica puede generar conflicto entre algunos grupos de la misma sociedad, algo que tal vez sea más claro de observar en la reproducción de la festividad en otros contextos, como cuando los migrantes las retoman en sus lugares de destino, como se verá más adelante en este documento. Por ahora, lo que se presenta es un análisis de los elementos que conforman lo que se entiende por patrimonio inmaterial que se genera a partir de las prácticas sacras y profanas ejecutadas durante la celebración de la fiesta patronal, es decir, en el marco de una festividad religiosa que, sin embargo, se complementa y enriquece, para gusto de los asistentes, con actividades generadas por actores laicos y políticos sin las cuales no sería posible tener una fiesta patronal completa en esta comunidad.

A continuación, se describen las actividades colectivas más destacadas de la jornada de celebración de la fiesta patronal en Jiménez del Téul, con el objetivo de identificar los elementos que conforman esta expresión y tener un punto de referencia para comparar aquellos que se retoman en la celebración de la festividad que realizan algunos migrantes en Texas, Estados Unidos y con ello analizar cómo es el proceso de trasmisión de este patrimonio inmaterial relacionado con las prácticas religiosas.

3.1.1. Las procesiones.

Durante nueve días, que es la jornada que se conoce como novenario, feligreses locales, así como invitados de otras parroquias, participan en las procesiones que parten desde otros templos, localizados en otros barrios o comunidades, hasta el templo del santo homenajeado, en el centro de la población. Una procesión es un recorrido que hacen los feligreses, a pie, entre dos puntos sagrados o significativos para ellos. Son un tipo de sacrificio que se hace como expiación o agradecimiento por favores recibidos de parte de los santos o vírgenes de devoción. Los recorridos de las procesiones varían según la comunidad invitada. El camino se inicia en su propia parroquia y transita por varios kilómetros hasta el centro del pueblo de San Andrés, donde se localiza el templo más importante.

Rodríguez y Shadow (2000) explican que "el culto local al santo patrono se halla habitualmente en manos de los pobladores, organizados en grupos corporados denominados mayordomías, organizaciones religiosas de gestión laica que muchas veces actúan al margen de la tutela de las autoridades eclesiásticas, en ocasiones contra ella y en otras, a pesar de ellas" (p. 94). En el caso de las peregrinaciones en Jiménez del Téul, éstas se realizan en coordinación con la autoridad religiosa, aunque no existe un sistema de mayordomías permanente, sino que la responsabilidad de su organización es asumida por los fieles más experimentados.

En ese sentido, Rodríguez y Shadow (2000) enuncian un tipo de peregrinaciones, a las que se refieren como circunstanciales, es decir, "que no están estructuradas por una mayordomía. En este caso los devotos pueden llegar en camión o incluso caminando en grupos de familiares, amigos, vecinos o compañeros de trabajo, y los singulariza su carácter masificado, inorgánico y extremadamente fluido" (p. 95, y es en este tipo en el que las peregrinaciones en la localidad tienen cabida, porque, como ya se mencionó, no existe una asamblea formal que se encargue de su organización.

Asimismo, los motivos de las peregrinaciones son los mismos que señalan los autores:

> Algunas fiestas son acontecimientos más festivos; otras se concentran en cuestiones de carácter penitencial, ligado a mandas y promesas, peticiones y pagos de favores ya recibidos. […] En su acercamiento al ser divino no es la salvación de su alma, sino una ayuda de tipo práctico: protección contra enfermedades y accidentes, tanto para ellos como para sus seres queridos y sus animales, recibir las lluvias a tiempo, alejar el granizo de sus cultivos y otros favores y beneficios de carácter personal. Por ello, la imagen divina aparece como un personaje que prodiga sus dádivas entre este estrato subordinado de la sociedad. Dar y recibir a través del personaje sagrado representa el punto de partida del evento religioso popular: todo se organiza en torno a ellos: las danzas, la peregrinación, los cuetones, la música, las aspersiones, la misa, las flores, la comida, las bendiciones, el establecimiento del parentesco ritual y las procesiones. […] El santuario se considera un centro sagrado en donde reside la imagen venerada, lugar que debe ser visitado para implorar y buscar seguridad y protección. Estos lugares que pueden ser, como en este caso, cuevas, grutas o fuentes constituyen, al mismo tiempo, puntos de

> contacto con el cielo, así como el inframundo. Estos sitios son sumamente especiales porque son espacios favorables para la súplica y la propiciación de las fuerzas sobrenaturales, por el tipo de circulación de energía que se establece. La imagen sirve para transmitir la energía humana de amor, adoración, compromiso y ofrenda y devuelven la energía divina en forma de consuelo, gracia y milagro (Rodríguez y Shadow, 2000, p. 177).

En las peregrinaciones en Jiménez del Téul participan familias completas, es parte de un proceso de socialización y enseñanza de la fe a través la religiosidad popular, en el que los pequeños aprenden de los mayores los medios y las formas de ejecutar los ritos, los padres llevan consigo a sus hijos como un modo de introducirlos en la doctrina que practican. Es por eso que es común ver a mujeres y hombres con sus hijos en brazos o bien, a niños que forman parte de un carro alegórico que recrea una escena religiosa, donde el niño representa al santo o la virgen, de esta forma, desde temprana edad los niños recrean en uno de los medios de transmisión de la religiosidad y el patrimonio inmaterial: la participación ritual.

Al frente de la procesión va uno o varios estandartes con imágenes que identifican al grupo que participa en la caminata. Hombres y mujeres cargan astas con banderines que llevan bordados los nombres de las parroquias o de los grupos religiosos que se involucran. Otro elemento que no falta en cada procesión es el cohetero, un hombre que se encarga de hacer reventar la pólvora conforme avanza el contingente. El sonido de los cohetes sirve para avisar a los creyentes que la procesión se acerca, por lo que deben disponerse para unirse a ellos o adelantarse al templo para participar en los oficios sagrados.

3.1.2. Las danzas.

Durante el andar del contingente de las procesiones, así como en el atrio del templo y en la plaza contigua, a lo largo del día, especialmente el 30 de noviembre, se pueden observar diversas danzas como la de matlachines o matachines, que es un tipo de danza ritual presente en todas las celebraciones religiosas. Las danzas son una expresión importante en la celebración de la fiesta patronal, porque, en acuerdo con Burciaga (2009), este tipo de baile

es una tradición popular que se ejecuta por gusto, en el marco de las expresiones de la fe. Los bailarines, músicos y demás personajes involucrados generalmente no cobran por sus presentaciones, sino que lo hacen como una manda, es decir, como una forma de pago por algún favor divino recibido o que esperan recibir, o bien, solicitan sólo alimentos y cualquier apoyo para traslado.

Como menciona Burciaga (2009), las danzas de origen prehispánico son un elemento complementario muy destacado en el escenario de la fiesta patronal porque

> se trata de uno de los más primitivos medios de expresión de carácter estético del ser humano. Tiene una variedad de significados encaminados a la comunicación espiritual, manifestación artística o de emociones, donde se reproduce una secuencia de movimientos que tratan de emular animales, sucesos bélicos, advocaciones a fenómenos de la naturaleza o de lo desconocido, que el ser humano denomina como sobrenatural (Burciaga, 2009, p. 42).

Estas danzas cambiaron su significado luego de la conquista espiritual. Actualmente la danza de matlachines o matachines, conocida también como danza de penacho, y la danza de la pluma, con sus respectivas variantes, son los bailes de origen prehispánico asociados a las prácticas religiosas católicas más representativos del norte de México (Burciaga, 2009). En la ejecución de estos bailes se involucran niños, jóvenes y adultos mayores para conformar grupos de hombres, mujeres o mixtos. Los danzantes se distribuyen en dos filas, cada una liderada por un bailarín experimentado, quien se encarga de marcar el paso, para esto, se apoya con la música, que puede ser un violín o una tambora generalmente, los dos bailares que encabezan las filas hacen los pasos a la par y luego el resto del contingente, dividido en las dos filas, los imita.

Un músico o dos tocan el son y los danzantes zapatean en una explanada mientras avanzan de manera circular, yendo y viniendo del fondo del escenario al frente, donde se coloca un altar para el santo o virgen venerada. Todos son vigilados por el viejo de la danza, un personaje de aspecto extraño, normalmente demoniaco, que lleva consigo un látigo para mantener el orden, pero al mismo tiempo trata de distraer a los danzantes para que pierdan la

concentración y fallen en la ejecución. Los pasos pueden representar súplicas, agradecimientos u oraciones, todas expresadas por el grupo al hacer uso de su cuerpo para marcar los movimientos con los pies.

En Jiménez del Téul existen varios grupos de danzantes que se presentan en las reliquias y celebraciones patronales a lo largo del año. Cada uno tiene un vestuario personalizado, sin embargo, se pueden encontrar elementos presentes en todos ellos, con ligeras variaciones. El vestuario común de un matachín consiste en camisa blanca, huaraches de correas de cuero con suela dura, medias rojas hasta la rodilla, un penacho adornado con lentejuelas, como accesorios una sonaja de metal o un pequeño arco de madera con la flecha pegada a una banda elástica que ayuda a repetir el movimiento de disparo sin que se lance la flecha, además está el accesorio más representativo y llamativo, un faldón de tela roja, adornado con varias filas de pitillos de carrizo cosidos en hilera y rematados cada uno con motas de estambre o cascabeles, donde además se borda con lentejuelas multicolores una imagen religiosa, generalmente la virgen de Guadalupe o el Santo Niño de Atocha, aunque cada danzante tiene la libertad de bordar al santo o virgen de su devoción.

La danza, al igual que la procesión, forma parte del proceso de aprendizaje de las prácticas religiosas. A los pequeños se les enseña a temprana edad cómo elaborar sus propios vestuarios, los pasos y rutinas, así como el significado de los distintos sones. Es además una forma de involucrarlos en la vida religiosa, donde les dan la posibilidad de elegir el santo o virgen de su devoción para colocar en sus elaborados trajes.

3.1.3. La comida.

La comida es un componente destacado en las celebraciones patronales. Cuando los miembros de un grupo participan en las festividades, establecen relaciones mediante la gastronomía, que se puede considerar como un marcador identitario, porque al consumir los mismos platillos, con los mismos ingredientes y procesos de preparación, se puede tener empatía o reconocerse como originario del mismo lugar.

Particularmente en el caso de Zacatecas y algunos estados vecinos, se tiene la práctica devocional de las reliquias. Éstas consisten en ofrecer comida para todo el barrio o la comunidad como agradecimiento por la protección ofrecida a la familia por parte de alguna divinidad. Se realizan cada año el día de la celebración católica del santo o virgen de devoción, al interior de los hogares, donde se disponen los espacios para recibir a los vecinos, quienes acompañan a la familia con rezos y cantos, además de danzas y música.

Burciaga (2010) recoge una historia sobre el origen de las reliquias en Sombrerete, municipio vecino a Jiménez del Téul.

> La tradición de las reliquias proviene de la época virreinal. A finales del siglo XVI llegó la esposa de un alcalde mayor con una imagen de San José, traída desde España, muchos habitantes eran devotos de ese santo. El matrimonio se instaló en una de las casas de la calle Real, llamada así porque pasaban por ella los cargamentos y lingotes de oro y plata. Los españoles cargaban de Sombrerete diversos metales, su ruta seguía hasta la Ciudad de México, después al puerto de Veracruz y de ahí hasta España.
> La esposa del alcalde decidió levantar un altar para San José, con piedras, adornos y flores. Además, cocinó guisos a base de carnes con chiles; se puede decir que fue el primer asado porque sus cocineras eran indígenas. Llegaron los comensales, cantaron y rezaron. Como era marzo, tenían abiertos los ventanales de hierro forjado; los indígenas, que ya eran conversos, principalmente los tlaxcaltecas, se acercaron curiosos a escuchar los cantos. Al verlos, la señora les dio comida y el sabor de la mezcla les resultó muy especial. Ellos pedían una <<reliquia>>, que posiblemente en su dialecto significaba un pedazo de tela que estuviera cerca del santo, pero la señora pensó que le pedían comida, por eso ahora se llama reliquia al regalo de comida otorgada con ocasión de las festividades religiosas (p. 34).

La reliquia es, como menciona Burciaga en el párrafo anterior, un asado de chiles secos que se condimenta con pimienta, sal, azúcar o piloncillo, canela y cáscara de naranja, en algunas comunidades se le agregan además almendras o cacahuates y clavos de olor, se debe preparar con carne de cerdo en pequeños trozos fritos. El asado a su vez se complementa con siete sopas de pasta seca, preparadas con un caldillo de tomate con ajo. El asado representa la sangre y el cuerpo de Jesucristo, mientras que las sopas representan las siete

virtudes, que en la doctrina católica son la contraparte de los pecados capitales, estas virtudes son diligencia, caridad, templanza, paciencia, castidad, generosidad y humildad, son un medio para la salvación del alma.

La reliquia es también una práctica que permite visualizar el nivel socioeconómico de la familia: a mayor poder adquisitivo, mayor ostentación en los arreglos florales, el grupo de danzantes que se presenta, la música que se contrata, la cantidad o variedad de platillos o la inclusión de otros elementos como la pólvora. Por el contrario, si la familia carece de recursos o por alguna razón no puede invertir en preparar la reliquia, se cambia por una velación de reliquia, que consiste en una reunión más pequeña que se realiza durante la noche, en la que la familia recibe a sus invitados para rezar el santo rosario y luego reparten un atole dulce de masa y panecillos preparados en horno de piedra y adobe.

Otra práctica muy común es solicitar la caridad, es decir, quien organiza la reliquia recorre las casas de los vecinos del pueblo, o de sus amigos y familiares para solicitar apoyo, ya sea económico o en especie, para preparar los alimentos que se van a ofrecer en la reliquia. Los devotos creen que el verdadero sacrificio es precisamente tener un acto de humildad y pedir la caridad, muchas familias centran la razón de ser de las reliquias, además del agradecimiento al santo o virgen, en el acto de solicitar apoyo para realizarlas (información obtenida en entrevista colectiva: B. Herrera, A. Duarte, C. González, comunicación personal, 27 de octubre de 2018).

A pesar de que la reliquia -el asado y las sopas de pasta seca- es la comida más representativa dentro de las prácticas devocionales, durante la conmemoración de la fiesta patronal se consumen una serie de platillos que forman parte de los hábitos de alimenticios durante la temporada. Con un sondeo realizado entre los pobladores de la comunidad se detectaron algunos de los más recordados, sobre los que se cuentan anécdotas y los que se anhelan cuando falta tiempo para la fiesta. Estos son las tortas de chorizo, taquitos de carnitas, de maciza, de adobada, tostadas de frijoles con queso y lechuga, las cañas en trozos, el ponche de frutas “con piquete”, es decir con un toque de licor, los cueros preparados, las gorditas o las enchiladas rojas.

Estos alimentos se pueden preparar y consumir en cualquier época del año, gracias a que los ingredientes se consiguen todos los días, sin embargo, el hacerlo en un ambiente colectivo de festividad le otorga otro carácter a su consumo. Es un elemento que, al menos en el marco de estos festejos, permite la unión de familias y amigos que normalmente no se reúnen para compartir los alimentos. Los aromas de los alimentos que invaden las calles durante estos días despiertan recuerdos entre los habitantes de la comunidad y cuando se rememoran activan el sentimiento festivo.

3.1.4. Las cabalgatas.

Otra actividad que forma parte de la ritualidad es una cabalgada organizada por el ayuntamiento, pero en la que participan miembros de la iglesia católica como el sacerdote u otros personajes destacados. Para este evento se hace una invitación a toda la comunidad, por medio de altavoces y el programa de feria, se le comunica a la población sobre las actividades, se informa la hora y el lugar de partida de la cabalgata, así como el de llegada, además se da a conocer el nombre del tamborazo que amenizará con música el recorrido.

La cabalgata podría equipararse con la procesión, aunque desde una perspectiva civil, porque desde hace algunos años forma parte de las actividades para conmemorar al Santo Patrono. El contingente de jinetes se reúne en la carretera, a la altura de la comunidad de Buenaventura, a unos 10 kilómetros al norte del templo de San Andrés, alrededor de las 10 de la mañana. Hasta ese lugar acuden los participantes, hombres, mujeres y niños a caballo, para prepararse para el recorrido. En algunas ocasiones se les regalan camisas conmemorativas a los participantes, que son patrocinadas por el ayuntamiento.

Figura 16. El arzobispo de Durango en la cabalgata.

José Antonio Fernández Hurtado, al centro, acompañado de jinetes locales. Fuente: cortesía del Pbro. Claudio Esparza Alcalde.

Al igual que en la procesión, en la cabalgata se llevan distintivos del grupo: el escudo o logotipo del ayuntamiento en turno se ve en la ambulancia y patrulla que resguardan al grupo, así como en las camisas de los participantes, quienes portan además la bandera de México en una asta. En el convite participan las reinas de la fiesta patronal y en algunas ocasiones, como se mencionó, jerarcas de la iglesia católica.

La participación de religiosos en actos políticos en esta localidad es muy común, lo que de nueva cuenta ejemplifica la estrecha relación de trabajo entre el ayuntamiento y la parroquia, ya que generalmente el sacerdote en turno siempre forma parte de la mesa del presídium en actividades y celebraciones cívicas. Por otro lado, es también muy común que los servidores públicos, especialmente los de puestos más altos en el ayuntamiento, participen en actos religiosos como las procesiones y misas especiales durante la celebración de la fiesta patronal. Resulta interesante ver que los funcionarios que participan lo hacen como

representantes políticos, incluso visten camisas alusivas al evento que son financiadas por el ayuntamiento y generalmente también se utilizan vehículos oficiales para trasladar al tamborazo que acompaña al contingente.

Existe una figura que conecta la esfera política y la esfera religiosa en el marco de la fiesta patronal, se trata de la reina de las fiestas patronales. Quien aspire a ostentar el título deberá ser una joven soltera, originaria del municipio, que posea carisma y belleza física, puesto que fungirá además como embajadora de la comunidad. La elección de la reina de la fiesta patronal anteriormente se realizaba cada año por medio de cómputos, en las que las candidatas, que no eran más de tres normalmente, reunían fondos que luego serían utilizados en obras de restauración o mantenimiento del templo y la casa parroquial.

En ese sentido, las participantes y su comitiva tenían que incrementar su capital económico para obtener el título. Los recursos obtenidos por las participantes eran utilizados para las obras de restauración y mantenimiento del templo. De esa forma, las reinas de belleza fueron un elemento mediante el cual la institución religiosa obtenía recursos, sin embargo, el beneficio no era unidireccional, porque las participantes también se beneficiaban al obtener reconocimiento y ascenso en la escala social, porque al menos durante un año serían reconocidas por toda la comunidad, gracias a las aportaciones que hacían para obras de beneficio comunitario.

Las señoritas que eran elegidas recibían una invitación y si aceptaban, tenían que trabajar de la mano de amigos y familiares para recaudar dinero mediante diferentes actividades. Previo a la fiesta, durante tres fines de semana, se organizaba una verbena para presentar a las candidatas, quienes entregaban el dinero recaudado hasta ese día. Al final de la noche se anunciaba a la ganadora de ese cómputo, en el segundo fin de semana se hacía lo mismo, en la tercera semana se sumaban las cantidades de todos los cómputos y se anunciaba a la ganadora, que era coronada en una ceremonia especial efectuada días después.

A partir de 1999 la elección se cambió por un certamen, ahora las aspirantes pueden inscribirse para participar con alguno de los representantes designados de la presidencia

municipal o bien después de una invitación personalizada. Se hace una presentación oficial de las candidatas el día 20 de noviembre por la noche, donde se develan sus fotografías oficiales. Una semana después se realiza el certamen en la explanada a un costado del templo, es la primera actividad de lo que se conoce como la semana cultural en el teatro del pueblo, una serie de eventos culturales y de entretenimiento familiar que tienen como sede el mismo escenario del certamen. En la noche de elección y coronación las jóvenes desfilan por un escenario, especialmente montado para estos eventos, en distintas etapas como traje casual, traje típico y vestido de noche, luego de una ronda de preguntas el jurado calificador anuncia a la ganadora.

A partir de este día, la nueva reina de las fiestas patronales participará, de ser posible, en todas las actividades organizadas tanto por la iglesia como por el ayuntamiento. La figura de la reina representa el enlace para la vida civil y la vida religiosa en esta comunidad, su elección es organizada por el ayuntamiento, pero el título se debe a una celebración de carácter religioso y, como ya se mencionó, será la embajadora de la comunidad, tanto en actos de índole religiosa como civil, dentro y fuera del municipio.

La incorporación de las reinas de la fiesta patronal en la celebración sucedió en la década de los 80, con ello el sentido estrictamente religioso de la fiesta comenzó a adquirir un sentido más profano, al incluir a una beldad como símbolo de la festividad, que no sólo ostenta el título asociado al santo patrono, sino que es también una embajadora cultural de la comunidad, en un sentido político, porque la reina es invitada a eventos de índole religioso y cívicos. En ese sentido, a partir de la aparición de la reina de la fiesta patronal se puede establecer un proceso de desinstitucionalización de la festividad, de ese modo, lo que antes era una expresión meramente religiosa, adquiere una característica laica. De esa forma estas expresiones han podido ser retomadas por los migrantes en sus lugares de destino, donde requieren solamente la imagen del santo patrono para legitimar sus actividades.

Los migrantes que han recreado la fiesta patronal en Texas, incluyen también la reina de la feria con un propósito económico, tal como se hacía en un principio en la fiesta del pueblo en México. En Texas, las candidatas reúnen dinero y son votadas con billetes, parte

del dinero que reúnen se destina para la celebración de la fiesta en Jiménez del Téul. Además, en un par de ocasiones, las ganadoras de la fiesta en Texas han sido enviadas a la fiesta patronal en la localidad, como representantes de la comunidad migrantes en Estados Unidos. En esos momentos, las reinas fueron invitadas a los eventos de la feria y a acompañar a las autoridades en las mesas de presídium durante las diferentes actividades de la celebración. Cabe señalar que, hasta el momento, ninguna joven nacida o radicada en Estados Unidos ha concursado para ser reina de la fiesta patronal en Jiménez del Téul, y viceversa.

3.1.5. Las ofrendas: flores, veladoras y milagros.

Mientras unas actividades se desarrollan en las calles, al interior del templo suceden cosas ligadas específicamente a la práctica religiosa. Por ejemplo, varios grupos de mujeres se organizan para limpiar y cuidar el templo durante el novenario, en estas tareas participan varias familias, a quienes les corresponde un día para cuidar y limpiar el templo, esta una responsabilidad que se hereda entre los miembros de la familia. En la víspera de la fiesta patronal, por la noche, se desarrolla un ritual en el que se involucran jóvenes y adultos, hombres y mujeres, quienes se ofrecen como voluntarios para arreglar el altar de San Andrés, mismo que se decora cada año de manera distinta, según la iniciativa de los involucrados, pero un elemento que nunca falta son las flores, que son al mismo tiempo una ofrenda y un sacrificio presentado ante el altar.

La tradición oral narra que anteriormente, y todavía, pero en menor medida, se utilizaban flores hechas con cogollos de palma, es decir el corazón de la planta, a las que se les llama chimales, y con estas flores se adornaban las columnas del altar y las puertas del templo, o bien se llevaban, desde la comunidad de Las Bocas, ramas de naranjo con la fruta tierna, que además de vistoso, servía como aromatizante natural para el templo. Otro de los adornos más utilizados anteriormente eran los pabellones de papel crepé, del que se hacían varias tiras retorcidas que se colgaban de un aro colocado en el techo, dando la ilusión de una cortina descendente con movimiento, o bien, pabellones de flores de papel y zacate de popotillo, aunque en ocasiones se optaba por utilizar el papel picado.

Las formas para realizar estos adornos aún se conservan en la memoria de muchas personas, sin embargo, por las nuevas dinámicas sociales, el cambio en el estilo de vida y por lo tanto en las formas de celebrar el acontecimiento, por ejemplo, ocasionan que se busque la practicidad, por lo que ahora se adorna el templo con flores que se compran en negocios locales o de municipios vecinos, para lo que se pide una cooperación entre los feligreses.

Este apoyo incluye a los miembros de la parroquia que migraron a Estados Unidos, quienes voluntariamente envían dinero desde sus nuevas residencias, directamente al sacerdote de la parroquia de San Andrés, ya sea personalmente o a través de un club, para los gastos de la fiesta. Los recursos se utilizan para pagar las ofrendas de flores, la música o la pólvora, por ejemplo. Estas acciones muestran cómo la relación de los feligreses con su parroquia se mantiene pese a que ya no viven en la comunidad, y aún en la distancia tratan de mantenerse en contacto y participar de algún modo en los festejos del santo patronal.

El día 30 de noviembre, durante la madrugada, los feligreses se reúnen en el templo para cantar las mañanitas al santo patrón, es una tradición en la que participan las bandas y tamborazos locales, quienes ofrendan su trabajo para su Santo y el regocijo de su comunidad. Durante varias horas los músicos se turnan para cantar canciones populares de cumpleaños, mientras los creyentes se acercan al altar para adorar la imagen y acompañar por un rato al santo en oración. Luego de unas horas de ambiente festivo en el templo, los músicos se retiran para dar paso a la primera celebración litúrgica del día.

Esta es una actividad donde se involucran indirectamente los migrantes que radican en Estados Unidos, ya que sus aportaciones económicas se destinan en gran parte a las ofrendas florales que se colocan en el interior del templo. Los migrantes pueden hacer sus aportaciones monetarias directamente con los organizadores de la festividad, o con el sacerdote, ambos informan a la comunidad de los migrantes que han aportado recursos durante las celebraciones litúrgicas previas a la fiesta patronal. Los migrantes que donan dinero lo hacen de manera individual, familiar, y en contadas ocasiones lo han hecho a través de un club. El acercamiento entre los migrantes y la parroquia, en estos ejemplos, se prefiere más personal que a través de una organización, ya que los donativos monetarios son también

un tipo de ofrendas con las que las personas agradecen por favores recibidos o son una forma de solicitar la intervención de la divinidad.

3.1.6. Los sacramentos: bodas, bautizos y primeras comuniones.

La fiesta patronal, como el evento festivo más importante en la comunidad, se aprovecha para realizar los ritos de paso y consagración en la vida religiosa de las familias. El 30 de noviembre, por la mañana, se lleva a cabo una celebración especial donde numerosos niños reciben por primera vez el sacramento de la comunión, o bien el del bautizo o el del matrimonio. De este modo, la celebración de la fiesta patronal se convierte además en una fecha significativa para la congregación, porque en este día se realizan los ritos que dan la bienvenida a los nuevos integrantes de la comunidad religiosa (el Bautizo) y aquellos donde se refrenda la pertenencia al grupo, como la Comunión, la Confirmación o el Matrimonio. Estos son eventos que atraen a los migrantes, aunque a un número reducido. Muchas familias eligen a vecinos, amigos o familiares que viven en Estados Unidos para que apadrinen e sus hijos en algunos de estos ritos de paso, así, los migrantes aprovechan el viaje al pueblo no sólo para envolverse en el ambiente festivo, sino también para crear y reforzar relaciones a través de los compadrazgos.

Si bien quienes van a realizar este rito católico pueden elegir cualquier otra fecha, la mayoría de los creyentes eligen este día, porque es una ocasión especial en la que incluso se suspenden las actividades escolares y los servicios públicos, por lo que toda la jornada se puede dedicar a la celebración del acontecimiento y al disfrute de las actividades de la fiesta patronal. Otros de los rituales de este día incluyen bautismos colectivos, la quema de la pólvora y una celebración especial por los ausentes, es decir los migrantes, porque como ya se mencionó, aunque no vivan en la comunidad, aún se les reconoce como “hijos” del pueblo y hermanos en un sentido religioso.

Cuando hay la posibilidad, se organizan bodas y bautizos colectivos. Para esto la parroquia hace una invitación a los padres que deseen bautizar a sus hijos en esta fecha, de manera tal que se organiza una celebración especial en la que muchos niños, jóvenes e incluso

adultos, reciben el sacramento del bautizo, lo que marca su ingreso simbólico y espiritual a la comunidad católica. En el caso de las bodas se hace la misma invitación, pero no es exclusivamente para parejas recién formadas, si no que la parroquia busca que padres de familia que no estén casados por la iglesia reciban ese sacramento para estar en comunión con la divinidad.

Cuando se celebran bodas colectivas, aunque no sea en esta fecha, el ayuntamiento aporta recursos para organizar una comida para todos los recién casados y sus familias. Asimismo, les regala las actas de matrimonio porque se aprovecha la ocasión para formalizar legalmente la unión de las parejas. De nueva cuenta, esto es un ejemplo del trabajo en conjunto entre la Iglesia y el ayuntamiento en celebraciones de carácter comunitario que evidencia, como señala Blancarte (2001) la familiaridad con que se vive en la cotidianeidad de los habitantes.

Cuando no hay celebraciones comunales, muchas parejas, sobre todo de las comunidades más alejadas del municipio, eligen este día para celebrar su unión religiosa. Cuando sucede esto, las parejas se trasladan desde un día antes a la cabecera municipal, pero cada uno de los contrayentes duerme en casas separadas. Si los futuros esposos tienen familia, se hospedan con ellos, pero si no, siempre hay alguien que puede recibir a uno de los novios en su hogar, gracias a las relaciones de compadrazgo que se extienden por todas las comunidades.

El día de la boda los novios se despiertan temprano y cada uno en su espacio comienza con el ritual de arreglo para la ocasión. A la novia la ayuda su madre, pero también las mujeres de la casa que la recibieron, ellas la peinan, la maquillan, le arreglan el vestido y si es necesario le prestan accesorios o lo que sea necesario para completar su atuendo. Una vez lista la novia, la escoltan las mujeres hasta el templo, donde se reunirá con su futuro esposo. Después de la celebración religiosa, algunas parejas deciden emprender el viaje de regreso a su comunidad donde festejarán con una comida familiar, o hay quienes deciden aprovechar el baile de la noche para seguir la celebración.

Como se mencionó, la celebración colectiva de las primeras comuniones es un ritual presente en cada fiesta patronal. Para el acontecimiento los niños se preparan por años con adoctrinamiento litúrgico, en clases que toman en el templo los fines de semana. Cuando aprueban varios niveles y un examen final, se les entrega una constancia de que están listos para recibir la comunión por primera vez, entonces los padres se dan a la tarea de conseguir quien los apadrine durante este importante paso en su vida religiosa. Luego de recibir el sacramento de la comunión se organiza una pequeña reunión familiar. La celebración litúrgica siempre es por la mañana, así da tiempo a las familias para disfrutar del resto de las actividades de la jornada.

Con el apadrinamiento en esta serie de rituales es como surgen las relaciones de compadrazgo, que bien pueden darse dentro de la misma familia o con integrantes de otras familias o, como ya se mencionó, con paisanos que viven en Estados Unidos y acuden al pueblo especialmente para estas ceremonias. Es en este segundo caso cuando se puede notar más el incremento de capital social que ocurre cuando una persona menos favorecida, establece un compadrazgo con una persona que posee mayor capital económico o político. Estas alianzas sirven, además de para cumplir con los deberes religiosos, para vincularse de una forma tal que estos nuevos compadrazgos aporten beneficios bidireccionales en el transcurso de la vida, porque una vez hecha la alianza, es más probable que se pidan favores o se ofrezca apoyo porque existe una relación de afinidad más estrecha y legitimada por un ritual religioso.

Otra fecha especial que favorece la creación de alianzas sociales son las vacaciones de invierno o verano, que son las fecha cuando más paisanos pueden visitar el pueblo, especialmente en el mes de diciembre. Es común que las celebraciones se aplacen hasta el fin de año con el propósito de que los familiares que viven en Estados Unidos estén presentes, o bien, muchos paisanos deciden realizar sus fiestas en el pueblo durante las vacaciones. Esto se debe a dos cosas: la primera, que los costos de ofrecer una fiesta en México son considerablemente más bajos que en Estados Unidos, y la segunda, que se puede contar con la compañía de la mayoría de los familiares y amigos que viven en la comunidad.

3.1.7. Coleaderos.

El coleadero es una actividad sumamente concurrida por charros locales y de comunidades vecinas, además, es una de las que más espectadores tienen. Un coleadero es una de las suertes charras, es la más practicada en el municipio y una de las actividades más apreciadas por los migrantes tanto en la comunidad, como en sus lugares de destino, donde continúan con su práctica. Se desarrolla en un lienzo de forma rectangular, con un corral en uno de sus extremos, donde agrupan las reses. El charro espera junto al corral a que uno de los animales sea liberado, mismo que corre para llegar al otro lado del lienzo, durante ese trayecto el jinete sobre su caballo deberá tomar a la res por la cola, es decir colear al animal y hacerlo caer, dependiendo del lugar donde logre derribarlo serán los puntos que se le otorguen.

Figura 17. Charro de Jiménez del Téul.

Jinete en un coleadero en la comunidad de El Madroño, Jiménez del Téul. Fuente: producción personal.

Cada que un jinete derriba una res pasa a donde están las reinas del coleadero, señoritas que fueron invitadas para premiar a los jinetes que, cuando logran la hazaña, se colocan a un costado del templete donde aguardan las jóvenes, quienes colocan un pequeño ramo de flores en un listón que cruza el pecho de cada charro. Al terminar el coleadero se distinguen a los mejores porque su listón puede estar cubierto totalmente de pequeños ramos de flores.

Durante este evento los jinetes lucen sus mejores prendas: camisas rematadas con detalles de baqueta o bordados con hilos brillantes, los moños combinados con el sombrero y éstos hechos con materiales costosos. Sus caballos lucen recién bañados y cepillados, las monturas pueden tener detalles grabados y en la parte posterior se les coloca un tapete de lana con el apellido del jinete entretejido. Ostentar todo esto, más el hecho de que participar significa que se poseen cabezas de ganado o se puede pagar para rentarlas, proyecta una imagen de poder económico en la comunidad, porque es conocido que los insumos para la charrería son costosos y tener reses que se disponen para la contienda lo confirma.

Los coleaderos pueden ser variados a lo largo del año, pero pocos son los que se reproducen de manera ritual y en los que hay tanta expectativa y participación como el que se hace en el marco de las actividades de la fiesta patronal. En el coleadero, al igual que en la cabalgata de la fiesta patronal, participan charros y jinetes en una actividad festiva que refuerza los lazos de amistad y genera nuevos con aquellos que comparten los mismos gustos. Aquellos con mayor capital económico son los que montan a caballo y pagan por las colas de las reses, los de menos capital económico colean menos o se limitan a ser espectadores.

En estos eventos los migrantes que acuden a la celebración, o a cualquiera que se hace a lo largo del año, aprovechan para practicar la suerte charra y adquirir destreza que luego pondrán a prueba en los coleaderos que también se organizan a lo largo del año en diferentes ciudades de Estados Unidos. Muchos jóvenes, hijos e hijas de migrantes, montan por primera vez un caballo en el pueblo, donde conseguir un animal como estos es más sencillo que en Estados Unidos. Es en la comunidad de origen de sus padres donde se involucran por primera vez con la tradición charra-vaquera de la comunidad, y luego afianzan su relación con esta

actividad en sus hogares en Estados Unidos cuando acuden a charreadas o coleaderos. De esta forma, los jóvenes incrementan su repertorio cultural y se identifican como parte de un grupo en ambos lados de la frontera, gracias a actividades como los coleaderos.

3.1.8. La carrera.

Días previos al día 30 de noviembre se lleva a cabo una competencia atlética, es una carrera que cada año tiene un recorrido distinto, puede ser el mismo de las cabalgatas: de la comunidad de Buenaventura a la localidad de San Andrés del Téul, o por algunas de las calles del poblado, o bien desde la cabecera municipal hasta el Tepozán, una comunidad a unos 25 kilómetros al este. Esta actividad es una tradición impulsada por el ayuntamiento con el propósito de promover la práctica del deporte entre la comunidad. La contienda tiene varias categorías divididas en ramas femenil y varonil, es una de las actividades más esperadas porque ofrece premios en efectivo, es por ello que el atletismo es uno de los deportes más practicados, muchos habitantes se preparan por semanas o meses para poder participar.

3.1.9. La música de tamborazo.

Una vez terminados los oficios litúrgicos, la gente pasea por las calles, consume los platillos de los puestos ambulantes, visita los vendedores de ropa, conviven por un rato en su casa y se preparan para la jornada vespertina, mientras uno o varios grupos de danzantes continúan sus presentaciones en la explanada continua al templo. Ya que se oculta el sol, la gente sale a las calles y llegan vecinos de otras comunidades para disfrutar la fiesta, una multitud transita entre los puestos de vendimias y disfrutan de los atractivos que se ofrecen. Numerosos tamborazos llegan de otros municipios y comunidades para ofrecer sus servicios a los lugareños y visitantes. La música de tamborazo es un género distintivo de Zacatecas, popularmente se considera el origen de la banda sinaloense, consiste en una tambora, tarola y trompetas en su versión más básica, aunque hay grupos que agregan más instrumentos.

El tamborazo es un elemento muy presente en la festividad. Se les encuentra por todas las calles del centro del poblado donde tocan para atraer a los clientes quienes, una vez atrapados por el sonido de la música, pagan una cantidad para que el tamborazo los siga a donde vayan, de modo tal que es posible ver gente en las taquerías o cantinas acompañados por su tamborazo. Contratar un tamborazo para que siga los pasos del que paga es visto como un símbolo de opulencia y poder adquisitivo, ya que no cualquier ciudadano tiene la capacidad de pagar por una tanda de canciones.

La música, tanto la que se lleva al templo, por ejemplo un mariachi que canta en la misa, como el número de tamborazos en las calles o el renombre de la banda que se presenta en el baile de la fiesta, es un marcador con el que la gente evalúa si la festividad tuvo más o menos éxito, porque la música es uno de los elementos más atractivos para los visitantes, por lo tanto, los organizadores e involucrados en la contratación e invitación de los músicos se esmeran en llevar bandas de renombre en la región y con la mejor calidad posible, según lo que el presupuesto les permita.

3.1.10. La pólvora.

La quema de fuegos artificiales durante la noche de la fiesta patronal es uno de los eventos más esperados y concurridos. Los feligreses se reúnen en la explanada del templo alrededor de las nueve de la noche para presenciar el espectáculo. La gente acude con sus mejores atuendos, porque es tradición estrenar ropa especialmente este día, además los jóvenes y adultos están ataviados para acudir después al baile de la fiesta. El anuncio de la quema del castillo de pólvora se hace con cohetes que truenan desde una hora antes sobre el templo, es el llamado para que la gente se congregue para apreciar el espectáculo.

El evento comienza con el tronar de numerosos cohetes, luego se lanzan unos luminosos, después de varios minutos los coheteros encienden el árbol o castillo, que es una estructura ligera, hecha con carrizos u otras varas, en la que se entrelazan cohetes luminosos multicolores, que se queman por etapas, comienza de la parte inferior, luego los costados y

termina en la parte superior. Si el castillo es grande, se desprende parte de su estructura para ofrecer mayor espectáculo. El momento culminante es cuando se enciende la parte superior y tras una explosión de color se descubre una imagen de San Andrés Apóstol, rodeada por pequeños cohetes destellantes, enseguida se desprende la parte superior de la estructura, llamada coronilla, que es un aro de cohetes que gira y se eleva decenas de metros en el aire. La gente aplaude y sigue con la mirada el recorrido de la coronilla, algunos niños corren a ver si la encuentran cuando aterrice. Finalmente se lanzan los últimos cohetes y los más vistosos de la velada, que iluminan el cielo y las calles cercanas al templo.

La cantidad de cohetes y lo vistoso del espectáculo, así como los adornos que se colocan en el templo, son elementos que permiten calcular la cantidad de recursos que se invierten para la celebración, donde la comunidad migrante tiene un papel destacado, porque suelen ser quienes más dinero aportan con sus donativos y en muchas ocasiones la majestuosidad o sencillez de esta parte de la celebración depende de los donativos que hagan los migrantes, o bien de los recursos que invierta el ayuntamiento, que año tras año aporta una partida de recursos para la celebración de la fiesta patronal, que igualmente se invierte en las ofrendas florales, la música o la pólvora.

3.1.11. El baile de feria.

Al culminar el espectáculo de los fuegos artificiales, muchos de los espectadores dan un último paseo por las calles, luego una parte regresa a sus hogares y otros continúan con la fiesta para participar en el evento social más importante de la jornada, el baile de la fiesta patronal. Anteriormente este baile se realizaba en alguna de las calles del centro, para lo que se cerraba el tránsito colocando una barda con láminas para controlar el acceso, y se cobra una cuota. A principios de los 2000 se eligió como nueva sede el recién inaugurado auditorio municipal, localizado a las afueras del pueblo en ese entonces. Desde hace no más de 10 años se ofrecen dos bailes, uno organizado por el ayuntamiento, con una banda más popular, y otro organizado por el comité de la parroquia, con una banda más sencilla que toca por la tarde-noche en la explanada del templo.

Estos dos bailes tienen diferentes horarios, con el propósito de que el de la parroquia, que es gratuito, no acapare la asistencia de los habitantes y los visitantes para el otro baile, por el que se cobra la entrada y donde hay venta de bebidas alcohólicas. El público de ambos bailes es distinto, en el de la parroquia participan muchos feligreses y algunos religiosos, se ven entre los asistentes muchas señoras, las mismas que cuidan el templo, lo limpian o forman parte de la adoración, también adultos mayores y niños se ven entre los asistentes, casi todos habitantes locales. En el otro baile, el organizado por el ayuntamiento, participan más las parejas jóvenes y los solteros, quienes acuden desde otras comunidades porque ven en el baile una oportunidad para buscar pareja, por lo que este evento se convierte en el escenario de los rituales de cortejo, donde se procura establecer una relación con las familias locales o bien con alguien de una comunidad cercana, porque se comparte el mismo estilo de vida, se tienen las mismas actividades y afinidades, porque los asistentes comparten en mayor o menor medida el mismo capital cultural, las tradiciones, las costumbres y el espacio.

De todos los bailes que hay a lo largo del año, el de la fiesta patronal es el más importante en el calendario festivo de la comunidad. Muchos de los jóvenes varones bailan por primera vez en uno de estos bailes, así como las chicas que no tuvieron celebración de quince años. El baile de la fiesta patronal se convierte en un gran escenario de intercambios sociales, de encuentros y de uniones. Algo que sucede muy frecuentemente en estos eventos es que las parejas jóvenes aprovechan el ambiente relajado para decidir vivir en unión libre a partir de ese día. En Jiménez del Téul, así como en otros lugares de la región a eso se le llama “robarse a la novia”, significa que un chico convence a su novia de fugarse con él, normalmente a la casa de sus padres, o bien que ambos acordaron hacerlo. Si los padres de la chica no la encuentran antes de un tiempo considerable después de que acabó el baile, dan por hecho que se la robaron, es decir, que se fugó con el novio. El ritual marca que, luego de unos días, los padres del novio acuden a casa de los padres de la novia a la ceremonia del perdón, llevan un regalo y si los padres de la chica aceptan las disculpas, entonces la joven pareja puede visitar el hogar de los padres de la novia y acordar una fecha para la boda. La pregunta más común la mañana del primero de diciembre en Jiménez del Téul es: ¿a quién se robaron?

El baile de mayor concurrencia, el organizado por el ayuntamiento y por el que se cobra el acceso, no siempre es en beneficio de la presidencia municipal, sino que en muchas ocasiones se le otorgan los derechos y permisos a la parroquia o alguna otra institución, sobre todo cuando tienen obras o gastos pendientes, para que ellos lo organicen y todos los recursos obtenidos sean en su beneficio.

Como se explicó, los migrantes deciden aplazar sus celebraciones a finales de año, y dado la cercanía de la fiesta patronal con las vacaciones de diciembre, muchos paisanos prefieren esperar a realizar sus visitas a la comunidad para la temporada navideña, época en la que también se organizan numerosas fiestas y bailes. En ese caso, las dinámicas de socialización y cortejo entre los jóvenes migrantes y los que viven en el pueblo se dan en estos escenarios, en los que surgen relaciones que se mantienen en la distancia, donde el contacto físico se limita a las visitas de los migrantes al pueblo, sobre todo en el verano y el invierno, pero se apoyan en el uso de la tecnología para sostener la relación.

3.1.12. La callejoneada.

El festejo del santo patrono culmina el 1 o 2 de diciembre con una actividad organizada por el ayuntamiento, se trata de una callejoneada, esta actividad se originó en la capital de Zacatecas y se llama así porque consiste en un recorrido por las calles y callejones de la ciudad. En Jiménez del Téul no hay callejones, así que se hace por las principales calles del pueblo, sin embargo, conserva su nombre. En la callejoneada las personas bailan al ritmo de tamborazo, el contingente es encabezado por un arriero que lleva un burro cargado con botes de mezcal que se sirve a los participantes durante el recorrido. Se hacen pausas para que las personas bailen y beban, luego continúan y llegan a los portales del edificio que ocupa la presidencia municipal, donde se convierte en un baile al que se unen más participantes y se ofrece una verbena por la noche.

La callejoneada es una actividad menos concurrida, a ella acuden principalmente habitantes de la cabecera municipal. Esta podría considerarse la actividad de cierre de los festejos patronales, aunque más bien pertenece a una esfera civil, sin embargo, se ha

convertido en una costumbre hacerla en el marco de la fiesta patronal y se realizan otras en contadas ocasiones a lo largo del año, como en la celebración del aniversario de la independencia de México o de la Revolución Mexicana.

3.2. La ritualidad y el patrimonio.

Como puede apreciarse, la relación entre la iglesia católica y el ayuntamiento es muy estrecha, este último siempre participa y apoya en las celebraciones y obras de carácter religioso, incluso aporta recursos para algunas de ellas. Esta colaboración nos da la idea de que, al menos en este caso, las esferas civil y religiosa no están del todo separadas: el gobierno organiza junto con la iglesia la fiesta patronal, promueve los matrimonios colectivos por la vía religiosa e invierte recursos en el mantenimiento de recintos sagrados, lo que permite analizar una conformación patrimonial con elementos sacros y elementos políticos o profanos.

Al respecto, Blancarte (2001) liga los conceptos de laicidad y secularización a la realidad social y política mexicana. Este autor afirma que en México hay una crisis de la laicidad, porque las instituciones políticas acuden de nueva cuenta a la religión para legitimarse, en un movimiento que denomina “recolonización confesional” (p. 844) en el ámbito público-civil. Sin embargo, por lo que puede apreciarse, al menos en esta comunidad, la relación iglesia-estado perdura a pesar de las leyes que separan estas esferas en la vida social. En comunidades como la de Jiménez del Téul, con habitantes que se conocen entre sí y con un catolicismo del casi 100 por ciento, es difícil hacer una distinción clara entre una esfera civil y una esfera religiosa en el transcurso diario de las actividades colectivas, familiares y personales.

Hasta ahora, no se tiene conocimiento de un conflicto generado por el apoyo que el ayuntamiento otorga a la doctrina dominante, por el contrario, el ayuntamiento se muestra abierto para apoyar obra religiosa en cualquiera de las congregaciones que tienen presencia en el municipio, sin embargo, es lógico que el apoyo se note más entre la comunidad católica puesto que son ellos quienes tienen mayor presencia.

Por otro lado, durante las celebraciones colectivas que utilizan el espacio público como escenario de su ritualidad, donde se sacralizan efímeramente las calles, por ejemplo, como sucede con la fiesta patronal, se nota una participación, aunque sea mínima, de aquellos que profesan una fe distinta a la católica, quienes se involucran solamente en algunas actividades de la celebración, sobre todo aquellas de carácter cívico-cultural, en las que la figura religiosa del santo no tiene presencia, tales como el consumo de la oferta gastronómica de esta jornada o la asistencia a los espectáculos del teatro del pueblo. En este caso, los no católicos tienen una separación más clara entre los aspectos sacros y profanos de la celebración que, en el caso de los católicos, resulta menos distinguible.

Figura 18. Celebración religioso-política en Jiménez del Téul.

Esta celebración de acción de gracias fue solicitada por la candidata ganadora de las elecciones municipales. Fuente: producción personal.

Retomando a Blancarte (2001), la siguiente figura muestra la celebración de una misa de agradecimiento por el triunfo de un partido político en las elecciones municipales de 2018

(ver anexo 2 para más imágenes de esta celebración litúrgica). Cualquiera que sea el partido que gobierne, que generalmente es el Partido Revolucionario Institucional, procura acercarse con el sacerdote encargado de la parroquia por el tiempo que dura su administración, debido a que las relaciones entre el Estado y la Iglesia son estrechas y entre ambas instituciones se coordinan para realizar diversas obras y proyectos, en los que comúnmente el ayuntamiento aporta recursos materiales o económicos y la Iglesia funciona como un medio para llegar a los pobladores, sobre todo para dar a conocer las obras que se realizan a favor del templo o capillas.

Las autoridades políticas conocen el lugar que ocupa la religión en la vida cotidiana de los pobladores, donde diversas festividades a lo largo del año son un marcador importante en los calendarios comunitarios o familiares, donde las expresiones de las devociones son frecuentes en los barrios, donde las relaciones de compadrazgo se extienden entre todas las familias y son un vínculo que pone en contacto a muchas personas. Además, por el gran número de católicos en la comunidad, es muy frecuente que quienes ocupan los principales puestos de poder en el gobierno tengan esa adscripción religiosa.

En toda la historia política de la comunidad, nunca un no católico ha ocupado el puesto de presidente municipal, por lo que es comprensible que la relación iglesia-ayuntamiento esté afianzada y la participación del clero en actos cívicos o del gobernante en actos religiosos resulte cotidiana para la población, porque con el transcurso del tiempo, esta relación se ha normalizado en la población. En ese sentido, la profesión del catolicismo dota de capital político a las personas, como ejemplo, en las elecciones para renovar el ayuntamiento en 2018 contendía una candidata que pertenece a la Iglesia Cristiana “Príncipe de Paz”, y en uno de los recorridos por la comunidad se pudieron recabar testimonios, sobre todo en sectores más conservadores como el de los adultos mayores, de un grado de rechazo de la candidata porque no era católica. Es posible entonces que ese fuera un factor que consideraron los votantes durante la elección.

Por otro lado, esta candidata cristiana conocía su condición y la posición de desventaja que tenía ante la opinión pública debido a su credo, por lo que implementó una

estrategia política relacionada con la religión, según comentaron algunos informantes: comenzó a presentarse en las celebraciones litúrgicas en el templo de San Andrés Apóstol, con el objetivo de contrarrestar la opinión negativa que generaba su condición de cristiana protestante, y para ganarse el favor de los votantes católicos.

Otra forma de ganarse la opinión pública del padrón de electores es mediante las relaciones con líderes migrantes en Estados Unidos. Estas relaciones pretenden tender puentes de apoyo en caso de ganas las elecciones, pero también como una forma de llegar al poder, a utilizar a la comunidad de migrantes como un medio de influir positivamente entre la comunidad local. Una de las principales acciones que toman los candidatos al comenzar la temporada electoral en la comunidad, es entablar contacto con los migrantes, tanto para obtener financiamiento para sus campañas, como para ganarse el favor de los mismos, quienes, a pesar de vivir fuera del municipio, se mantienen interesados en la vida política y en las decisiones que se toman en beneficio o perjuicio de sus comunidades.

En otro orden de ideas, Blancarte (2001) expone una "baja normatividad en las actitudes cotidianas de los mexicanos" (p. 855) ligadas a la práctica religiosa, lo cual no significa que no pueda existir al mismo tiempo una profunda religiosidad. Esta idea concuerda con el pensamiento de Hervieu-Léger (2005) cuando señala la práctica de la religiosidad como una tradición y no como un acto consciente de la fe. En ese sentido, para esta investigación se analizan las expresiones de la religiosidad popular vistas como parte del patrimonio inmaterial de la comunidad, porque, en acuerdo con los autores, este tipo de expresiones, realizadas en espacios no consagrados, les otorgan un carácter más secular, aunque siempre existirá el vínculo con la religión, aunque en este caso se trata de tradiciones heredadas que se repiten ritualmente y que se trasmiten por medio de diversos procesos de participación colectiva.

Se concuerda con Blancarte (2001) cuando señala que existe un relajamiento de muchas normas religiosas en el contexto de procesos de secularización de las costumbres. Este proceso evidencia cómo las prácticas religiosas cruzan la frontera de lo sagrado a lo profano, siguiendo el pensamiento de Durkheim, porque las personas las siguen como parte de una tradición cívico-cultural, como en el caso de la ritualidad de carácter profano que

ejercen los habitantes de la comunidad en la celebración de la fiesta patronal o de otras expresiones de la religiosidad popular en espacios públicos no consagrados.

En ese sentido, se puede apreciar una especie de permeabilidad entre los mundos sagrado y profano, que permite observar y explicar procesos de sacralización, cuando se le otorga un sentido divino a lugares o expresiones, o bien de profanación de lo sagrado, cuando se usan símbolos religiosos en manifestaciones populares, pero la atención se fija sobre el carácter festivo. Por ejemplo, cuando se reproduce una práctica de carácter religioso y se le otorga un sentido más festivo y secular, como sucede con algunos ritos de paso, donde, desde una perspectiva religiosa, algún sacramento obtenido debería ser el centro de la celebración, sin embargo, el momento se convierte en un motivo más para festejar.

Lo anterior intenta ser un pequeño ejemplo de cómo las ritualidades sacras y las profanas están tan conectadas en la práctica que, a pesar de la clasificación que hace Durkheim (2014) cuando señala que "los fenómenos religiosos se clasifican en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras son estados de opinión, consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados" (p. 32), en muchas ocasiones es difícil disociar las creencias de los ritos porque ambas cosas forman parte de los modos de vida de comunidades como la de este estudio.

A partir de esta idea de la permeabilidad de las prácticas profanas y religiosas (Halbwachs, 2004b) se puede pensar en la configuración de un patrimonio inmaterial colectivo, porque, para que esas prácticas puedan pertenecer a todos los que en ellas participan, es necesario que exista un poco de separación de la institución, porque eso significa que pueden formar parte de ellas personas que no profesen la misma fe. En la configuración de este patrimonio existen matices, porque algunas prácticas se acercan más al mundo sagrado, mientras que otras se inclinan más al mundo profano, sin embargo, la permeabilidad es una característica que les permite transitar de una un mundo al otro sin que ello signifique un cambio sustancial en su esencia.

La ritualidad expresada, por medio de la participación, en la celebración de la fiesta patronal se entiende como parte del patrimonio inmaterial de los habitantes de la comunidad

porque pertenece a la colectividad, que es la principal característica para que pueda considerarse como tal (Lowenthal, 1996), pero además, porque se involucran los actores y poseedores de ese saber, mismo que se trasmite a las nuevas generaciones a través de la participación en diversos rituales dirigidos específicamente a cierta parte de la comunidad, ya sean ritos que realizan los hombres, ritos que efectúan las mujeres, ritos para los jóvenes o ritos para los ancianos.

La celebración de la fiesta patronal en la comunidad, como se analizó anteriormente, presenta cambios significativos con el transcurso del tiempo. En los carteles que se mostraron (ver figura 14) se evidencia poca o nula intervención del ayuntamiento en la organización de la celebración a principios del siglo pasado, mientras que a finales del mismo siglo se registra un significativo incremento en la participación del ayuntamiento que, en conjunto con la parroquia, organizan el programa de celebraciones para el santo patrono de la comunidad.

Figura 19. Promocional de la fiesta patronal.

La imagen muestra elementos políticos y religiosos para promocionar la festividad. Fuente: cortesía del ayuntamiento.

La imagen de la figura 19 fue utilizada por el ayuntamiento para promover lo que, desde 2017, se empezó a llamar Feria Regional de Jiménez del Téul (FEREJI), en redes sociales. En ella se puede apreciar la combinación de los elementos sagrados y los profanos. En la cinta verde circular se representan las principales actividades de la jornada que son ritos de carácter profano: la carrera, la música-baile, la cabalgata-coleadero, peleas de gallos o el deporte; al centro, arriba, está a imagen de San Andrés con adornos que emulan el carácter festivo, debajo de esta figura está la torre del templo dedicado al santo y más abajo el edificio sede del ayuntamiento, para rematar en la base con la leyenda "San Andrés 2017. FEREJI. Feria Regional de Jiménez del Téul".

Esta imagen ejemplifica claramente los lazos institucionales entre la parroquia y el ayuntamiento, quienes en conjunto promueven las actividades que festejan a una figura católica pero que al mismo tiempo sirven para que la población disfrute de las actividades. La participación de la comunidad en los ritos celebrados en las calles no se limita a la población católica, sino que muchos cristianos evangélicos son atraídos por el ambiente festivo y toman parte en algunas de las actividades, sin embargo, ese no es el caso de los Testigos de Jehová, quienes reconocen en todas las expresiones una asociación con la figura del santo patrono y por lo tanto se abstienen de consumir en la festividad que se oferta en las calles del pueblo, porque además sus normas les prohíben participar en bailes, tomar alcohol, formar parejas fueras de la comunidad religiosa, entre otras, aunque eso no significa que, por ejemplo, los más jóvenes, tomen parte en algunas actividades de la celebración patronal.

Popularmente a la fiesta patronal no se le denomina como fiesta, ni como feria, sino que la gente se refiere a ella como El Día 30, en alusión a la festividad de San Andrés Apóstol, el 30 de noviembre. Con esa denominación se equipara la importancia de la celebración con otras de carácter cívico que se festejan a lo largo del año, por ejemplo, el día 10 (de mayo) o el día 15 (de septiembre), por lo que el hecho de que a esta fecha se le conozca como El Día 30, da muestra de la importancia que tiene en el calendario festivo anual de la comunidad.

Por otro lado, los migrantes que viven en Estados Unidos tienen un papel en los cambios que presenta la celebración en fechas recientes. Primero el ayuntamiento se involucró en la organización de la festividad, luego los migrantes se involucraron al aportar recursos económicos para la celebración. Como se mencionó anteriormente, ellos envían

donativos directos o a través de clubes para que se inviertan en la compra de los fuegos artificiales, en la música de las misas de ese día o en los arreglos florales, es decir, el dinero enviado por estas personas se destina directamente a la parroquia y los ritos asociados a la liturgia.

En agradecimiento, tanto por parte del ayuntamiento como de la parroquia por los apoyos recibidos, se oficia una misa especial por los ausentes, es decir, por los migrantes originarios del municipio que radican fuera de la comunidad. Esto es una forma de recordar que, a pesar de no compartir el mismo territorio, aún son parte de la comunidad y de la congregación religiosa. La relación entre la migración y las expresiones del patrimonio inmaterial ligado a la religiosidad se analizarán con mayor detalle en los siguientes capítulos.

IV. LA COMUNIDAD EN UN CONTEXTO DE TRADICIÓN MIGRATORIA.

La migración es un fenómeno acentuado en las últimas décadas que, según el Anuario de Migración y Remesas (Fundación BBVA Bancomer-BBVA Research, 2016) en la década de los 90 del siglo pasado, se estimaba que un aproximado de 153 millones de personas vivían en un país donde no nacieron, y la cifra aumentó a 224 millones en 2015. Las causas del desplazamiento son diversas, sin embargo, la situación económica, conflictos armados y los desastres naturales en los lugares de origen, principalmente, son motivos determinantes en las tendencias del flujo de personas. México no es ajeno a esta dinámica, ya que se encuentra entre los países con mayor número de emigrantes internacionales, es decir, personas que se asientan en un país extranjero, con un total de 12.3 millones de mexicanos que viven fuera del territorio nacional. Esta cifra la coloca como la segunda nación con mayor número de connacionales que radican fuera del país, después de la India, que ocupa el primer lugar, con un total de 15.6 millones de ciudadanos en el extranjero (Fundación BBVA Bancomer-BBVA Research, 2016).

La migración internacional es el movimiento de personas a través de las fronteras políticas con la intención de residir en un país diferente al suyo. Es un fenómeno de gran complejidad con un proceso dinámico en el que interactúan diversos factores económicos, políticos, sociales, históricos y culturales, con implicaciones en esos rubros tanto para los países de salida como para los de destino (Fundación BBVA Bancomer-BBVA Research, 2016; Conapo, 1997).

En el caso de México, los puntos de llegada de los migrantes internacionales se ubican principalmente en Estados Unidos, país que recibe al 98% de los mexicanos, que representa más de 12 millones de personas, hombres en su mayoría, mientras que las mujeres son una cuarta parte, y el 44.2% de esos emigrantes tienen entre 18 y 29 años de edad, es decir, se encuentran en una etapa laborar productiva. Las características de este grupo de migrantes variaron en las dos últimas décadas, sin embargo, hasta 2014 cerca de la mitad de esta población aún radicaba en Estados Unidos sin los documentos migratorios necesarios para llevar una vida que les permita tener más derechos y garantías, “factor que origina una

situación de alta vulnerabilidad e inserción diferenciada en aquella nación, aunado al elevado número de repatriaciones" (Fundación BBVA Bancomer-BBVA Research, 2016, pp. 16-17).

4.1. Zacatecas, una entidad de migrantes.

En el escenario nacional mexicano, el estado de Zacatecas, lugar donde se encuentra la comunidad de este estudio, tiene una población de 1, 579, 209 habitantes y ocupa el lugar 12 en el número de migrantes internacionales, donde 98 de cada 100 migrantes se establecen en Estados Unidos (Inegi 2015; Inegi 2010).

Moctezuma (2003) explica que la migración de zacatecanos a Estados Unidos y otras partes de la república mexicana permanece desde hace más de un siglo y su primer testimonio se documentó en un decreto expedido por la Legislatura del Estado sobre "<<enganches de trabajadores>> que estuvo vigente en el estado a partir del 18 de diciembre de 1897 hasta noviembre de 1906" (Moctezuma, 2003, p. 9), lo que brinda una idea sobre el inicio de lo que ahora es una tradición migratoria en la entidad, con redes bien estructuradas.

Desde los primeros registros disponibles sobre migración laboral transfronteriza, tal como explica Delgado (2000), es posible ver la presencia de mano de obra zacatecana, que de 1924 a 1984 aportó entre 4.2 y 11.8 por ciento del total de emigrantes mexicanos que se desplazaron a Estados Unidos en busca de trabajo. Ahora, Zacatecas comparte con Guanajuato, Michoacán y Jalisco una tradición migratoria que, como señala Moctezuma, data de finales del siglo pasado. Por ésta y otras características, se le inscribe en lo que se denomina "'la región histórica de la migración mexicana a Estados Unidos', la cual agrupa, además, a Durango, San Luis Potosí y en menor medida a Colima y Aguascalientes" (Delgado, 2000, p. 372).

Delgado (2000) expone que la migración en Zacatecas comenzó a configurarse entre 1883 y 1910, como resultado del surgimiento de una nueva estructura económica que instaura el capitalismo en el medio local, donde las actividades productivas se centraban en dos: la minería y la ganadería, que estaban desarticuladas entre sí y del resto de las actividades

laborales en la entidad, por lo que el territorio perdió el 23.7% del total de su población durante ese periodo, misma que emigró al extranjero y al interior del país.

La dinámica expulsora en la que se inscribe la entidad, continúa Delgado (2000), lejos de mitigarse se incrementó de 1910 a 1917, en el periodo de la revolución mexicana. En esos años, el éxodo de los zacatecanos se aceleró de manera considerable debido a varios factores, tales como la paralización de la actividad minera, así como a la liberación de fuerza de trabajo de las haciendas. Entre 1917 y 1930 se produjo un cambio en la dinámica migratoria a raíz de la expedición de la primera Ley Agraria del país, "esto propició la repartición de terrenos, lo que generó un sentimiento de arraigo en la población que ya registraba un elevado fenómeno de expulsión, esto detuvo el éxodo poblacional por primera vez en 25 años" (Delgado, 2000, p. 374).

A pesar de la reducción en la migración, los flujos previos y las bases de arraigo que se generaron con el reparto agrario, consolidaron redes sociales en las que se respaldaba la migración laboral de retorno, es decir, aquellos trabajadores en Estados Unidos contaban con motivos para retornar y establecerse temporalmente en sus lugares de origen. Aunado a esto, el envío de remesas a la entidad se incrementó, estimulado además por la reactivación de la economía estadounidense (Delgado, 2000).

Actualmente, el lugar de Zacatecas en el contexto de la migración internacional mexicana es destacado, puesto que constituye la entidad que registra la tasa de emigración internacional más alta de todo el país; es el estado que envía el mayor porcentaje de personas mayores de 12 años a Estados Unidos en busca de trabajo (12.2%); al comparar el número de emigrantes laborales con la población ocupada, Zacatecas destaca como la entidad con los montos más elevados el país, y porque interestatalmente, es la entidad que agrupa la proporción más elevada (39%) de municipios clasificados como de alta intensidad migratoria (Delgado, 2000), entre ellos Jiménez del Téul.

La migración en Zacatecas es tan común entre las familias de la entidad, que es el estado que concentra el mayor porcentaje de hogares que reciben remesas. La actividad

económica ligada al envío de dinero desde Estados Unidos es tan importante y destacada, que supera por cuatro puntos la media nacional. “De los hogares zacatecanos que reciben remesas, en 50% de los casos éstas constituyen la única fuente de ingresos y en 69% constituyen el principal sostén familiar” (Delgado, 2000, p. 373), una situación similar a la de las familias de Jiménez del Téul que, como se explicó en el segundo apartado, cuentan con pocas fuentes de empleo en la comunidad.

4.2. La tradición migratoria en Jiménez del Téul, Zacatecas.

Como se mencionó en el apartado anterior, diversos factores como el reparto agrario, la pauperización de la agricultura y la minería debido a la revolución mexicana, la propia Revolución como fenómeno bélico, además de la llamada Guerra Cristera, entre finales de la década de los 20 y principios de los años 30 del siglo pasado, donde Zacatecas tuvo un rol destacado, o luego el Programa Bracero, que finalizó hasta mediados de los años 60, fueron elementos que propiciaron la movilidad de los habitantes del territorio estatal. Con el tiempo esa migración maduró y estableció una serie de redes sociales migratorias y posteriormente la creación de organizaciones de migrantes.

Jiménez del Téul se ubica dentro de lo que Delgado (2004) llama Zona de Alta Migración Zacatecana, que es la que abarca a los municipios con mayor tradición en migración internacional en el Estado, y es entendida como “un ámbito territorial portador de condiciones económicas y sociales precarias que empujan hacia un marcado proceso de despoblamiento, aflora a contrapelo su condición transnacional, manifiesta en varios planos” (Delgado, 2004, p. 173), de manera tal que la migración es un estilo de vida en muchas localidades, lo que genera que Zacatecas se considere como un estado binacional o transnacional, debido a las relaciones sociopolíticas, económicas y culturales que se viven día a día en el territorio mexicano y con las comunidades organizadas en Estados Unidos.

Figura 20. Ubicación de Jiménez del Téul.

El municipio sobresale con un color rosado. Fuente: http://www.inafed.gob.mx/work/enciclopedia/EMM32zacatecas/municipios/32021a.html

Por otro lado, Moctezuma (2013) describe cuatro regiones de la migración internacional en Zacatecas, a las que denomina: 1) región intermedia de la migración, que abarca municipios del norte del estado; 2) región de transición de la migración, con las localidades del centro; 3) región reciente de la migración con la parte sureste de la entidad y 4) región histórica de la migración, con la zona sur y noroeste del Estado, donde se posiciona Jiménez del Téul. Sin embargo, continúa este autor, no sólo es el factor tiempo el que distingue una región de otra. "Lo que se observa realmente es un entramado de fenómenos relacionados con el establecimiento de redes sociales que han focalizado los destinos y que con el tiempo se han convertido en portadores de otras características" (Moctezuma, 2013, p. 168).

Esta tradición histórica de la migración está muy arraigada entre la población de Jiménez del Téul, donde generalmente se espera que al terminar los estudios que se ofrecen en la cabecera municipal, cuyo mayor grado es la preparatoria, los jóvenes se mudarán a alguna de las ciudades de Estados Unidos donde tienen familiares para trabajar, sobre todo aquellos que no tienen las posibilidades de realizar estudios profesionales. Sin embargo, esta

dinámica ha cambiado un poco en los últimos años, gracias a que los primeros migrantes de algunas familias ahora apoyan a los más jóvenes para estudiar una carrera profesional en México, sin embargo, aquellos que deciden realizar la movilidad, se siguen enfrentando al cruce de manera indocumentada, a pesar del reforzamiento de la frontera con Estados Unidos.

Para conocer un poco el imaginario de la migración en los jóvenes, se realizó una encuesta entre los estudiantes del último grado de preparatoria a inicios del último semestre de educación media superior, en el Colegio de Bachilleres de la comunidad. Los estudiantes tienen edad de entre 17 y 19 años, fueron 10 hombres y 18 mujeres, que representan la mayoría de estudiantes de último grado, ya que ese día se ausentaron cinco jóvenes por ser la primera semana de clases.

De las mujeres encuestadas, todas nacieron en México y, contrario a lo que sucedía hasta hace algunos años, ahora algunas piensan en hacer estudios profesionales. 15 de ellas desean seguir estudiando al terminar la preparatoria, mientras que dos piensan comenzar a trabajar en México y una más tiene planes para irse a trabajar a Estados Unidos, sin embargo, la mayoría son conscientes de que el hecho de migrar al norte es siempre una opción y es generalmente una decisión que toman los padres, es decir, aunque los jóvenes deseen continuar sus estudios, quizá las condiciones económicas de las familias no les permitan cursar estudios universitarios, por lo que decidirán enviarlos con sus familiares a Estados Unidos.

La mayoría de las encuestadas expresan deseos de seguir con sus estudios para tener una mejor calidad de vida, ya que una carrera profesional les ayudaría a conseguir un empleo mejor pagado y por lo tanto a cumplir sus metas personales. De las dos que respondieron que desean trabajar, una es porque no se siente capaz de avanzar en sus estudios y la otra es una hija de madre soltera y quiere ayudarla. La que quiere trabajar en Estados Unidos desea reunir dinero para construir una casa en México y poder darle estudios profesionales a su futura familia.

Todas las participantes tienen al menos un familiar en Estados Unidos, 14 de ellas han visitado alguna vez una parte de ese país, mientras que cuatro de ellas nunca han estado fuera de México. De las encuestadas, 11 de ellas creen que la vida es mejor en Estados Unidos, sus respuestas tienen que ver con la percepción del salario, porque es más fácil conseguir un trabajo bien pagado, lo que permite llevar una mejor calidad de vida y además apoyar a la familia que vive en México. Por otro lado, 7 de ellas creen que la vida no es mejor en Estados Unidos, las razones que dieron tienen que ver con la discriminación a la comunidad mexicana, "trabajan mucho y se la pasan encerrados para que no los deporten" mencionó una de ellas; otras creen que en México también es posible tener una buena calidad de vida, aunque con mayor esfuerzo, "la vida en México es más calmada, allá viven muy ajetreados y estresados, del trabajo a la casa y de la casa al trabajo", señaló otra de las encuestadas y ninguna señaló violencia o inseguridad como causas para migrar.

Sobre la idea de vivir en Estados Unidos, 9 lo tienen en mente, sobre todo por la relación con la migración al interior de sus familias, estas jóvenes que desean ir a vivir o trabajar al norte despertaron su interés ya sea por los padres o los hermanos mayores. Expresan que quisieran vivir allá para ganar dinero y mejorar su estilo de vida, aunque si tuvieran oportunidades en México no abandonarían el municipio, a excepción de una de ellas que dice que en Estados Unidos está la mayoría de su familia y por eso le gustaría migrar.

Por otro lado, están aquellas que hasta el momento no han pensado en migrar a Estados Unidos, porque no creen que allá se viva mejor que en México, pero no se refieren a la parte económica, sino a la libertad que les otorga estar en su patria. Estas jóvenes desean quedarse cerca de su comunidad para trabajar, para estar con la familia, para tener en un futuro una autonomía económica y de ser posible, para ejercer sus carreras. Algunas de sus respuestas fueron "porque me gusta vivir en mi lugar natal", "creo que puedo conseguir trabajo, aunque con mayor esfuerzo" o "porque en Estados Unidos hay discriminación hacia los mexicanos".

De los varones encuestados, uno nació en Estados Unidos y el resto en México, seis de ellos quieren seguir con sus estudios profesionales y cuatro piensan comenzar a trabajar

cerca de su comunidad al terminar la preparatoria. Estos jóvenes expresan deseos de superación, aunque en cuestión de estudios el porcentaje de los que quieren continuar es menor; los que desean estudios profesionales es para tener mejores trabajos y los que quieren comenzar a trabajar en su país es para permanecer cerca de su familia. Todos tienen al menos un familiar en Estados Unidos, pero sólo uno de ellos ha visitado alguna vez ese país.

De los participantes, 7 de ellos creen que la vida es mejor en Estados Unidos, "porque hay más oportunidades de empleo", "los trabajos son mejor pagados", "hay más seguridad", "porque hay menos corrupción", son algunas de las razones que motivan sus creencias. Por otro lado, tres de ellos no consideran que la vida es mejor en ese país, las razones son "por las deportaciones", "no hay tiempo para otra cosa más que para el trabajo", "no adaptarse a la vida allá", en general, se tiene presente la posibilidad de un choque cultural al llegar al destino.

Ocho de estos jóvenes han pensado en vivir en Estados Unidos, lo que motiva ese deseo son varios factores, como los que se mencionan a continuación: "es una buena opción para comenzar la vida de adulto", " quisiera un trabajo bien pagado que no tenga que ver con delitos", "allá hay más empleos y es mejor la paga", "allá vive gran parte de mi familia y pienso que está chido", "porque me lo han dicho mis tíos", "hay más posibilidades de tener un trabajo bien pagado". El deseo o interés de ir a trabajar y vivir en Estados Unidos en estos jóvenes se inició también por los padres o hermanos mayores y porque desean mejorar su calidad de vida, sin embargo, estarían dispuestos a permanecer en el terruño si existieran oportunidades laborales, sobre todo para estar en el lugar que nacieron y con su familia.

Esta encuesta sirvió para identificar los motivantes de la movilidad en la población joven de la comunidad, donde se aprecia un mayor deseo de migrar en los hombres que en las mujeres, quizá por la percepción que se tiene de los migrantes durante sus visitas de retorno ya que, por ejemplo, los paisanos, sobre todo los varones, llegan a la comunidad con camionetas último modelo, mientras que las mujeres tienen un rol más pasivo, como acompañantes de los varones. Además, este tipo de visita se hace con documentos, por lo que la percepción del peligro que representa el cruce indocumentado se aminora entre los

habitantes de la localidad, ya que aquellos que se arriesgan a volver a la comunidad sin documentos lo hacen en casos extraordinarios, como la muerte de un familiar cercano, de otro modo, no se vuelven a arriesgar a ser detenidos en un nuevo intento de cruce, sobre todo si dependientes económicos en Estados Unidos.

Asimismo, en las respuestas obtenidas se aprecia un ligero cambio en la tradición migratoria, ya que anteriormente los jóvenes migraban al terminar sus estudios de secundaria o preparatoria, situación que ha cambiado por motivos como el hecho de que las familias ahora tienen oportunidad de dar estudios profesionales a los más jóvenes del hogar, gracias a las remesas enviadas por los mayores, o porque los jóvenes son más conscientes sobre la vida que llevan los migrantes indocumentados en Estados Unidos, lo que derriba el mito del sueño americano en el imaginario colectivo juvenil.

Como señala Moctezuma (2013), es necesario mencionar que, entre las causas de la migración, además de las condiciones estructurales que propician la movilidad, está la tradición histórica, tal como sucede en Jiménez del Téul, donde la idea de migrar se transmite entre los pobladores a una edad temprana. Esta tradición migratoria acciona "las redes sociales trasnacionales y las raíces que ha echado la cultura de la migración internacional" (Moctezuma, 2013, p. 166). Esta cultura de la migración que menciona Moctezuma, generó las redes de apoyo de las que ahora se valen los miembros de la comunidad y que a través de los años han facilitado la movilidad de una gran parte de la población.

Una mirada al conjunto de las regiones de la migración en Zacatecas que menciona Moctezuma, indica que prácticamente toda la entidad "tiene como destinos tradicionales los estados de California, Illinois, Texas, y, un segundo grupo con menor peso, lo constituye los estados de Colorado, Georgia, Arkansas y Oregón" (Moctezuma, 2013, p. 171). Tras un sondeo realizado en la comunidad, se detectaron dos estados de la unión americana, que corresponden a lo señalado por Moctezuma, como lugares de destino de los migrantes de esta localidad: California y Texas. En el estado de California los migrantes se concentran

principalmente en el área conocida como LAX[2], que son las ciudades y condados alrededor de Los Ángeles, pero el número de originarios de Jiménez del Téul en esa zona es pequeño si se compara con el otro destino, el que se localiza en el Metroplex[3] de Texas, que son poblados y condados ubicados entre y alrededor de las ciudades de Fort Worth y Dallas, al norte de ese estado, aunque la tradición migratoria se inició probablemente primero en California y luego en Texas, o bien a la par.

Para entender los inicios de la tradición migratoria en la comunidad, Verduzco (2000) explica que en 1942 se firmó un acuerdo entre los gobiernos de México y de Estados Unidos para establecer la contratación legal de trabajadores mexicanos, principalmente para las actividades agrícolas, debido, sobre todo, a la escasez de trabajadores norteamericanos como consecuencia de la Segunda Guerra Mundial. En el primer año de actividades de ese nuevo programa se empezó con la contratación de 4, 203 trabajadores, para 1951 la cifra se elevó a 192, 000 y para 1956 alcanzó el número máximo de 445, 000 empleados, al término del programa, en 1964, bajó a 177, 000. "En total, se contrataron aproximadamente 4.6 millones de trabajadores, o el equivalente a 209 mil por año, según cifras de las autoridades estadounidenses" (Verduzco, 2000, p. 16).

El proceso de migración laboral, tal como explica Verduzco (2000), se configuró a partir de una selectividad geográfica que en apariencia no estaba ligada a condiciones de pobreza extrema ni a la cercanía con la frontera norte. "La mayoría tenía empleo en México, principalmente en la agricultura. La mayor parte de los lugares de destino de los migrantes temporales mexicano se concentraba en dos estados de la Unión Americana, California y Texas" (Verduzco, 2000, p. 17).

Un migrante originario de Jiménez del Téul que radica en Fort Worth, comparte su experiencia. En su testimonio se puede rastrear el comienzo de la tradición migratoria en la

[2] Esta es la clave del aeropuerto de Los Ángeles, California, misma que han retomado los habitantes para referirse de forma abreviada a la zona que habitan. Los medios de comunicación también utilizan estas siglas cuando hablan de la zona conurbada de la ciudad de Los Ángeles.
[3] Esta abreviación se utiliza de la misma forma que la de LAX, y también los medios de comunicación hacen uso de la palabra al referirse a la zona metropolitana Dallas-Fort Worth.

comunidad, que se reforzó durante el periodo del Programa Bracero, entre los años 1942 y 1964. El informante cuenta que comenzó sus visitas laborales a Estados Unidos antes del programa de los braceros, "antes de eso ocupaban gente pizcando algodón, nos daban una carta los patrones en Obregón, Sonora, con esa carta pasábamos a Estados Unidos contratados, bueno eso fue antes de los sesenta" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018), es decir que los primeros trabajadores se trasladaban por su cuenta y no como parte del Programa Bracero.

A pesar de no recordar las fechas exactas, este informante menciona que muchos conocidos de la comunidad viajaban para trabajar de manera independiente al Programa Bracero y su testimonio permite reconocer a las cabezas de familia, donde algunos descendientes continuarían después con la tradición migratoria en el poblado. "Andábamos muchos de Jiménez (del Téul), como unos 15, no recuerdo cómo nos enteramos, pero ya sabíamos del trabajo. Andaba un hermano mío, también unos amigos y otros señores que no recuerdo, éramos muchos" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

Los datos aportados también permiten trazar una de las principales rutas de movilidad usadas por los pobladores de Jiménez del Téul entre las décadas de los 50 y los 60 del siglo pasado, cuyo destino eran los campos de cultivo del estado de California, en Estados Unidos. "Nos íbamos en camión desde Jiménez, en aquel tiempo sólo salía un camión de Jiménez en la mañana, de los amarillos, hasta Durango. De Durango a Mazatlán y de Mazatlán hasta Obregón era el camino. De Durango salíamos en camión en la noche y llegábamos en la mañana a Mazatlán, caminábamos todo el día a Obregón" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

Una vez en su destino, la tarea consistía en pizcar dos toneladas de algodón. Su jefe se llamaba Antonio Mejía, quien contrataba jornaleros para emplearlos en sus campos de cultivo y una vez que ellos cumplían su faena, les entregaba una carta que los trabajadores presentaban en Empalme, Sonora. "Ahí se contrataba uno, ya de ahí lo mandaban en un tren, de esos cargueros, hasta Mexicali, nos llevaban en el tren carguero, no nada más a nosotros,

iba el tren lleno de tanta gente, ya ahí nos bajábamos" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

Una vez en Mexicali cruzaban la frontera para entrar a Calexico, donde les hacían exámenes físicos para conocer su estado de salud, "te chequeaban de todo, te encueraban, lo polveaban a uno para que no llevara piojos, la cabeza, el cuerpo, todo, según eso para los piojos, ya ahí el que no salía malo lo pasaban para acá a Estados Unidos y el que salía malo lo arrendaban para México" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

Los campos de cultivo se extendían por gran parte de California, pero aquellos donde eran empleados los jornaleros estaban principalmente entre Bakersfield y Sacramento. Una vez que se terminaba el contrato, que por lo general eran por 45 días, la mayoría regresaba a Jiménez del Téul para reencontrarse con su familia y pasar con ellos una temporada, antes de volver a los campos de cultivo de Estados Unidos. Algunos jornaleros extendían su estadía hasta por ocho meses o bien conseguían trabajos en otros lados para no tener que regresar hasta la comunidad, otros se quedaban por la promesa de que sus empleadores podrían arreglar su situación migratoria, cosa que algunos consiguieron.

Después, comenta el mismo informante, un grupo de hombres fue contratado, a través del Programa Bracero, para trabajar en Texas, en los campos de algodón. El proceso de contratación en el programa consistía en que cada municipio en Zacatecas tenía derecho a cierto número de contratos, que dependía del número de habitantes. El gobierno estatal enviaba al gobierno municipal una lista y se repartían los contratos con los solicitantes. Luego de ser aceptados, los jornaleros viajaban a Monterrey o a Reynosa, desde donde los trasladaban en tren hasta distintos puntos en Texas.

Cuando terminó el programa, en 1964, los mismos trabajadores continuaron viajando a Estados Unidos, pero ahora como indocumentados. Este podría considerarse como el inicio de la tradición migratoria sin documentos en la comunidad. El punto de cruce era la frontera de Ciudad Juárez con El Paso, cruzaban el río y una vez en Estados Unidos se trasladaban en

el tren carguero hasta distintos puntos en Texas, Nuevo México o Colorado. Los primeros trabajadores vieron las posibilidades de empleo para amigos y familiares, por lo que les consiguieron plazas con sus mismos empleadores o bien con amigos de ellos.

"De mojados se vino mi hermano a Colorado, y de ahí mandó llevar gente, les arreglaba trabajo allá donde estaba él, tenía un coyote que nos pasaba. En aquel entonces llegaba uno a Juárez, ahí a El Paso, ya de ahí lo traían a uno en el tren carguero hasta un punto que se llama Belén, está de Nuevo México, Albuquerque, a un lado, lo pasaban en la noche en cámaras de tractor o de camión ahí en el rio, le echaban como seis o siete en la cámara sentados, ya se pasaba y caminaba uno en la noche como unas cinco horas y ya más adelante lo echaban en carros que venían a encontrar la gente y esos lo llevaban hasta Colorado" (A. Contreras, comunicación personal, 22 de septiembre de 2018).

Los párrafos anteriores describen el comienzo de la tradición migratoria en Jiménez del Téul, que en un momento fue con invitación del gobierno americano, y luego sin documentos para residir en el país. Es preciso recordar que la migración por trabajo existe incluso desde antes, pero es a partir del Programa Bracero que se incrementó, y una vez que algunos migrantes se asentaron en sus lugares de destino surgieron redes de apoyo que con el tiempo se afianzaron y posibilitan la movilidad de miles de pobladores.

Cuando terminó ese programa los migrantes continuaron su labor en los campos de cultivo y se trasladaban de estado en estado para cosechar los alimentos de cada temporada, gracias a que ya conocían a los contratistas. Cuando el tiempo de siembra y cosecha se terminaba, regresaban a su comunidad para reunirse con sus familias y administraban el dinero reunido hasta el siguiente ciclo agrícola, cuando volvían a cruzar la frontera.

Posteriormente, los migrantes comenzaron a trasladarse a las ciudades desde los campos de cultivo, sobre todo pa ra ganar dinero cuando no era temporada de siembra o de cosecha en el campo. Una de las principales zonas que atrajo a los originarios de Jiménez del Téul fue el norte de Texas, donde se emplearon en la construcción o en fábricas. Con el tiempo, esta región se convirtió en el destino de la mayoría de los migrantes de esta

comunidad. En el siguiente apartado se describen las características de esta zona, para analizar cómo se convirtió en uno de los lugares predilectos para estos migrantes zacatecanos.

4.3. El destino: El Metroplex.

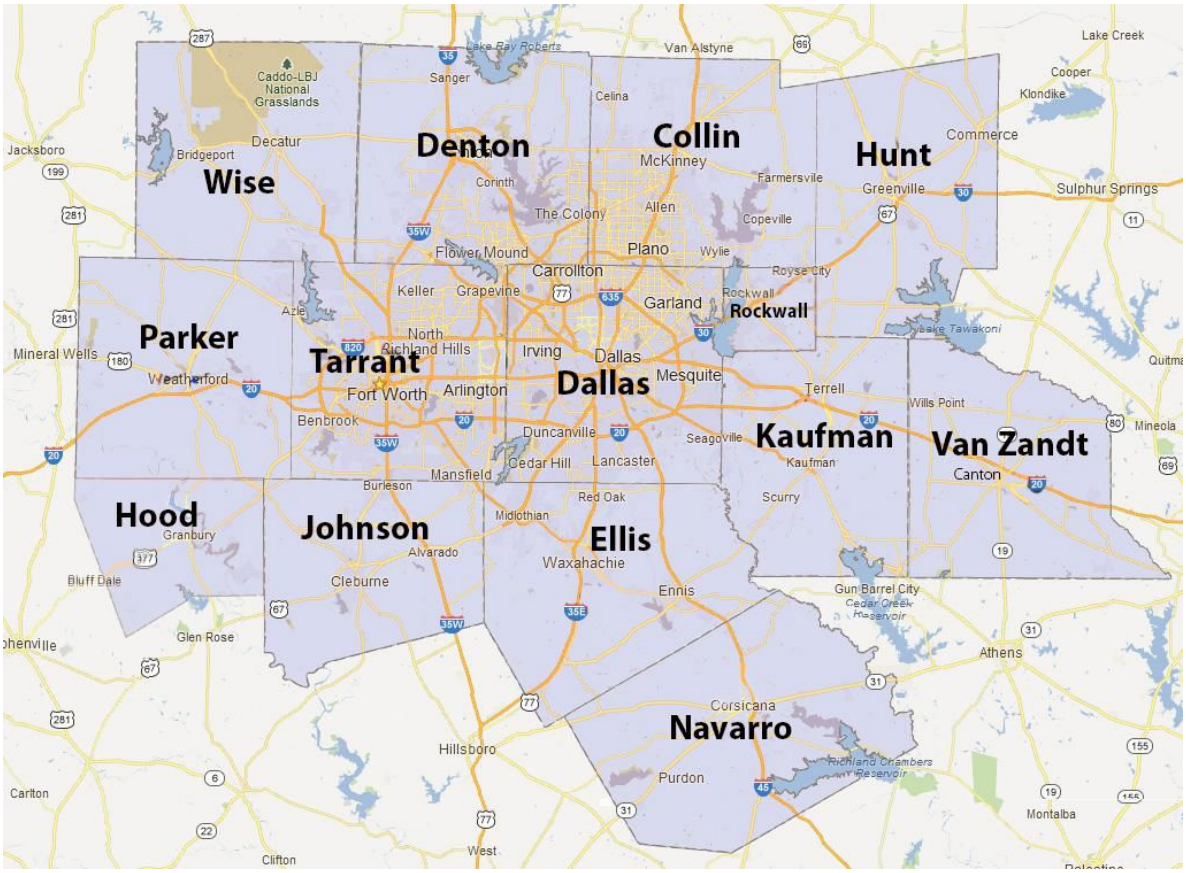
Se conoce como el Metroplex de Texas a una región que se localiza al norte de este estado americano. Es un área metropolitana que comprende los condados de Wise, Denton, Collin, Hunt, Delta, Parker, Tarrant, Dallas, Rockwall, Kaufman, Johnson y Ellis. Otros nombres que se le dan son North Texas o DFW, éste último en alusión a las dos ciudades más grandes de la zona, Dallas y Fort Worth, aunque la ciudad de Arlington, la tercera más grande, casi iguala en número de habitantes a Fort Worth (US Census Bureau, 2018).

La oficina del censo de los Estados Unidos menciona que en 2018 la población de Texas llegaba a los 28, 701, 845 habitantes (US Census Bureau, 2018). Según datos de la misma fuente, Texas es un Estado, al igual que los otros que colindan con México, donde la población hispana o latina[4] es predominante, en relación con otros estados, sobre todo del centro y norte del país.

Aunque el censo no especifica los países de origen, al recorrer algunas partes de las ciudades más importantes se puede apreciar la presencia de la población mexicana, sobre todo por las tiendas de abarrotes o pequeños supermercados con nombres como “Fiesta” o “El Rancho”, que son los establecimientos de corte mexicano que es posible ver en varios puntos de las ciudades. Estos negocios son un marcador en el paisaje que nos habla de la presencia de comunidades mexicanas o hispanas en la zona donde se localizan.

[4] La US Census Bureau utiliza el término población latina o población hispana indistintamente, para referirse a los migrantes provenientes de México, centro y Sudamérica, así como del caribe.

Figura 20. El Metroplex.



El mapa muestra además los condados de Hood, Navarro y Van Zandt que, dependiendo de la fuente, se consideran también parte del Metroplex. Fuente: http://gl.maps-fort-worth.com/dfw-condado-mapa#&gid=1&pid=1

Otro marcador que da cuenta no sólo de la presencia de hispanos y mexicanos en la zona, sino de los hábitos de consumo de la población son las cadenas de televisión o las estaciones de radio dirigidas a este segmento de la comunidad. Telemundo y Univisión, dos de los gigantes del entretenimiento para hispanos en Estados Unidos, tienen sedes en la ciudad de Dallas, con una barra que incluye programas de revista, telenovelas o noticieros locales, en los que se tratan temas relacionados con la migración y asuntos legales. En el radio también hay estaciones que incluyen en su programación horas de charlas con abogados o llamadas en vivo para aclarar dudas de la población migrante, otras estaciones se enfocan

en la promoción de cantantes, bandas y música mexicana, así como eventos relacionados en la zona.

Estos son canales a través de los cuales los paisanos hacen un consumo simbólico de lo mexicano, pero al mismo tiempo son canales confiables que los ayudan a estar informados sobre la situación política, misma que es tensa, especialmente con los migrantes mexicanos, desde la llegada al poder del actual presidente de los Estados Unidos, Donald Trump.

Muchos migrantes mexicanos en esta zona están organizados en asociaciones o clubes. García y Calderón (2013) explican que desde el año 2005 se tiene registro de la presencia de organizaciones de migrantes mexicanos en el área Dallas-Fort Worth. Estos migrantes se agrupan desde sus lugares de origen en México o al llegar al destino, a través de amigos y conocidos. Desde ese año se conocían 17 estados diferentes con organizaciones presentes en esta zona de Texas, entre las que se encuentra Zacatecas.

Actualmente existen en la ciudad de Fort Worth siete federaciones de clubes de zacatecanos, y dos más en la ciudad de Dallas (datos recabados en entrevista con el Cónsul General de México en Dallas. F. De la Torre, comunicación personal, 10 de diciembre de 2018). Cada federación tiene en promedio 30 clubes, y cada club debe tener como mínimo 10 miembros registrados, aunque el número de miembros activos-voluntarios no tiene límite.

García y Calderón (2013), González (2016) y Cuéllar (2003) describen la importancia del Metroplex para los mexicanos, así como su llegada a la zona. Sus trabajos ofrecen un panorama histórico sobre la migración, la lucha por los derechos civiles, el cambio demográfico, el acceso a la justicia, la creación de espacios por parte de mexicoamericanos para hacer contrapeso a la violencia, racismo y discriminación que sufren los mexicanos, específicamente en el norte de Texas.

Arias y Durand (2009) exponen que el inicio de la migración masiva de trabajadores mexicanos a la frontera norte de México comenzó con la ampliación de las líneas de ferrocarriles en Estados Unidos y su comunicación con los trenes en México, en la década de

1880. La oferta de trabajo en las vías y trenes, explican los autores, se promocionaba y era controlada por los enganchadores: "comenzó a llevarse a infinidad de trabajadores mexicanos, sobre todo a los del centro-occidente del país, a estaciones de la frontera donde eran fácilmente reclutados para trabajar en Estados Unidos" (Arias y Durand, 2009, p. 9).

"Hay que añadir que también las catástrofes naturales y sociales impulsaban olas expansivas de emigración al otro lado, en especial, a Texas" (Arias y Durand, 2009, p. 9). Pero a pesar de que las autoridades de México en la frontera y en el resto del país se quejaban y denunciaban la salida de trabajadores mexicanos, mencionan los autores, no podían hacer mucho frente a las ofertas de trabajo, mejores salarios y más seguridad que les brindaba Estados Unidos.

Arias y Durand (2009) también exponen cuáles eran, a principios del siglo XX, los estados elegidos por los migrantes mexicanos para emplearse:

> La inmensa mayoría (96.76%) de los migrantes mexicanos se ubicaba en siete estados norteamericanos donde abundaban los quehaceres agropecuarios, mineros o había centros ferroviarios de importancia. Más de la mitad se encontraba en poblaciones de Texas (56.53%), donde se habían ubicado las principales agencias enganchadoras. Con proporciones muy menores de trabajadores mexicanos estaban California (15.22%), Arizona (13.40%), Nuevo México (5.42%), Kansas (3.83%), Oklahoma (1.20%) y Colorado (1.16%)" (Arias y Durand, 2009, p. 9).

Por otro lado, Verduzco (2000) explica que después de la anexión de California y otros estados a la federación estadounidense, se estimaba que un 24% de la población mexicana que residía en aquellos lugares se pasó a vivir del lado del territorio mexicano, en busca de habitar un ambiente más hospitalario. Como señala Verduzco (2000, p. 14) "estos primeros movimientos de población del ex territorio mexicano al norte del país fueron la ocasión para que se iniciara una primera red de contactos entre los mexicanos que se quedaron en Estados Unidos y aquellos que se <<repatriaron>> a su nueva tierra en México".

Verduzco (2000) también explica la relación de la migración con los ferrocarriles. Menciona que desde finales del siglo XIX los enganchadores estadounidenses, es decir los empleadores, se trasladaban al centro y occidente de México con el objetivo de contratar trabajadores para la construcción de las vías ferrocarrileras en Estados Unidos, así como para satisfacer las necesidades de mano de obra de las crecientes industrias en Chicago. "Para 1909, por ejemplo, los mexicanos constituían 17 por ciento de la fuerza laboral dedicada al mantenimiento de las nueve líneas ferroviarias más importantes y diez por ciento de las cuadrillas de trabajadores en los estados del suroeste" (Verduzco, 2000, p. 14).

Entre 1911 y 1921, además del inicio de la Revolución Mexicana, también influyó en el fenómeno migratorio la naciente demanda de trabajadores agrícolas, debido al involucramiento de Estados Unidos en la Primera Guerra Mundial, así como al fin de la importación de mano de obra japonesa a partir de 1907 y después la de otros lugares de Asia en 1917. Además, después de la Revolución Mexicana, otro acontecimiento belicoso se desarrolló en México entre 1926 y 1930 aproximadamente, la llamada Guerra Cristera, que también tuvo efectos expulsores del campo a las ciudades de los estados del sur de Estados Unidos (Verduzco, 2000).

Según Andrade (2004), los primeros trabajadores de origen mexicano llegaron a la ciudad de Fort Worth alrededor de 1890, luego de que se inauguró el primer rastro y empacadora de carne en esta región ganadera. Cuéllar (2003) dice que en 1883 se mencionó por primera vez a los mexicanos en el Fort Worth City Directory, pero no cuenta el total de la población mexicana en ese entonces. El registro que presenta Andrade indica que los trabajadores eran originarios principalmente de Guanajuato, Jalisco y Michoacán. Según el mismo autor (Andrade, 2004), la población de originarios de México en Fort Worth era de 159, 523 en el año 2001, de un total de 540, 391 habitantes, aunque la cifra no cubre a la mayor parte de indocumentados. Los pobladores vivieron por más de cincuenta años principalmente de la ganadería, durante la primera mitad del siglo XX, pero a inicios del siglo XXI se especializaron en la construcción de helicópteros y aviones de combate, así como en la industria de alta tecnología.

Andrade (2004) apunta que la presencia de mexicanos en Fort Worth se hizo más notoria a partir de la década de los 90 del siglo pasado, quienes se asentaron en el norte en un principio. El autor menciona que la mayor concentración de migrantes mexicanos está ubicada en los alrededores de la iglesia de Todos los Santos, uno de los lugares de mayor concurrencia y donde se reconocen destacadas figuras que luchan a favor de los migrantes, como el padre Stephen Jasso.

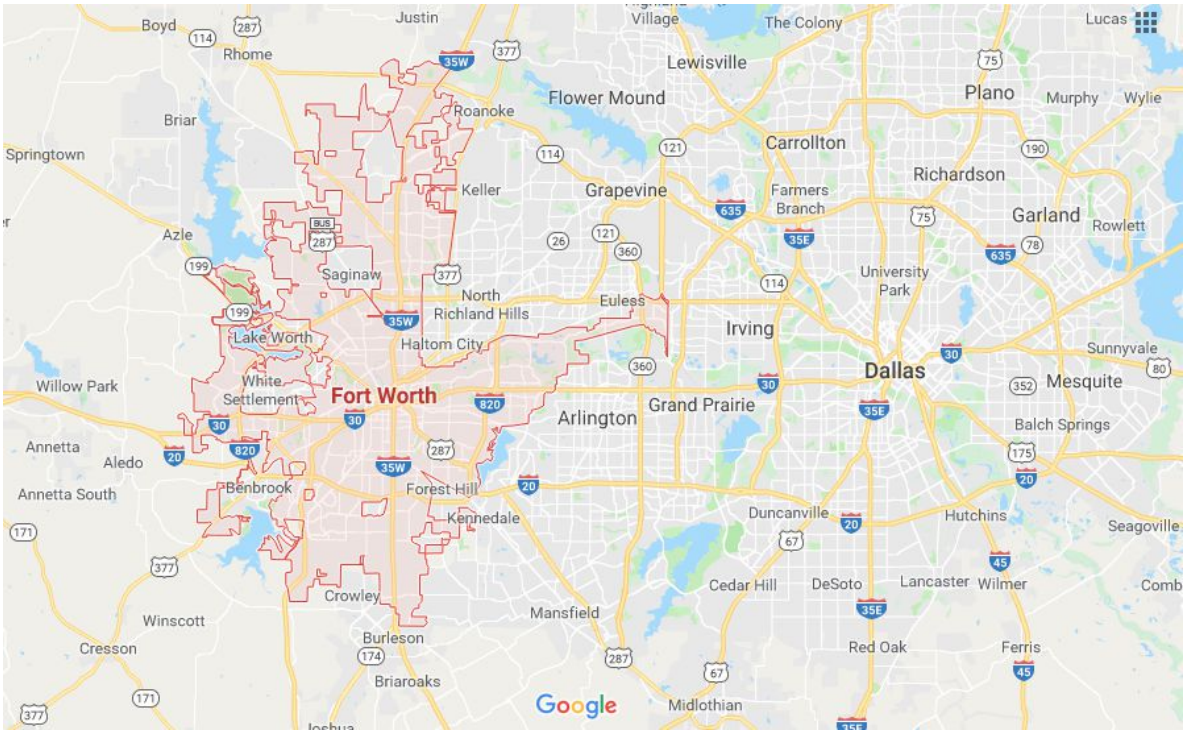
Por las mismas razones, la ciudad de Fort Worth se convirtió en el principal destino, dentro del Metroplex, de los migrantes de Jiménez del Téul. En esta ciudad es posible encontrar un asentamiento importante de paisanos originarios de esta comunidad. En el siguiente apartado se describe la llegada de migrantes a un barrio ubicado en el Southside de Fort Worth y se explica cómo la presencia de hispanos, especialmente mexicanos, cambió el paisaje de la zona mediante la hispanización (Haverluck, 2004) de varios espacios públicos.

4.4. La ciudad de Fort Worth.

Forth Worth se localiza en el llamado Metroplex de Texas, es la segunda ciudad más grande de la zona, después de Dallas. Según el US Census Bureau (2018), en el año 2017 tenía una población de 874, 168 habitantes, de los cuales el 34.8%, es decir, alrededor de 304, 210 personas eran hispanos o latinos, lo que coloca a este grupo como el segundo más grande en la localidad, tan sólo después de los blancos americanos.

Cuéllar (2003) realizó uno de los primeros esfuerzos para contar la historia de la población mexicana en Fort Worth. El autor puntualiza que es casi imposible conocer quiénes fueron los primeros mexicanos en llegar a Fort Worth, así como saber cuándo llegaron o dónde se establecieron al principio, debido a la falta de información sobre ese periodo. Sin embargo, se sabe que muchos provenían de los estados de Jalisco, Michoacán, Guanajuato y San Luis Potosí. La causa principal de las primeras movilidades fue la violencia y desolación de la Revolución Mexicana.

Figura 21. Mapa de la ubicación de Fort Worth.



El mapa muestra los límites del condado, resaltados en color rojo. Fuente: https://www.google.com/maps/place/Fort+Worth,+TX,+USA/@32.7808751,-97.1286811,10z/data=!4m5!3m4!1s0x864e6e122dc807ad:0xa4af8bf8dd69acbd!8m2!3d32.7554883!4d-97.3307658

En la mayoría de los casos, los hombres llegaron primero para buscar trabajo. Esta es una práctica que continúa: los varones jóvenes o jefes de familia son los primeros en migrar, una vez que se establecen, encuentran un trabajo con cierta estabilidad y analizan las posibilidades de trabajo para otros miembros de su familia, llevan a sus esposas, sus hijos o sus hermanos menores. Una vez que el trabajo es seguro, se abre una línea de comunicación entre el trabajador y su familia. Los migrantes se apoyan en amigos y familiares para costear el traslado, para conectarse con posibles empleadores y para conseguir una vivienda temporal mientras sus condiciones económicas mejoran. El traslado desde la comunidad en México hacia Fort Worth se hace uno a uno o en pequeños grupos.

Estos migrantes, explica Cuéllar (2003), generalmente eran forzados a aceptar trabajos que los ciudadanos americanos blancos menospreciaban, y a pesar de que los migrantes mexicanos estaban orgullosos y valoraban sus trabajos, al resto, es decir la mayoría de blancos, no encontraba algo extraordinario en la situación y circunstancias de esos trabajadores, es por eso que, explica el autor, no hay documentación de la historia y vida de esos migrantes, que ocupaban los rangos más bajos en la sociedad de Fort Worth.

En otras palabras, la mayoría de blancos no consideraba que valiera la pena escribir acerca de gente que no estuviera dentro de su grupo étnico. Por eso, durante años, los mexicanos, especialmente en sus roles como migrantes minoritarios en una tierra extraña y en una cultura ajena, fueron invisibilizados y dejados fuera de las contribuciones históricas.

Cuéllar (2003) al igual que Arias y Durand (2009), explica también que la construcción de las vías de ferrocarril en México, los reacomodos a raíz del Porfiriato y la Revolución Mexicana, contribuyeron a un éxodo masivo de mexicanos hacia los Estados Unidos. Muchos de los connacionales encontraron refugio en Texas, trabajaron como agricultores, mineros, en la construcción o reparación de las vías de trenes, en la construcción de casas o edificios, en fábricas empacadoras, como trabajadores del metal, lavaplatos y también en los hogares como ayudantes.

Antes de 1910 la migración mexicana al norte era menor, y la mayoría de los migrantes regresaban una vez que habían juntado suficiente dinero para satisfacer sus necesidades y las de sus familias. Sin embargo, la Revolución Mexicana provocó una movilización de cientos de miles que buscaron refugio en el norte del estado de Texas y para finales de 1920, un número de barrios se había desarrollado alrededor de las mayores industrias en diferentes áreas de Fort Worth (Cuéllar, 2003).

Según Cuéllar (2003), Fort Worth no es la misma ciudad de inicios del siglo pasado, ya que las contribuciones de los mexicanos son incalculables: su trabajo transformó el paisaje de la ciudad y le permitió a la economía crecer y prosperar, la cocina cambió para siembre los hábitos alimenticios de la ciudad, y su música, bailes y vestuario adhirieron diversidad a

un pueblo con un rico legado cultural. Los mexicanos, insiste Cuéllar, son una parte integral de la historia de Fort Worth.

Figura 22. La Fiesta mexicana.

Los supermercados con productos mexicanos, como el que aparece a la derecha en segundo plano, son un marcador de la presencia de comunidades hispanas en ciertos puntos del Metroplex. Fuente: producción personal.

En 1875 la población de Fort Worth era de alrededor de 800 personas. Con la llegada de la "Texas & Pacific Railroad" en 1876, comenzó el incremento en la población que, cinco años más tarde, en 1880, creció hasta llegar a los 6, 663 habitantes. Esta compañía pronto se colocó como una de las principales fuerzas económicas de la ciudad a finales del siglo XIX. Entre 1880 y 1890 la población creció hasta llegar a 23, 076 habitantes, gracias a las posibilidades de transporte y la amplia oferta de empleos, además de que la ciudad era un punto de paso para los trabajadores del campo que iban del sur del Estado a los estados vecinos del norte.

Si se toma en cuenta que la primera compañía de trenes llegó a Fort Worth en 1876 y el registro de los primeros mexicanos aparece en 1880, es seguro asumir que los trabajos asociados con los trenes fueron el instrumento para la llegada de los primeros mexicanos en la zona de Fort Worth (Cuéllar, 2003). En esos mismos años surgieron los primeros barrios de mexicanos en la ciudad: La Diecisiete, La Corte, El Papalote, North Side, La Yarda, La Loma, El TP y La Fundición en el South Side.

4.5. El barrio de La Fundición.

La población del sur de la ciudad de Fort Worth comenzó a crecer luego de la instalación de la "Texas Rolling Mills" en 1908, que luego se convirtió en la "North Texas Steel" y la gente comenzó a llamar a la zona La Fundición (Cuéllar, 2003). Esta compañía se encuentra todavía en la Hemphill, una de las calles de referencia de la comunidad de mexicanos en la zona, donde se pueden encontrar diversos establecimientos de comida mexicana y donde están las taquerías más populares del barrio.

A principios del siglo pasado, explica Cuéllar (2003), el barrio se limitaba por la calle Hemphill al oeste, la calle Grove al este, la West Ripy al norte y la Bolt en el sur. La mayoría de los mexicanos que vivían ahí trabajaban para la compañía de aceros o en algunas pequeñas fundidoras. El directorio de la ciudad del año 1910, enlista a cinco mexicanos que trabajaban en la planta de La Fundición: F. Fernández, Amado G, Gonzales, Dominico Martínez, Louis Martínez y David Rodríguez. Aunque sus direcciones no están registradas, probablemente vivían en casas de renta localizadas cerca de la planta. Esta planta de aceros es importante también para la historia de la migración en Jiménez del Téul, ya que fue en ella donde se emplearon también los primeros trabajadores que migraron a la zona, miembros de la familia Herrera (quienes son clave en la configuración de las redes de migración de la comunidad), y actualmente la compañía todavía emplea a algunos trabajadores originarios de Jiménez del Téul.

Figura 23. North Texas Steel Company.

Antiguas instalaciones de la primera compañía que, según los registros, contrató mexicanos en el sur de Fort Worth. Fuente: producción personal.

4.5.1. El Santuario del Inmaculado Corazón de María.

La religión es un componente importante de la vida diaria de los mexicanos desde su establecimiento en el sur de Fort Worth, es por eso que la Iglesia Católica decidió abrir espacios para la comunidad mexicana. Según Cuéllar (2003), alrededor de 1926 se comenzaron a enviar misiones desde el norte de la ciudad hacia el sur, para ofrecer servicios religiosos a la comunidad como parte de las tareas de evangelización realizadas por la iglesia católica. En un principio se ofrecían un horario especial con una misa en español, luego, debido a la creciente demanda, se dotó a la población católica con una pequeña capilla.

Así como la compañía de acero de Texas se convirtió en el principal centro de trabajo en el barrio, el Inmaculado Corazón de María se configuró como la base espiritual de la comunidad migrante católica. Alrededor de 1927, se construyó un templo dedicado a Santa Ana, de la orden de los Claretianos, que después se renombraría como el Inmaculado Corazón de María. En julio de ese año, es decir un año después de que se enviaran las primeras misiones desde el norte, se comenzó con las celebraciones regulares para la población de ese barrio.

Figura 24. El Inmaculado Corazón de María.

Entrada principal del templo. En la parte inferior izquierda está el paletero, que acude a vender dulces con sabor mexicano al finalizar cada celebración en español. Fuente: producción personal.

Conforme la población de La Fundición crecía, un pastor residente fue asignado a esta misión y los Claretianos buscaron opciones para agrandar la iglesia. En 1947 los padres de la iglesia trajeron una capilla de un ex campo militar en Gainesville y la colocaron en los lotes contiguos al templo. En 1951 un incendio la consumió, pero se reconstruyó en 1952 y

se volvió a consagrar al Inmaculado Corazón en marzo de ese año. “Today Immaculate Heart of Mary Catholic Church continues to be the heart and soul of *La Fundición*, providing religious services and instruction to the South Side community” (Cuéllar, 2003, p. 124).

Los Claretianos, a raíz de la asistencia a las misas y las actividades desarrolladas por monjas y feligreses, solicitaron a las autoridades mejoras en las calles contiguas, en las banquetas, así como mejor iluminación y vigilancia policiaca. De esa forma, a través de las misiones religiosas y espirituales, así como a las actividades comunitarias de construcción, la iglesia logró afianzar la unión entre los feligreses de la parroquia (Cuéllar, 2000).

En este templo se comenzó a celebrar la Mexicanidad y los sacerdotes de la misión del barrio, por tener feligreses mexicanos, promovían la cultura mexicana, por lo que se llevaban a cabo celebraciones no sólo de carácter religioso propias del pueblo mexicano, como el día festivo de los santos (fiestas patronales), sino también de índole política-cultural como la conmemoración de las fiestas patrias, lo que creó un sentimiento de solidaridad en los feligreses (Cuéllar, 2003). Estos son los primeros antecedentes de celebraciones colectivas que recrean el patrimonio inmaterial expresado mediante la religiosidad popular mexicana y son actividades que recrean esa relación entre la iglesia y el Estado, al igual que sucede en muchas comunidades en México, una situación que no se repite en Estados Unidos.

La relación de los migrantes zacatecanos de la zona con la parroquia no siempre fue cordial, un informante recuerda que tuvieron roces con algunos sacerdotes de origen español porque las costumbres de ellos son distintas a las de los mexicanos de su congregación:

> Nos cambiamos de la iglesia porque ya no cabíamos, llegábamos y nos cerraban la puerta, llegaban los bomberos y cerraban la puerta. Me llegó a pasar que íbamos a entrar y nos cerraban la puerta. El cupo era de algunas 500 personas, se sobrepobló. Había gente que se quedaba a rezar afuera. El hispano sobrepasa todo ese jale. Saliendo, ya sabes, llega el paletero, los padres españoles odiaban eso, nos decían que por que le comprábamos paletas a él, le decíamos que porque es nuestro sabor, el encargado se llamaba como el actor, Antonio Banderas. Cuando se retiraron los dos viejitos de ese lugar, ese padre nos dijo, ‘me voy, y yo soy el encargado, pero me voy a tomar un año

> de vacaciones', ¿sabes que nos dijo? Nos dijo, 'van a venir padres mexicanos, ojalá que ellos los entiendan, porque yo no entiendo nada a los mexicanos', eso fue como en el 2010. Ya luego vinieron de Puebla, de Querétaro, de otros lugares de México. En la iglesia viejita había una estatua de la Virgen de Guadalupe, hay un grupo guadalupano que quería traerla a la nueva iglesia, los padres dijeron que no, que iban a llevar una nueva, los mexicanos dijimos que queríamos esa, nosotros la compramos, nosotros nos la llevamos. Al final la llevamos. El padre viejito dijo, 'yo los dejo mexicanos, porque con ustedes no se puede'. Los miembros participamos para construir la nueva iglesia. Nosotros los migrantes construimos el nuevo templo, con nuestro trabajo pues, nuestras donaciones, ahí en la entrada hay un árbol de metal con los nombres de los que dieron más dinero, están los nombres de unas familias de Jiménez también (A. Figueroa, comunicación personal, 3 de octubre de 2018).

Luego de que se retiraron los sacerdotes españoles, todos los que han llegado son de origen mexicano, generalmente provienen de otras parroquias con congregaciones de mexicanos. Actualmente la relación entre sacerdotes y feligreses es más cordial porque comparten repertorios culturales y eso ayuda a recrear las tradiciones que se tienen en México, aunque adaptadas al contexto en que viven. Este proceso ejemplifica cómo los migrantes mexicanos se incorporaron a la comunidad religiosa de Texas, y cómo han adquirido la autoridad de tomar decisiones sobre su parroquia.

Un ejemplo de celebración donde se combinan aspectos religiosos y profanos son las llamadas "jamaicas", que son festividades que en México se conocen popularmente como kermés o verbenas. En estos eventos se exaltan símbolos asociados a la mexicanidad. Por ejemplo, la siguiente imagen muestra el volante utilizado como invitación para la congregación, redactado tanto en inglés como en español, esto de entrada da a conocer el carácter bilingüe de la parroquia, quien atiende a una comunidad de edad mayor que generalmente sólo habla español, o español y poco inglés, y que representa a los primeros migrantes que se congregaron, por otra parte, está representada la siguiente generación de esas familias, que son los hijos de los migrantes, nacidos en Estados Unidos o que llegaron a temprana edad a Texas y por lo tanto hablan inglés y español. La parroquia se ocupa de enviar sus mensajes en ambos idiomas y con ello demuestra el interés de atender a la comunidad religiosa en general.

Figura 25. Invitación para la Jamaica del Día de las Madres.

Las invitaciones se hacen en inglés y español. En la Jamaica participa la comunidad birmana porque es un grupo con presencia en la parroquia, aunque no tan fuerte como los mexicanos. Fuente: Facebook del Inmaculado Corazón de María. https://www.facebook.com/IHMFW/

Esta imagen muestra elementos generales de identificación para los mexicanos. El papel picado multicolor es lo primero que resalta, la fotografía del grupo que amenizará el evento es uno de los principales atractivos, seguido del mariachi y los bailarines de danza folclórica mexicana. Las jamaicas se celebran a lo largo del año para conmemorar fechas cívico-religiosas importantes para la comunidad de migrantes mexicanos, como el aniversario de la independencia de México, el día de Todos los Santos o como el caso del ejemplo, el 10 de mayo, Día de las Madres.

La exaltación de la mexicanidad sirve, por ejemplo, para mantener unida la congregación, mientras que los feligreses perciben la parroquia como un lugar amigable porque ahí pueden expresar su cultura y hablar su lengua sin temor a ser rechazados. En ese sentido, el templo es un escenario donde los migrantes mexicanos, sin importar su condición legal, participan en actividades que evocan la vida en las comunidades de origen, con elementos compartidos que forman parte de una identificación colectiva, además, el templo es entonces un espacio de socialización y se desarrolla un proceso de enseñanza aprendizaje que se activa con la participación de chicos y grandes.

Es preciso mencionar también que, además de las funciones que adquiere el templo con este tipo de actividades, la institución católica se legitima entre la comunidad al ofrecer un espacio para la recreación y práctica de las costumbres de forma segura, en otras palabras, le brinda a los migrantes la oportunidad de expresar su identidad, sus costumbres y su cultura en el contexto de una situación donde muchas de sus garantías individuales son suprimidas al no contar con documentación que los acredite como miembros oficiales del país en el que residen y esto es una forma de tener presencia en el barrio.

Actualmente las iglesias católicas en los barrios celebran días festivos eclesiásticos, fiestas patrias y celebraciones religiosas con el fin de proveer a los mexicanos un respiro del trabajo y de ceremonias que refuercen su identidad nacional. Pero además están los ritos de paso como la primera comunión, la celebración de las quinceañeras y los velorios de los difuntos. Las quinceañeras se volvieron populares en Fort Worth a finales de 1960 por la influencia de un diario en español de San Antonio, “La prensa” (Cuéllar, 2003).

El Inmaculado Corazón de María es ahora el centro espiritual de la comunidad mexicana en general, y particularmente de los originarios de Jiménez del Téul. Este es el templo en el que se consagran los migrantes recién llegados de la comunidad, el templo es un escenario de socialización y el recinto principal de los ritos de paso de la comunidad católica jimenense. Un informante joven que migró junto con sus hermanos y su madre a Fort Worth para reunirse con su padre, relata que a su llegada este fue el primer templo que conocieron. “Yo voy a la iglesia del Inmaculado Corazón de María, al igual que todos mis

hermanos y mis papás. Esa fue la primera iglesia que conocimos y a la primera que nos llevaron nuestros familiares cuando llegamos, ellos ya asistían ahí. Llegamos primero buscando una iglesia para nuestra fe, aquí empecé a ir a la doctrina. Luego fuimos a otra iglesia, a *Holy Name*, siempre estuvimos muy comprometidos con la iglesia, ayudando, formando parte de grupos, eso siempre nos ayudó mucho a nosotros para acomodarnos aquí. Estar siempre con la iglesia nos ayudó por ejemplo para aprender más inglés, además ahí encontramos gente de México y mucha gente de nuestro pueblo" (I. Herrera, comunicación personal, 9 de octubre de 2018).

Figura 26. Fiestas de la Virgen de Guadalupe en el barrio.

La imagen muestra una procesión realizada en los terrenos del templo. Fuente: producción personal.

El estar consagrados en una iglesia a donde asisten más connacionales, como explica el testimonio anterior, dota de recursos a los migrantes recién llegados. Gracias a la convivencia con otros católicos adquieren herramientas y conocimientos para sortear la vida diaria en su nuevo destino. Es en estos espacios donde los jóvenes aprenden y practican inglés

cuando no están en la escuela, donde los adultos conocen posibles contactos para trabajos y donde se establecen alianzas mediante los compadrazgos.

Cuando un paisano de Jiménez del Téul llega a esta zona de Fort Worth, los familiares y amigos que los ayudaron en el proceso migratorio, católicos en su mayoría, los llevan a las celebraciones al Inmaculado Corazón de María por dos razones, la primera, para agradecer por haber llegado al destino, y la segunda, para establecer contacto con la comunidad que asiste a la misma parroquia. Los paisanos tienen una relación cercana con esta comunidad eclesiástica porque para que se les brinden los servicios religiosos relacionados a los sacramentos, deben estar al corriente en sus donativos dominicales. El control se realiza mediante sobres para los donativos que la parroquia entrega a los feligreses, en estos sobres los migrantes colocan el dinero y escriben sus datos para que queden en los registros como miembros activos. A un costado del templo se encuentran las oficinas de Caridades Católicas, que ofrecen otro tipo de servicios para los inmigrantes (ver apartado 5.3).

4.5.2. La Gran Plaza.

La Gran Plaza es un centro comercial dirigido a la comunidad mexicana del barrio, aunque originalmente el plan era satisfacer al mercado de ciudadanos americanos blancos. Según Roberts (2018), el 14 de marzo de 1962 se abrió el primer centro comercial de Fort Worth en el lugar del lago Katy. Este establecimiento fue el primer centro comercial construido por una subsidiaria de la tienda Sears.

Algunos de los negocios que se establecieron en este centro comercial, luego de su apertura, fueron tiendas de zapatos, mueblerías, cafeterías, un restaurante llamado "El Chico", juego de bolos, un cine y tiendas como *JC Penney*, *Sears* o *Dillard's* que abrió en 1978, todas enfocadas a consumidores anglosajones que poseían un capital económico superior al de los migrantes hispanos. Para el año de 1986 abrieron otros centros comerciales, el Hulen y el Ridgmar, en zonas cercanas. Desde que el centro comercial se construyó, explica Roberts (2018), la demografía del área cambió con los años, debido a eso y a la apertura de estos centros comerciales, más otro en la ciudad de Arlington, las tiendas cerraron

poco a poco. En 1997 cerró *JC Penney*, cinco años después, en 2002, *Sears* y *Dillard's* también clausuraron sus establecimientos.

En 2004, José de Jesús Legaspi compró el centro comercial con la intención de convertirlo en un festivo mercado mexicano. El nombre se cambió por el de La Gran Plaza de Fort Worth y se le hicieron remodelaciones, en el interior al principio, para luego hacer una renovación en el exterior. El nuevo estilo de las fachadas recuerda a un pueblo mexicano, con portales en la parte norte y este, así como los colores brillantes utilizados en las fachadas que hacen alusión a pueblos mexicanos. El trabajo de remodelación se concluyó en el 2010. La cadena de supermercados Fiesta construyó un edificio nuevo en el lado oeste, en una de las zonas de estacionamiento. Las grandes tiendas que estaban enfocadas al público anglosajón se reemplazaron por tiendas de conveniencia dirigidas al mercado hispano: el lugar de *Sears* lo ocupan la *Burlington Coat Factory* y la *Ross Dress For Less*, mientras que la tienda *Dillard's* se convirtió en El Mercado, un espacio para pequeños comerciantes, los locales comerciales están ocupados casi al 100% (Roberts, 2018).

Actualmente La Gran Plaza es un marcador en el barrio, un punto de encuentro y esparcimiento, así como un espacio de socialización y consumo de lo mexicano. Todos los domingos, después de que los paisanos acuden a misa, se trasladan a este centro comercial para comer en familia, realizar compras o ver alguno de los espectáculos que se ofrecen de manera gratuita en un escenario colocado en una de las principales entradas del lado sur de la planta alta o bien para ver una película doblada al español o con subtítulos en español, porque luego de que el centro comercial se convirtiera en La Gran Plaza, la oferta de películas cambió para satisfacer a los consumidores hispanos y ahora es el único cine en el Metroplex que ofrece una programación en español.

Por todo el interior de este centro comercial se distribuyen bancas de hierro que recuerdan las plazas de los pueblos mexicanos, con los escudos de los Estados de la República Mexicana en el centro, sobre el respaldo, a excepción de Zacatecas, que presenta el logotipo de la administración gubernamental 2004-2010, presidida por la perredista Amalia García Medina. Es preciso recordar que las relaciones que mantiene el Gobierno de

Zacatecas con los migrantes, no sólo en Texas sino en Illinois o California, por ejemplo, es muy estrecha y las políticas estatales o programas de desarrollo se elaboran para involucrar a la comunidad migrante.

Figura 27. Detalle del interior de La Gran Plaza.

Al fondo de la imagen se aprecian detalles del tipo de negocios que alberga el centro comercial, donde resaltan los pantalones y botas vaqueras. En segundo plano una familia con su pequeño hijo que mira a la cámara, y en primer plano el escudo del Gobierno de Zacatecas 2004-2010 sobre el respaldo de una de las bancas. Fuente: producción personal.

Un ejemplo de esta relación es la celebración del día del zacatecano en la ciudad de Fort Worth. En este evento anual, que se realiza a principios del año, se efectúan diversas actividades que recrean celebraciones y aspectos de la cultura y modos de vida de los zacatecanos, por ejemplo, uno de los principales eventos es la cabalgata que se realiza por las principales calles del centro de la ciudad y es encabezada por el gobernador o gobernadora de Zacatecas en turno. También se hacen bailes, charreadas, coleaderos y todo culmina con una cena de gala donde se otorgan reconocimientos al "zacatecano del año" y al "joven zacatecano del año", con el que se reconoce el trabajo de hombres y mujeres a favor de la

población zacatecana relacionada con la migración. Esta serie de eventos es siempre acompañada por la Internacional Banda Sinfónica del Estado de Zacatecas.

Al entrar a La Gran Plaza, los visitantes mexicanos se reencuentran con sus orígenes, al momento de cruzar la puerta se escucha música en español, sobre todo de bandas mexicanas del género grupero o norteño. En la planta inferior se encuentran las grandes tiendas de descuentos y un área de comida donde se ofrecen platillos de Jalisco, Michoacán o Hidalgo, así como platillos tradicionales de la cocina mexicana: tacos, tortas, tamales, flautas, sopes o mariscos. En esta zona es común escuchar un mariachi en vivo que toca los fines de semana, o alguno de los conjuntos que se invitan para amenizar las tardes.

Se tuvo la oportunidad de documentar la experiencia de una joven migrante zacatecana que visitaba por primera vez la ciudad de Fort Worth y entraba a La Gran Plaza. Ella vive en Luisiana, acudió al Metroplex para asistir a un partido de fútbol entre las Chivas y León, y quiso aprovechar el viaje para visitar un "lugar mexicano" en la zona.

> No puedo creer lo que tienen aquí, hasta me dan ganas de llorar. Cuando crucé la puerta y escuché música en español, la gente hablando mi idioma, no lo podía creer. Yo vivo al sur de Luisiana, vine a Texas para asistir a un partido amistoso de las Chivas contra León, cuando pregunté por un lugar para comer tacos me recomendaron venir a La Gran Plaza. Me he llevado muchas sorpresas, escucho el mariachi en vivo, a dos locales de donde estoy comiendo, aquí vine a probar por primera vez el huitlacoche, ¡en México nunca lo comí! La gente que vive aquí es muy afortunada, porque tener un espacio como este te hace sentir en casa. Estando aquí me siento tranquila, segura, porque toda la gente habla español y no me da miedo hablar español a mí tampoco, porque sé que nadie me va a voltear a ver feo o me va a decir alguna grosería en inglés. Allá (en Luisiana) nos tenemos que cuidar mucho cuando salimos, ya sabes, uno de indocumentado, aunque casi no salimos porque no hay lugares como este. Otra cosa que casi me hace llorar fue el cafecito de la entrada (El Gran Café), porque ellos son de Nochistlán, mi papá era de Nochistlán y allá vive mi abuelita, cuando iba de visita yo siempre iba al Café de la Parroquia, que es de los mismos dueños, entonces fue como estar en el pueblo otra vez (S. Oropeza, comunicación personal, 18 de noviembre de 2018).

Con este testimonio se puede constatar la existencia de espacios seguros, percibidos así por los migrantes, sobre todo los indocumentados, como lugares donde sienten la confianza de expresarse tal como lo harían en sus comunidades en México. Estos espacios fueron construidos por los propios migrantes con la finalidad de satisfacer las necesidades de consumo de los mexicanos, sin embargo, con el tiempo se han convertido además en espacios que brindan un ambiente amigable, permiten la socialización en un contexto de mexicanidad, introduce a los más jóvenes en los hábitos de consumo de los mayores, transmite y promueve la cultura mexicana y genera un sentido de pertenencia a través de los elementos simbólicos que se distribuyen por todo el centro comercial.

En la planta superior de La Gran Plaza están pequeños y grandes establecimientos donde se ofrecen sobre todo los ajuares para los ritos católicos: vestidos de novia, de quinceañera, ropones para bautizo, lo que evidencia la importancia del catolicismo entre los migrantes; también se vende equipo para los charros y vaqueros: monturas, polainas, cinturones piteados, sombreros charros, sombreros vaqueros, camisas, pantalones, botas, botines y moños. Hay también en este nivel tiendas de calzado, la mueblería Canales, el Gran Café, que es una sucursal de El Café de la Parroquia, ubicado en Nochistlán, Zacatecas, tiendas de dulces típicos mexicanos, el América Cinemas, una cantina, otro restaurante de antojitos mexicanos, una pollería, una joyería y las islas donde se ofrece la venta y reparación de celulares.

En la planta alta destaca el escenario donde se realizan eventos gratuitos cada domingo. La administración de La Gran Plaza invita mariachis, grupos de baile folclórico, conjuntos e incluso cantantes famosos de origen hispano, así como figuras del espectáculo dentro de la comunidad latina, para entretenimiento de los asistentes. A un costado del escenario se pintó un mural que engloba la idea de mexicanidad que tiene la comunidad migrante, mezclada con elementos de su vida en la ciudad de Fort Worth. Al respecto, Herzog (2004) menciona que las comunidades de migrantes, una vez que toman el control cultural de su barrio, hacen uso del arte y el muralismo para crear identidad.

Al centro del mural destacan Miguel Hidalgo, Emiliano Zapata, Pancho Villa y otras figuras de la historia política de México, sobre ellos está el Calendario Azteca. Del lado izquierdo, la Virgen de Guadalupe, lo que de nueva cuenta pone en evidencia el lugar que tiene la religión para los mexicanos, al colocar un símbolo con el que se identifica a cualquier mexicano, sin importar su credo. A los pies de la Virgen hay una familia que la contempla y en una banda la leyenda "Familia que reza unida, permanece unida". Sobre la Virgen aparecen unos personajes aztecas, a la derecha la leyenda de Tenochtitlán con el lago y el águila posada sobre un nopal comiendo la serpiente.

Figura 28**.** Mural mexicano en La Gran Plaza.

El mural proyecta una idea de lo mexicano a los visitantes del centro comercial. Fuente: producción personal.

Sobre el Calendario Azteca las fechas 1961-2011, fecha inicio de la construcción del centro comercial y fecha de la apertura oficial de La Gran Plaza. En la esquina superior derecha se colocaron dos grupos, uno de mariachi y otro de bailarines, entre ellos unos banderines con las frases "La Gran Plaza llena de tradiciones" y "Tierra y libertad, folclor e

historia". En la esquina inferior derecha se puede apreciar una quinceañera, que representa una de las principales fiestas que celebran las familias mexicanas en esta ciudad, así como una máquina de tren, que simboliza la relación de la ciudad con las actividades ferroviarias. Recordemos que Arias y Durand (2009), así como Cuéllar (2003), señalan la relación entre la llegada de migrantes mexicanos a Estados Unidos y la construcción y mantenimiento de las vías férreas, de modo que esta destacada actividad se plasma en el mural.

Sin embargo, hay que considerar que, si bien se reproducen aspectos de la cultura mexicana en esta plaza, el contexto en que se hace involucra otros elementos que se mezclan, sobre todo en las nuevas generaciones, lo que genera una hibridación cultural (Valenzuela, 2003) que es más notoria entre los jóvenes, quienes consumen tanto lo mexicano como lo anglo y funcionan como un puente que conecta ambas esferas. Esta hibridación, que muchos jóvenes migrantes o hijos de migrantes mexicanos expresan con orgullo, se denomina popularmente como *Texican*, una mezcla de la cultura texana con la cultura mexicana, generando con ello una nueva identidad que, como ya se mencionó, se conforma de elementos de la cultura mexicana con elementos de la cultura texana.

Este orgullo se expresa entre la comunidad de diversas formas, la más evidente es el consumo de lo mexicano en espacios como La Gran Plaza u otras tiendas o pequeños supermercados de corte mexicano distribuidos en muchos puntos del Metroplex, pero también está la participación en fiestas nacionales mexicanas o la asistencia a conciertos de artistas mexicanos, por ejemplo. Como se muestra en la figura anterior, los jóvenes acuñaron el término *Texican*, compuesto por las palabras texano y mexicano, con el propósito de expresar su orgullo al pertenecer a dos culturas. Prendas como la de la imagen se ofrecen en las redes sociales. Una de las primeras personas en comercializar este tipo de productos en la zona es una joven, hija de migrantes de Jiménez del Téul, que anuncia su negocio en Instagram, Mexi Vibes Appareal, como "High quality appareal inspired by our rich and vibrant Hispanic culture. Created by some proud mexis living in el norte (USA)" (https://www.instagram.com/mexivibesapparel).

Figura 29. Texican.

Un joven jimenense porta una playera con la leyenda “Texican”, una palabra compuesta por texano y mexicano. Fuente: Cortesía de Mexi Vibes Appareal.

Por otro lado, en El Mercado, al interior de La Gran Plaza, se encuentran muchos locales comerciales que ofrecen, en sus tres niveles, ropa para los vaqueros y charros, blusas bordadas de origen mexicano, se ofrecen servicios de declaración de impuestos, ventas de seguros, hay barberías, paleterías, dulcerías, piñatas, zapaterías, y botánicas o hierberías donde venden amuletos, se hacen limpias, amarres, se leen las cartas y se cura el mal de ojo. Este es un tipo de religiosidad espiritual y de sanación (Giumbelli y Toniol, 2017) a la que probablemente acuden los migrantes ante la carencia o limitación en el acceso a servicios

clínicos, por lo que la medicina tradicional, espiritual y alternativa en este lugar se encuentra activa.

En charlas informales con los dueños de las botánicas y las hierberías durante los recorridos, se pudo conocer que los principales consumidores de artículos esotéricos son los mexicanos católicos, quienes acuden para que se les hagan limpias o para que se les lean las cartas, también adquieren amuletos para proteger sus hogares o para portarlos con ellos cuando salen a trabajar. Con esto los migrantes buscan la protección divina en sus recorridos hacia sus trabajos, sobre todo aquellos que tienen que trasladarse fuera de sus zonas seguras para trabajar.

Aunque los mexicanos son los principales consumidores de estos establecimientos, los vendedores mencionaron que últimamente los afroamericanos se interesan mucho por estos artículos, así como por productos mexicanos en general, por lo que es común ver a personas afroamericanas al interior de La Gran Plaza o en el supermercado Fiesta, donde adquieren productos mexicanos. Aunque no se consiguió hacer una entrevista con algún afroamericano, fue posible observar, sobre todo a mujeres, adquirir productos como veladoras con imágenes de santos, amuletos, inciensos o perfumes utilizados en rituales de purificación.

La Gran Plaza cumple con las funciones de las plazas públicas en los pueblos en México, son espacios que sirven como un paisaje integral que refuerza la cultura mexicana de los migrantes. Como explica Smith (2004), las plazas son el corazón de muchos pueblos en toda la república mexicana. Estos espacios contribuyen a impregnar del antiguo espíritu de la comunidad, son los lugares donde la gente converge para participar en actividades que se mantienen a través del tiempo y para expresar su pertenencia a la comunidad. Aquí las familias transmiten a sus hijos hábitos de consumo y los productos ofrecidos, como explica Hirai (2013), son una forma de establecer vínculos con la comunidad de origen. Además, como expresaba la joven que visitaba la plaza por primera vez, este centro comercial es un espacio donde los migrantes se sienten seguros, confiados de hablar en su lengua materna sin

temor a que alguien los vaya a discriminar por expresarse en español o por el tipo de productos que consumen.

Así como La Gran Plaza, existen otros espacios donde la comunidad migrante tiene la libertad de expresarse y actuar tal como lo harían en sus pueblos o ciudades de origen en México. En el surgimiento de estos espacios se entretejen diversos factores. En el siguiente apartado se analizará la reproducción del patrimonio inmaterial desde la religiosidad popular como un elemento destacado en el proceso de creación de este tipo de espacios en el contexto particular del Metroplex.

V. EL PATRIMONIO INMATERIAL, LA RELIGIOSIDAD Y EL BARRIO.

En este capítulo se analizará la relación que tiene el patrimonio inmaterial que poseen los migrantes, como legado simbólico y espiritual, que expresan a través de la religiosidad popular, con la configuración del barrio en esta zona de Fort Worth, Texas. De igual forma se examinará el establecimiento de relaciones sociales y políticas desde las prácticas religiosas, entendidas como parte de un patrimonio comunitario y los consecuentes cambios que traen consigo estas prácticas, tanto en expresiones colectivas como en la zona donde habita la comunidad.

5.1. El barrio.

Una vez comenzada la etapa de trabajo de campo en Texas, se detectó una zona en la que habita la mayoría de los migrantes originarios de Jiménez del Téul que se asentaron en el área del norte de este estado. Aunque también hay paisanos en otras ciudades y condados del Metroplex, casi todos tienen sus residencias en la ciudad de Fort Worth, particularmente en el South Side y una pequeña proporción en el North Side.

Por las características que presenta la población que habita en el sur de la ciudad, tanto en distribución, como en hábitos de consumo y prácticas culturales, se eligió trabajar con los habitantes del South Side, además porque el número de migrantes originarios de Jiménez del Téul que radican en el área resulta más representativo para el estudio.

El espacio donde se distribuye esta población de originarios de Jiménez del Téul corresponde a lo que se denomina como el barrio de La Fundición (Cuéllar, 2003). La distribución de esta comunidad va de las calles aledañas a la Seminary Dr., y la Hemphill St., que son las principales vías de referencia entre los vecinos. Desde estas calles se puede trazar un cuadrante en el que se localizan los domicilios de gran parte de este grupo de migrantes.

El hecho de que La Gran Plaza se encuentre en este, y no en otro punto del Metroplex habla mucho de sus características sociodemográficas y económicas. Según The Legaspi

Company, propietaria del negocio, La Gran Plaza de Fort Worth es el centro comercial orientado al mercado hispano más grande y exitoso de Estados Unidos (The Legaspi Company, 2009). Esta compañía abre sus negocios en ciudades donde la población hispano-mexicana es elevada, es decir que se basan en la demografía del lugar para abrir cada una de sus tiendas, que tienen presencia en varios estados de la unión americana como California, Arizona o Georgia.

El objetivo de esta compañía es satisfacer las necesidades de consumo de los habitantes de la zona al capitalizar la nostalgia, mediante la oferta de alimentos y vestido que recrean la cultura y gastronomía de México. The Legaspi Company (2009) asegura que las familias hispanas son las que gastan más que cualquier otro grupo étnico en ropa, despensa, telefonía celular y calzado, y su capacidad de adquisición en 2016 representó el 10% de toda la fuerza de compra en Estados Unidos.

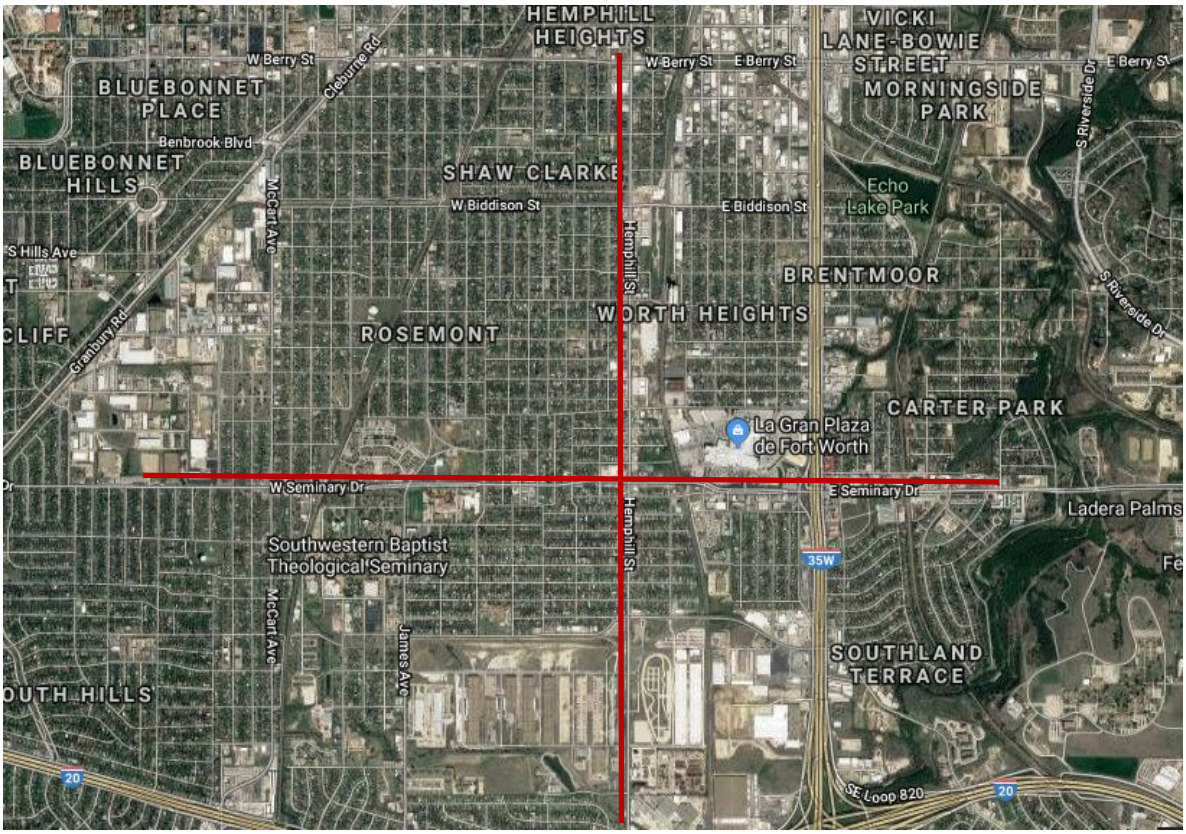
Con base en la estrategia comercial de The Legaspi Company (2009), se puede inferir que la población del barrio se clasifica como clase media en ascenso, por las oportunidades que se presentan para la segunda generación, es por ello que la apertura de La Gran Plaza fue estratégica en términos económicos y culturales, pues los *millenials*, según la compañía, tienen enlaces fuertes con sus raíces, por lo que realizan sus compras en este tipo de establecimientos ya que pueden encontrar productos que en otros lados no consiguen, hay variedad de marcas, por las panaderías y tortillerías o por la autenticidad de lo que se ofrece (The Legaspi Company, 2009).

En ese sentido, aunque no exista un censo fidedigno que cuente el número de habitantes mexicanos en la zona, debido a la variedad de condiciones de residencia en el país, se puede asegurar que la presencia de este grupo cultural es destacada, porque negocios tan grandes como La Gran Plaza y otros más pequeños en la periferia no solo subsisten, sino que han ampliado su oferta con el crecimiento de la clientela.

En varios recorridos en automóvil, acompañado por informantes clave que son figuras reconocidas en la comunidad, se identificaron los hogares de los jimenenses que habitan en

la zona, sin embargo, por cuestiones de seguridad, sobre todo para los migrantes indocumentados, no se realizó un mapa con los domicilios, pero fue posible constatar la cercanía entre un domicilio y otro. En muchas ocasiones los paisanos son vecinos y eso favorece, por un lado, que las relaciones de amistad se extiendan entre las generaciones venideras, pero por otro que resurjan conflictos entre familias, porque además de la vecindad con los paisanos, la mayoría de los niños asisten a clases en las mismas escuelas localizadas en el barrio.

Figura 30. El barrio.



El mapa satelital muestra las manzanas que conforman el barrio, cruzado (líneas rojas) de norte a sur por la Hemphill St., y de este a oeste por la Seminary Dr. Fuente: Google maps.

En este caso, las escuelas son puntos de encuentro donde se intercambia información. Es frecuente que los niños que comparten clases entablen relaciones amistosas con otros originarios de Jiménez del Téul, de igual forma los padres o madres de familia que llevan y recogen a sus hijos en los centros educativos. Las horas de entrada y de salida de las escuelas

pueden llegar a ser para los padres de familia momentos de encuentro con otras personas con quienes comparten información, no sólo de la vida en el pueblo, si no sobre cuestiones legales, consejos y apoyo. Durante las entrevistas y charlas, sobre todo con madres de familia, era muy frecuente que se mencionara sobre las pláticas que tienen en las escuelas de sus hijos, donde se enteraban de cosas que pasaban en el pueblo en México, pero también de asuntos entre la comunidad en el barrio.

En el capítulo anterior se explicaron las principales rutas de migración que se generaron en Jiménez del Téul y también se contó brevemente cómo fue que se asentaron los migrantes en esta zona, por eso es pertinente incluir la historia de dos de los personajes claves en la constitución y afianzamiento de una de las redes de apoyo entre migrantes más sólidas que tiene la comunidad, que dio como resultado la llegada de numerosas familias a la zona del sur de Fort Worth.

Los hermanos Juan Pablo y Raymundo Herrera, fueron los primeros migrantes de Jiménez del Téul en asentarse definitivamente en el barrio. Antes de ellos varios hombres llegaban a la zona para trabajar por temporadas, pero todos regresaban a la comunidad luego de reunir dinero y volvían a Estados Unidos una vez que se terminaban sus ahorros en México.

Raymundo Herrera fue el primero que se mudó a Estados Unidos, aproximadamente en junio de 1978, luego lo alcanzaría su hermano, Juan Pablo, a finales de 1979. El motivo que los llevó a migrar y a establecerse fue que unos amigos del vecino municipio de Chalchihuites los invitaron para trabajar en Texas. Estos amigos ya conocían la ciudad, las fuentes de trabajo, los lugares para vivir y en general el estilo de vida en Fort Worth. Antes de eso, menciona en entrevista Juan Pablo Herrera, no se conocía gente de Jiménez del Téul que viviera en la zona, apenas de unos cuantos migrantes que no se quedaban por mucho tiempo, sólo mientras cubrían trabajos temporales.

Raymundo Herrera trabajó primero en una fábrica que pertenecía al gobierno, donde manufacturaban productos bélicos, luego cambió su trabajo a una fábrica cercana a su

domicilio. Una de las primeras acciones que hizo Raymundo y que influiría en el establecimiento de más migrantes fue el ayudarles a conseguir seguros para que pudieran trabajar. Estos seguros podían ser prestados, o en caso de que no se pudiera, se obtenían algunos apócrifos en mercados de pulgas. Esto permitió a los trabajadores conseguir empleos mejor pagados y en lugares más cercanos a sus casas. Con los ahorros generados, los migrantes pudieron conseguir sus propias casas o departamentos y muchos de ellos mandaron llevar a sus esposas, hijos o hermanos menores desde México, pues recordemos que los primeros en realizar la movilidad laboral eran los hombres jefes de familia, una situación que se mantiene casi sin cambios actualmente.

Posteriormente, "ya luego sabían (en Jiménez del Téul) que aquí había gente y se empezaron a venir, porque siempre que sabe uno que hay gente de donde uno es pues los busca para recargarse porque no falta en que ayuden, en el trabajo o a donde llegar" (J. Herrera, comunicación personal, 22 de octubre de 2018). De esta forma se empezó a consolidar la red de apoyo para migrar en la comunidad en México, cuya base son las relaciones familiares y lazos de compadrazgo o amistad entre los habitantes.

Sobre los primeros años del establecimiento de migrantes en el barrio, Juan Pablo y Raymundo Herrera recuerdan que "entonces pegaba mucho la migra, se escondía uno, era mucho sufrimiento. Había temporadas que hacían redadas, sabían dónde trabajaba mucho mexicano y ahí caían, entonces avisaban que iba a ir la migra, pero a veces no, pero si los veía antes les sacaba la vuelta si iba en carro y ya no llegaba a trabajar" (J. Herrera, comunicación personal, 22 de octubre de 2018). Este testimonio evidencia el estilo de vida de los primeros migrantes que llegaron a la zona, cuando la comunidad hispana era minoría y la mayoría de ellos no contaban con documentos que acreditaran su estancia en el país.

La situación legal de esos primeros migrantes los obligaba a planear y rehacer sus rutas de traslado hacia los trabajos, ya fuera a pie, en bicicleta o en automóvil. También la falta de documentos oficiales los relegaba a trabajos menor remunerados y eso provocaba a su vez que se tuvieran que compartir las habitaciones, casas o departamentos de renta con muchas personas, por lo que los primeros meses de vida en Estados Unidos los pasaban

hacinados. Las autoridades de migración conocían la distribución de los centros de trabajo que contrataban migrantes, por lo que las redadas eran comunes en la zona y particularmente en lugares cercanos a las fábricas.

Esta situación cambió luego de la amnistía de 1986, cuando el gobierno de Estados Unidos les otorgó ciudadanía a millones de migrantes indocumentados. Este programa de legalización trajo consigo la reducción de redadas y deportaciones colectivas en el barrio, "ahora de que muchos arreglaron cuando la amnistía, pues de ahí ya no se hallan muy útiles (las redadas) porque paraban gente y ya todos arreglados, antes no, antes ya sabían que al que paraban no iba a tener papeles" (J. Herrera, comunicación personal, 22 de octubre de 2018). Las detenciones continuaron por un tiempo, pero al toparse con una mayoría de migrantes legales, las autoridades de migración vieron innecesarias las redadas porque eso significaba una pérdida de tiempo y esfuerzo.

Las formas de legalización eran varias y, según los informantes, no era tan complicado regularizar la situación migratoria. El mismo informante cuenta que para obtener los documentos bastaba con que uno de sus hijos naciera en Estados Unidos, eso les daba la ciudadanía con trámites sencillos, también al casarse con un ciudadano americano, incluso un mayordomo (empleador) les podía arreglar los papeles. "Mucha gente pensaba que siempre iba a ser así de fácil y dejaron pasar el tiempo, no aprovecharon y ahora las cosas se complicaron mucho" (J. Herrera, comunicación personal, 22 de octubre de 2018).

La amnistía de 1986 marcó un parteaguas en la conformación del barrio. Antes del programa de legalización, los migrantes compartían viviendas y tenían trabajos con condiciones precarias. En ese entonces el barrio tenía con una condición disfuncional, desde la perspectiva de Davis, Hernández y Lampe (2006), ya que la zona era industrial y eso limitaba las oportunidades para sus habitantes, especialmente los inmigrantes, al mantenerlos alejados de áreas que ofrecían mejores condiciones laborales, de salud o de educación. Con esto, se asentaron las bases para que la conformación de un barrio de paisanos fuera posible.

A pesar de tener un inicio desalentador, la comunidad migrante recién legalizada ahora podía acceder a unos cuantos servicios de salud público, educación o servicios bancarios, con todos los beneficios que ello implica, con una libertad que de la que no habían gozado hasta entonces. Esto propició que las familias dejaran de compartir viviendas y cada una buscara su propio espacio. Aunado a esto, la población blanca americana de la zona maduró y muchos trabajadores se retiraron y compraron nuevas casas en condados vecinos. Los migrantes mexicanos aprovecharon la situación para rentar y comprar las casas que los americanos retirados comenzaron a desocupar, de ese modo, el vecindario comenzó a poblarse con migrantes mexicanos que ya tenían las posibilidades de adquirir casas, gracias a su ciudadanía y al acceso a servicios bancarios.

Estos movimientos provocaron que a finales de los 80 y principios de los 90 la demografía de la zona cambiara. Entonces el enclave se hizo más fácil de identificar, y con la presencia de los mexicanos, se convertiría en un barrio que ayudaría a los migrantes más nuevos a reducir el choque cultural que representa la movilidad internacional y se convirtió en un espacio que facilita el proceso de aculturación en los recién llegados.

El proceso de *barrioization-barriology* (Herzog, 2004), resulta bien identificable en este caso. La llegada de los primeros migrantes a lo que ahora es el barrio fue bajo condiciones poco generosas (*barrioization*), ahí se agrupaba la población menos favorecida y la zona les ofrecía trabajos que requerían más esfuerzo y un salario más bajo. El hecho de estar bajo estas condiciones, más la situación legal, también provocaba que los migrantes se cuidaran de expresar públicamente cualquier elemento que los identificara como extranjeros, donde el caso más claro era no usar la lengua materna, aunque también incluía la modificación de la dieta, porque se tenían que sustituir los platillos que acostumbraban comer al no encontrar tan fácilmente los ingredientes para la cocina mexicana, trazar cuidadosamente las rutas hacia sus trabajos, es decir que no podían transitar libremente por la zona, o el caso más extremo de permanecer al interior del domicilio y no salir si no era para trabajar, surtir la despensa o ir a la lavandería rápidamente.

Al respecto, una hija de migrantes de la primera generación que se asentó en la zona, recuerda en entrevista las condiciones en que vivían y los cambios que se produjeron luego de la amnistía de 1986.

"Recuerdo que cuando era niña no había nada en español ni bilingüe, si no sabías inglés no podías entrar a la escuela, y si entrabas todo era en inglés, entonces había muchos niños que no aprendieron bien el español porque sólo lo hablaban poquito en la casa con los papás. Ya con el tiempo se fue cambiando, ahorita la mayoría de las escuelas son bilingües" (G. Herrera, comunicación personal, 15 de octubre de 2018). Esta parte de la entrevista muestra la dificultad para acceder a servicios educativos en la lengua materna de los niños migrantes, porque hasta ese entonces, no se ofrecían clases en español en las escuelas de la zona.

Respecto a los hábitos de consumo alimenticios y productos mexicanos, la informante comentó que

> antes no veías nada de México, sólo un lugar, la tienda 'Ibarra', pero había muy poquitas cosas mexicanas, sólo como barbacoa o menudo, y sólo en el North Side. Los que crecimos aquí no conocíamos nada de México, hasta que los papás nos empezaron a llevar (a México) y vimos la diferencia. Antes el mexicano era más discriminado, antes le tenías miedo a la policía, a los asaltantes, no había con quien hablar, a quien tenerle confianza, eso era muy duro, sobre todo para los que llegaron primero (G. Herrera, comunicación personal, 15 de octubre de 2018).

Este testimonio también pone en evidencia la precariedad de la vida de los primeros migrantes, pues tal como señala el paradigma de *barrioization* (Herzog, 2004), la zona confinaba a los sectores más desfavorecidos de la ciudad.

Con la legalización de los migrantes gracias a la amnistía del 86, se favoreció también la llegada de productos y servicios para la comunidad mexicana del barrio:

> Como en los años 80 empezamos a encontrar más fácil las cosas mexicanas, a finales, ya como en el 86, pero todavía no se miraban muchas cosas. Ya con el tiempo mucha gente que empezó a arreglar [sus documentos] y empezaron a traer cosas de México. Ahorita en cada esquina, aunque sean tiendas americanas, ya hay cosas de México. Ya en los 80 es cuando empezó la escuela bilingüe, pero no todas, depende de qué área estás, si trabajas en el South Side sí hay escuelas bilingües, clases en español y en inglés: hay días con clases en español y otras en inglés, ahora hay escuelas de puro inglés que quieren hacerlas bilingües, pero no sólo para los hispanos, si no para que los americanos también aprendan español (G. Herrera, comunicación personal, 15 de octubre de 2018).

Después de la amnistía se comienza un proceso de *barriology* (Herzog, 2004), según el cual las comunidades migrantes se desenvuelven en esos espacios como en sus propios vecindarios en su lugares de origen, con todo lo que ello implica: libre tránsito, libre expresión y libre consumo. Estas acciones también les permiten adquirir poder político, con lo que se involucran en las decisiones que tienen que ver, por ejemplo, con la infraestructura en el barrio, la mejora de las calles o seguridad (Herzog, 2004).

El término *barriology* se puede equiparar con el proceso de reterritorialización, porque las nuevas condiciones permiten a los migrantes expresar libremente su cultura y tener actividades significativas para su identidad. Durante este proceso, los habitantes hacen lo que Haverluck (2004) denomina como hispanización del espacio, que consiste en que un lugar o persona adquiere características de la sociedad y cultura hispanas, que en el caso del barrio donde habitan los migrantes de Jiménez del Téul, se percibe la mexicanización del paisaje, que se ilustra, tal como señala Haverluck (2004), por la presencia de establecimientos como panaderías, tortillerías, restaurantes de comida mexicana, taquerías, periódicos, televisoras o estaciones de radio en español, centros comerciales como La Gran Plaza o iglesias que ofrecen los servicios en español, como el Inmaculado Corazón de María, porque tanto los que consumen como los que ofrecen los productos y servicios, hablan español.

La hispanización, o particularmente la mexicanización, es entonces lo opuesto a la asimilación, que es el proceso por el cual una minoría cultural, en este caso los mexicanos del barrio en una ciudad americana, absorbe características de una sociedad y cultura

dominantes. Por las causas mencionadas anteriormente, los mexicanos de este barrio se apropiaron de una zona que en un principio tenía pocas oportunidades para ellos, y la convirtieron en un espacio seguro que les permite socializar, así como evocar y consumir lo mexicano.

Figura 31. Presencia en el barrio.

La imagen muestra el estacionamiento del centro comercial más visitado por la comunidad mexicana en el barrio. Al fondo se aprecia el anuncio del "América cinema", con cartelera que ofrece películas en español, y al lado derecho "Los Sapitos", un restaurante de comida mexicana. Fuente: producción personal.

Ahora los migrantes más recientes cuentan con un lugar más seguro a dónde llegar, con redes sociales más firmes y el ambiente del barrio les aminora el choque cultural, ya que les permite continuar con muchas de las prácticas que realizaban en sus comunidades de origen. Hasta el momento en que se realizó esta investigación, la percepción de tranquilidad, hasta donde los límites y dinámica del barrio lo posibilitan, eran elevadas, con las respectivas precauciones que los migrantes, sobre todo los indocumentados, siguen tomando en el transcurso de sus actividades diarias (respeto a las reglas de tránsito, estar al corriente en

pagos, por ejemplo), sin embargo, estás dinámicas y la sensación de seguridad que el barrio ofrece a los migrantes podría verse afectada por los cambios en las políticas migratorias impulsadas desde el gobierno federal en Estados Unidos.

Lugares como este barrio, explica Curtis (2004), que rodean a las fábricas y los centros industriales de trabajo en las ciudades americanas, que probablemente no se ajustaban a la concepción de un vecindario ideal, emergieron silenciosamente para sus residentes como lugares de significado, identidad y memoria, gracias a la cantidad de elementos simbólicos y materiales colocados por sus habitantes en el paisaje diario.

Algunos migrantes todavía consideran que el hecho de vivir en el barrio los mantiene alejados de mayores posibilidades de crecimiento económico, ya que fuera de la zona se ofertan trabajos mejor remunerados y el vivir, trabajar o estudiar en otra zona, extiende las redes sociales fuera del grupo de paisanos. Esta apreciación se basa sobre todo en que muchos de los migrantes que habitan en el barrio ya tienen ciudadanía, por lo tanto, tienen la facilidad de buscar hogares y trabajos en otras zonas de la ciudad. El siguiente testimonio ejemplifica tal apreciación:

> Hasta la fecha toda la gente busca quedarse en el barrio, andamos siguiendo a la gente. Bueno, nosotros nos apartamos un poco, pero en el South Side la gente busca las casas que estén cerquita, por ejemplo, las hermanas de mi papá están en la misma cuadra, mi abuelo, cuando venía de visita de México, iba de casa en casa caminando a ver a sus hijas. Creo que para mi no ha sido una buena idea de que todos lleguemos ahí, está bien porque ahí los encuentras cerquita, pero por otro lado siento que nos anclaron ahí, por ejemplo, si les dan una casa en otro lado por el mismo precio, más bonita, prefieren quedarse ahí. Una desventaja es que ya no le buscan porque ahí vive mi mamá o aquí vive la comadre, eso los ancla a ese lugar, no les permite explorar otras oportunidades (B. Herrera, comunicación personal, 27 de septiembre de 2018).

En términos del barrio, esto significa que, si bien los migrantes habitan un espacio más amigable, donde reproducen sus hábitos de consumo y prácticas culturales y religiosas, es decir que han avanzado hacia un paradigma de *barriology*, las condiciones laborales y

probablemente de vivienda, en comparación con otros puntos de la ciudad, aún contienen rasgos de *barrioization*, pues los salarios de los trabajos para la mayoría los migrantes regularizados que viven y trabajan en la zona, siguen por debajo del resto de la ciudadanía.

5.2. La comunidad filial y el patrimonio inmaterial comunitario.

La consolidación de las relaciones sociales y las redes de apoyo entre la comunidad de migrantes en el lugar de destino se desarrolló a tal grado de integración, que convirtió a la población en una "comunidad filial" (Moctezuma, 2002). La cercanía entre los hogares de los migrantes, así como el hecho de compartir espacios de socialización, posibilita que los paisanos de Jiménez del Téul continúen con sus lazos de compadrazgo, generen nuevas relaciones y practiquen una serie de ritos y expresiones que forman parte de su patrimonio inmaterial colectivo, a través del cual se identifican entre los originarios de la misma comunidad, así como con otros zacatecanos o mexicanos con quienes comparten algunos elementos identitarios.

Como se explicaba en el primer capítulo, aunque la movilidad internacional representa una separación geográfica respecto a los lugares de origen de los migrantes, diversas prácticas colectivas, como aquellas que forman parte de su patrimonio inmaterial compartido, estrechamente vinculadas a la práctica del credo, posibilitan mantener relaciones políticas, sociales, económicas o religiosas, no solamente con miembros de la misma familia o comunidad, sino con aquellos migrantes con quienes encuentran puntos de encuentro, ya sea en las creencias, hábitos de consumo, lenguaje u origen, por ejemplo.

Como explican Glick-Schiller, Basch y Szanton (1995), estas prácticas de carácter colectivo producen nuevos anclajes, es decir, son prácticas multisituadas, porque la ritualidad practicada por los migrantes promueve un vínculo simbólico con el lugar de origen. En otras palabras, la evocación y práctica de los diversos elementos que conforman el patrimonio inmaterial colectivo de los migrantes funciona como un puente simbólico que permite recrear aspectos festivos de la vida en sus comunidades, barrios o ciudades en México.

Sin embargo, aunque las expresiones del patrimonio inmaterial colectivo de esta comunidad son motivo de encuentros, visitas, reuniones, fiestas y la creación nuevos compadrazgos, cabe mencionar que también, por el crecimiento de las redes de apoyo y la facilidad de movilidad que estas provocaron, los migrantes recrean no sólo los aspectos positivos de su comunidad de origen, sino que, al generarse una nueva comunidad en Estados Unidos, también se pueden reproducir algunos conflictos generados en las comunidades de origen.

Esta es una situación que se pudo corroborar con el testimonio de una de las informantes de mayor edad que se entrevistaron, quien ha presenciado el surgimiento de esta nueva comunidad filial y los cambios en las dinámicas sociales que se presentan con el paso del tiempo en el barrio. Esta informante comenta que notó cambios en las dinámicas de los paisanos cuando la gente tuvo oportunidad de visitar México y regresar a Estados Unidos, es decir, luego de regularizar su situación migratoria. También menciona que otro detonante fue cuando comenzaron a viajar muchos adultos mayores, es decir, aquellos que participan en el programa "Corazón de Plata" que promueve la Federación de Clubes.

El programa "Corazón de Plata" fue una iniciativa de los migrantes organizados en clubes y del Gobierno de Zacatecas, que inició con un club de Chicago, Illinois, en el año 2012 y luego se extendió entre el resto de los migrantes zacatecanos en Estados Unidos y posteriormente el proyecto fue adoptado en varias entidades de México. Este programa tiene como propósito la reunificación temporal de familiares, principalmente entre adultos mayores y sus hijos indocumentados que radican en Estados Unidos. Los migrantes que desean participar deben ser miembros activos de un club, ellos cubren los gastos de traslado y trámites de sus familiares, mientras que el gobierno estatal provee asesorías y acompañamiento para el trámite de la visa americana.

Cuando el programa "Corazón de Plata" comenzó a operar en el norte de Texas, los flujos de paisanos se incrementaron, con lo que también aumentaron los rumores, se retomaron deudas pendientes, es decir, los aspectos negativos de la vida en el pueblo se comenzaron a reproducir en el barrio. En entrevista, una informante menciona un aspecto

menos positivo en la configuración de la comunidad. Esto significa que, aunque se reproducen prácticas que resultan benéficas a nivel colectivo, en una escala menor, familiar o personal, el flujo de personas entre México y Estados Unidos también genera conflictos al reproducir o trasladar las rencillas nacidas en los lugares de origen hacia a los lugares de destino. Esto significa que no siempre la comunidad filial es un término positivo en su totalidad. En cuanto a los roles tradicionales de género, muchas de las mujeres migrantes en este barrio han alcanzado cierta independencia económica y las libertades que ello conlleva, son pocas las que se quedan al cuidado del hogar, la mayoría decide trabajar para aportar más recursos a la crianza de los hijos y para no depender completamente de sus parejas.

En ese sentido, el término de comunidad filial que propone Moctezuma (2002), también debería incluir las tensiones que surgen con la movilidad y las relaciones generadas por los migrantes, que también forman parte de la vida cotidiana en las comunidades de origen.

La distribución de los paisanos de Jiménez del Téul en el barrio facilita que, en la práctica de estas expresiones, se ajusten los horarios de las celebraciones para que la gente pueda acudir y participar en ritos como las velaciones, las reliquias, las danzas, que son más de carácter familiar, o bien las procesiones o festejos de los santos que pueden ser de índole más colectiva.

A continuación, se presentan algunas de las expresiones más populares que forman parte del patrimonio inmaterial de los originarios de Jiménez del Téul y que se relacionan asimismo con la expresión de la fe católica, para analizar las formas en que se recrean en Estados Unidos y estudiar cuáles son las implicaciones que conlleva su práctica en un contexto de migración, al situarse en un país con dinámicas sociales distintas al lugar donde se originaron.

5.2.1. Ritos de paso: quinceañeras y bautizos.

Dos de las expresiones más practicadas entre la comunidad de migrantes en el barrio en Fort Worth son dos ritos de paso, aunque uno de carácter más profano y otro de carácter más sagrado, sin embargo, tanto la celebración de los bautizos como de las quinceañeras cumplen con funciones sociales en la estructura organizativa de esta comunidad de migrantes.

Las quinceañeras son un rito de paso en el que una familia presenta ante la comunidad a su hija quien, simbólicamente, está en edad de cumplir con las funciones sociales de una mujer en familia, esto visto desde una perspectiva tradicionalista. Sin embargo, más allá de las implicaciones en cuestiones de relaciones maritales para la festejada, estas celebraciones, en comunidades de migrantes como la de Jiménez del Téul en Fort Worth, representan un corte en la rutina de trabajo cotidiana, y se presentan como una ocasión ideal para la convivencia, reencontrarse con amigos y, por un periodo de tiempo relativamente corto y en un espacio específico, recrear hasta cierto punto la vida en la comunidad de origen, donde la mayoría de la gente se conoce y comparten este tipo de festividades.

> A mí me gusta ir a las fiestas más que para bailar y la comida, porque es la oportunidad donde puedes ver a tus amigos o familiares, porque la rutina no te permite ponerte de acuerdo para reunirte, ir de visita o recibir visitas es un lujo que casi no puedes darte. También a la gente mayor, si te fijas, le gusta ir a las fiestas porque ven a sus familiares, conocen a los hijos de los sobrinos o saludan a sus amigos, sobre todo cuando vienen de México. A cualquier fiesta que vayas de alguien del barrio te vas a topar a medio Jiménez, ya ves lo que se dice, aquí tenemos un Jiménez chiquito, y es verdad porque te encuentras a todo mundo y aprovechas para platicar y hasta conocer familiares que no conocías (E. Olivas, comunicación personal, 27 de agosto de 2018).

Para las nuevas generaciones, fiestas como las quinceañeras son un espacio lúdico, donde la serie de ritos conforman un currículo no formal que les enseña protocolos sociales y les presenta elementos simbólicos de lo que luego van a considerar como lo mexicano, con lo que podrán o no sentir identificación en su totalidad, pero que les genera un sentido de pertenencia con el resto. Estos elementos incluyen la comida, la música, los bailes, la vestimenta y toda la ritualidad que conlleva festejar a una quinceañera. En la figura 32 se

distingue la vestimenta de los protagonistas de la imagen: la quinceañera y sus padres. Las prendas que portan los padres son lo que generalmente los migrantes asocian con la idea de lo mexicano, que es la imagen que proyectan al resto de la comunidad no mexicana.

En el caso de los varones, las botas y el sombrero, así como camisas vaqueras o tipo guayabera. Para las mujeres, las blusas de manta con flores bordadas o vestidos con flores y motivos coloridos bordados son la idea de la vestimenta mexicana. Por otro lado, los rebozos, como el que porta la quinceañera, son asociados a una mexicanidad generalizada, así como los peinados con trenzas. Las botas que lleva la quinceañera son populares entre las jóvenes del barrio. Este calzado no es económico y generalmente se les regalan a las señoritas en ocasiones especiales, como su fiesta de quince años.

Figura 32. Celebración en el hogar.

Una pareja originaria de Jiménez del Téul celebra los quince años de su hija mayor en el patio de su casa localizada en el barrio. Fuente: producción personal.

En la imagen también se aprecian otros elementos que se asocian de una forma generalizada a la mexicanidad: los banderines multicolores, los manteles multicolores en las mesas, gigantes flores de papel, así como otros que permanecen más ocultos: jarros de barro con flores de papel, una mesa de dulces mexicanos y la comida que consiste en tacos de carne asada o adobada, aguas frescas de fruta y tequila para los mayores. Todos estos insumos eran difíciles de conseguir hasta hace algunos años, sin embargo, ahora se encuentra una gran oferta no sólo en los negocios de La Gran Plaza, sino en otras cadenas para hispanos como Fiesta o Río Grande, así como otras orientadas al público anglosajón, como Party City.

Generalmente la celebración de una quinceañera en Fort Worth se divide en dos tiempos, el primero con una misa de acción de gracias, con la ritualidad sacra que ello conlleva, y un segundo tiempo con una fiesta. Normalmente las fiestas se realizan en salones con un DJ y/o música de banda en vivo, o bien un conjunto norteño o un tamborazo zacatecano, que en tiempos recientes se han popularizado tanto, que son más solicitados que los mariachis para este tipo de eventos.

Por otro lado, los bautizos, además del simbolismo religioso que conllevan, porque significa el ingreso de quien recibe el sacramento a la congregación católica, tiene la finalidad de afianzar lazos sociales con un compadrazgo. Los paisanos del barrio prefieren elegir como padrinos para sus hijos a amigos originarios de Jiménez del Téul, o bien a algún familiar.

Un ejemplo de la importancia de la elección del padrino de bautizo se recopiló en una de las entrevistas. “Cuando iba a bautizar a mi hijo menor, el que nació aquí, no encontraba padrinos, porque nos acabábamos de salir de Fort Worth para vivir en un ranchito donde mi esposo consiguió trabajo. Esperamos para encontrar a alguien, pero como ya no vivíamos en el barrio, era difícil, por eso lo bautizamos ya grande, ya pasaba de los cuatro años” (M. Pérez, comunicación personal, 17 de septiembre de 2018).

Figura 33. Bautizos colectivos.

El templo del Inmaculado Corazón de María oficia periódicamente ritos de paso colectivos. En la imagen un matrimonio de zacatecanos (la esposa originaria de Jiménez del Téul) acudieron para bautizar a dos de sus hijos. Fuente: producción personal.

El testimonio anterior ejemplifica la importancia que los migrantes dan a la elección de los padrinos de bautizo, porque de este ritual nacerá una relación que durará para toda la vida. En este mismo extracto se ejemplifica las facilidades que brinda el barrio para entablar relaciones. La informante es una migrante que llegó a Fort Worth pero que luego de cumplir un año en Estados Unidos se mudó a una zona rural junto con su familia. El hecho de vivir lejos del barrio los aisló socialmente de su comunidad de apoyo y particularmente a ella le generó problemas de depresión. Actualmente ella y su familia se congregan de nueva cuenta en el Inmaculado Corazón de María, donde atienden los servicios religiosos y realizan cualquier trámite eclesiástico, aunque tienen que manejar más de 40 minutos para llegar al

templo. Lo mismo pasa con algunos paisanos que tuvieron la oportunidad de salir del barrio, quienes ahora no comparten las mismas calles, pero esta iglesia continúa como parte de sus vidas cotidianas.

Los compadrazgos que surgen de éste y otros ritos del credo católico refuerzan el tejido social de la comunidad de migrantes, porque más allá del sentido religioso que el apadrinamiento tiene, se generan relaciones más íntimas y de confianza que permiten la ayuda mutua en caso de necesidades, el acompañamiento en situaciones complicadas y además abre canales de comunicación entre los paisanos donde se intercambia información, no sólo de carácter social, sino de interés legal o laboral para sus miembros.

5.2.2. Las reliquias.

Otra práctica común dentro de la religiosidad popular son las reliquias. Ya se comentó que éstas se celebran para dar gracias a las advocaciones por los favores recibidos a lo largo de un año o por algún acontecimiento especial. Entre los originarios de Jiménez del Téul en Fort Worth, las devociones más comunes son a la Virgen de Guadalupe, a San Judas Tadeo, al Santo Niño de Atocha y en menor medida, a San Andrés Apóstol, aunque a este último santo se le recuerda más como un símbolo de la comunidad, en el sentido que es una representación de la identidad del pueblo (Odgers, 2008), que como una advocación.

A diferencia del pueblo en México, donde se celebra la festividad del santo o virgen cualquier día de la semana, según marque el calendario, en Estados Unidos las reliquias se realizan principalmente los fines de semana, para que coincida con los días de descanso. Este es el ajuste más notorio que tienen este tipo de celebraciones. Otros ritos dentro de la reliquia no tienen mayores cambios, por ejemplo, las mujeres se encargan de cocinar la comida que se va a regalar a los asistentes, en muchas ocasiones los organizadores se apoyan en familiares y compadres para facilitar, agilizar y economizar en la celebración.

Un informante devoto del Santo Niño de Atocha organizó por primera vez una reliquia en su hogar y cuenta que “yo no sabía muy bien cómo hacerla, sólo sabía que tenía

que tener un altar, la reliquia y la danza. Mi comadre Lola me ayudó a preparar el asado, mi mamá y mi esposa hicieron las sopas, una hermana me ayudó a contactar la danza y así entre todos me ayudaron. Ofrecimos esta reliquia como agradecimiento por el nacimiento de nuestro primer hijo" (L. Montes, comunicación personal, 9 de noviembre de 2018). El informante también comentó en entrevista que esta devoción la heredó de sus padres, quienes inculcaron en él la fe por este santo desde que era niño. Ahora sucede lo mismo con los pequeños en Fort Worth, quienes acompañan a sus padres en estas celebraciones, con lo que su participación en la recreación del patrimonio inmaterial de la comunidad de sus padres comienza a muy temprana edad.

Figura 34. Altares.

Los altares se montan ya sea al interior o en el exterior de los hogares y se decoran al gusto de los celebrantes. Dos elementos imprescindibles son las flores y las veladoras. Fuente: producción personal.

Este testimonio también ejemplifica la importancia de las relaciones al momento de la evocación, donde diversos testimonios y un ejercicio grupal de memoria logran recomponer estas expresiones (Halbwachs, 2004), donde es válido aquello que se recuerda en conjunto, sin importar si se omiten algunos elementos que podrían estar presentes de nueva cuenta en una recreación posterior, puesto que el patrimonio inmaterial está, como menciona Arizpe (2006), en un constante ciclo de movimiento y redefinición en el grupo en que se practica.

En la celebración de las reliquias, a diferencia de México, el indicador económico, por el que se puede percibir el nivel socioeconómico de los devotos, es más homogéneo y esto se debe, por una parte, a que la mayoría de los migrantes tienen trabajos similares, por lo tanto, los ingresos son más homologados a diferencia de México, y por otra parte a que les alcanza para hacer una reliquia con los elementos básicos que deben tener. Se tuvo la oportunidad de asistir a cuatro reliquias con diferentes familias en el barrio y en todas se pudieron observar más o menos los mismos elementos: una danza de matachines, la comida de reliquia (asado y pastas) y modestos altares para los santos.

Los altares que se muestran en la figura 34 corresponden a cuatro celebraciones distintas, los dos recuadros de la izquierda son reliquias en honor a San Judas Tadeo, mientras que las de la derecha son para el Santo Niño de Atocha. En los dos recuadros superiores de la misma figura sobresale el estandarte de la Virgen de Guadalupe, que pertenece al grupo de danzantes de matachines conformado por paisanos de Jiménez del Téul. Los adornos utilizados en los altares son un indicador de tiempo y madurez que ha logrado la celebración dentro de las familias, entre más tiempo tengan celebrando la reliquia, es más probable que adhieran más elementos y adornos al altar, mientras que durante los primeros años de la celebración los altares se presentan más modestos.

Algunas familias optan por ofrecer algo más a los asistentes además de la tradicional comida de las reliquias, por ejemplo, tacos o pan y galletas con chocolate, pero en esencia, mantienen los mismos elementos de las reliquias que se celebran en la comunidad de origen.

En las casas se monta un altar al santo o virgen de devoción, el cual se adorna con flores o papel picado. Los ritos comienzan con la entrada de los dueños de la casa, quienes cargan la imagen de devoción y son escoltados por los danzantes, luego colocan la imagen en el altar y enseguida se comienza con el rosario. Una vez terminado este rito, los danzantes se santiguan frente al altar y comienzan a tocar los sones y a ejecutar sus pasos. Luego de un rato de danza se ofrece la comida, misma que se prepara en abundancia, pero tiene que terminarse, por lo que al finalizar la reliquia se reparte entre los asistentes.

En Fort Worth, al igual que en Jiménez del Téul, se ofrece un guisado de chiles con carne de cerdo que se conoce como asado de bodas, que se acompaña de una variedad de sopas y pastas. En Texas algunas familias también continúan la tradición de solicitar ayuda económica o en especie (pedir caridad), un quehacer que forma parte de la celebración de las reliquias.

Figura 35. Reliquia en el barrio.

La imagen muestra a un grupo de danzantes en la reliquia ofrecida a San Judas Tadeo por parte de un matrimonio de Jiménez del Téul en Fort Worth. Fuente: producción personal.

Las reliquias son un ejemplo del desanclaje institucional al que se refiere Hervieu-Léger (2005), porque en este tipo de prácticas los migrantes, si bien utilizan símbolos de su institución religiosa, legitiman sus creencias con este tipo de tradiciones, mediante ejercicios de evocación de la memoria colectiva, mismas que realizan al margen de la iglesia a la que pertenecen, pero de la cual extraen símbolos como las representaciones de los santos o vírgenes, para gestionarlas y de esa manera expresar o perpetuar sus tradiciones, en un proceso en el que los agentes para-eclesiales (Suárez, 2008) juegan un rol principal, al ser ellos los encargados, en el contexto de estos migrantes, de organizar las celebraciones de principio a fin y sobre todo, valiéndose de sus propios recursos económicos

5.2.3. Las velaciones.

Este tipo de celebraciones son más íntimas y familiares. A diferencia de las reliquias, a las velaciones acuden los amigos y familiares más allegados a la familia que la ofrece. Son también una forma de agradecimiento a los santos o vírgenes por la protección y favores recibidos, aunque de una forma más austera, pues vale recordar que en Jiménez del Téul, cuando una familia no contaba con los recursos para hacer una reliquia, o bien podía solicitar la caridad, u ofrecer una velación a cambio.

Al igual que sucede en Jiménez del Téul, en Fort Worth, se realizan las velaciones por la tarde-noche y se ofrece un atole de masa dulce que se acompaña tradicionalmente con pequeños panecillos que se hornean en el mismo hogar de quien ofrece la velación.

Figura 36. Velación al Santo Niño de Atocha.

En esta escena familiar se aprecian las siluetas de los niños que aprenden los ritos. Fuente: producción personal.

La velada religiosa comienza con el rezo del rosario, en el que participa toda la familia, desde los más pequeños hasta los más grandes. La participación de los más jóvenes en el rosario y en las celebraciones como las velaciones o las reliquias, es uno de los mecanismos de transmisión verticales (Mosterín, 1993) del patrimonio inmaterial de la comunidad, donde se enseña la ritualidad mediante la acción y la participación.

Figura 37. Velación a la Virgen de Guadalupe.

En esta imagen se aprecia la parte lúdica del proceso de trasmisión del patrimonio en la práctica de la religiosidad popular. Los niños de esta familia se apoyan en materiales didácticos en español para aprender los ritos. Fuente: producción personal.

A diferencia de las reliquias, en las velaciones se ofrece una comida más ligera y no hay música, el ambiente es más tranquilo y los ritos incluyen básicamente el rosario y el compartir la comida, aunque también hay altares dedicados a los santos de devoción que se iluminan con veladoras y se adornan con flores. Por lo general las reliquias y las velaciones son una continuación de la devoción familiar o personal que se empezó en México y se practica en los lugares de destino. Estas celebraciones del imaginario colectivo se hacen gracias a la relación dialéctica (Halbwachs, 2004b) de los migrantes con sus lugares de origen, es decir, su reproducción se nutre de los recuerdos colectivos del pasado y enriquecen la identidad presente de quienes los practican, además, como formas de pertenecer (Basch, Glick-Schiller y Szanton, 1995), hacen visible la identidad colectiva de los migrantes.

5.2.4. Las danzas.

Las danzas son un mecanismo de preservación (Mosterín, 1993) donde resulta más evidente que se requiere de la participación en el proceso de trasmisión del patrimonio inmaterial. Entre la comunidad de migrantes mexicanos en Fort Worth se practican dos tipos de danza, la primera es la danza folclórica, cuyos mecanismos de enseñanza son más pedagógicos, con maestros de expresión, vestuario, maquillaje, coreografía y con clases programadas en espacios acondicionados para los ensayos, esta danza se presenta en actos de carácter civil o político, así como en eventos especiales en teatros. La segunda es la danza de tipo ritual, la de matachines, que se ejecuta en las celebraciones religiosas y cuyo proceso de aprendizaje consiste en la observación e imitación de los movimientos de los más avanzados y generalmente se trasmite entre los miembros de una familia o amistades más cercanas.

Aunque estos dos tipos de danza se ejecutan en escenarios distintos y con propósitos diferentes, en el contexto de migración en que se practican comparten la característica de ser una expresión artística que se hace con la intención de mantener contacto con las raíces culturales y acercar a las nuevas generaciones con sus orígenes en México, lo que genera un sentido de pertenencia y de comunidad entre quienes las practican.

En entrevista, un instructor de danza, director de uno de los grupos folclóricos más grandes en el Metroplex, comenta que “la principal motivación para iniciar el grupo es que los jóvenes nacidos aquí conozcan la cultura de México. Muchos de ellos no conocen México, no han tenido la oportunidad de viajar a nuestro país y de esta manera yo trato de enseñarles las tradiciones de México, además que los mantenemos ocupados en las tardes, alejados de vicios” (M. López, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

El informante mencionó que la mayoría de los integrantes del grupo son zacatecanos, aunque hay algunos de Durango, Guanajuato y San Luis Potosí. La compañía de danza que dirige se integra por niños, jóvenes y adultos, menciona que muchos padres llevan a sus hijos para que aprendan a bailar, porque ellos mismos fueron bailarines en México y porque quieren que sus hijos se conecten con sus raíces a través de los bailes más representativos de

los estados mexicanos, donde conocen la riqueza cultural a través de la música y los vestuarios que utilizan.

Figura 38. Danzas en el templo.

Un grupo de danzantes, compuesto principalmente por niños de origen mexicano, ejecutan pasos en el patio frontal del templo. Recordemos que la congregación tuvo desacuerdos respecto a algunas de sus costumbres con los sacerdotes españoles, sin embargo, eso no sucede desde que llegaron sacerdotes de origen mexicano, quienes comparten códigos culturales con los miembros de su parroquia. Fuente: producción personal.

Por otro lado, las danzas rituales se aprenden generalmente en grupos de familiares o amigos, o en la congregación religiosa, y su práctica es una herencia significativa de los padres a los hijos que se relaciona con la profesión del credo en la religiosidad popular mexicana. El templo del Inmaculado Corazón de María tiene su propio grupo de danza de matachines, que se compone en promedio por 60 personas, pero el número fluctúa porque ingresan unos mientras que otros abandonan temporalmente el grupo para atender otras ocupaciones. Al igual que con el grupo de danza folclórica, la mayoría de los integrantes de

esta danza son zacatecanos, aunque hay miembros originarios de Durango, Guanajuato y Coahuila, pero en menor número.

Un miembro de la danza de la parroquia menciona que la mayoría de los integrantes son nacidos en México, aunque hay unos cuantos que nacieron en Estados Unidos, hijos de padres mexicanos, y todos comparten esa identidad como mexicanos y además como católicos. “Todo esto (la danza) es en base a la fe, se abrió la oportunidad en la parroquia para hacer el grupo, hace más de 30 años, entonces se hizo un grupo para adultos y un grupo para niños. Todo esto es en base a la fe que tenemos, todo esto es una alabanza y una oración a Dios con la danza” (C. Soto, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

Como menciona el informante, el performance (Sims, 2005) es el principal mecanismo de preservación y trasmisión del patrimonio inmaterial (Mosterín, 1993) y, por lo tanto, de los símbolos con los que se identifican los miembros del grupo. Los migrantes hacen uso de sus cuerpos para ejecutar acciones que los ponen en contacto simbólico con la divinidad, los integra como comunidad al compartir la fe y los vincula con sus orígenes al recrear las prácticas que los propios migrantes heredaron de sus padres en sus comunidades en México.

Si bien el mecanismo de trasmisión en este caso es vertical, según la propuesta de Mosterín (1993), es decir de una generación a la siguiente, también se presenta una trasmisión horizontal, cuando los adultos enseñan a otros adultos los rituales, así como una oblicua, cuando los procesos de trasmisión-aprendizaje son en distintas direcciones, como de abuelos a nietos o entre amigos sin lazos familiares en el grupo.

En el caso particular de los migrantes de Jiménez del Téul en el barrio, existe un grupo familiar de danza de matachines que se formó en el 2015. La iniciadora de la danza es la matriarca de una familia originaria de la comunidad de Las Bocas, al sur de la cabecera municipal. “Yo empecé con la danza por la fe que le tengo a la Virgen (de Guadalupe), por las tradiciones de mi familia y porque no encontraba una danza para la reliquia de mi virgen,

es por eso que empecé la mía con mi familia" (S. Calzada, comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

Los sones y pasos los aprendieron en Fort Worth. Sus hijas y un primo conocían los movimientos y bailaban en Jiménez del Téul antes de migrar a Estados Unidos, pero el resto de los integrantes nunca habían danzado, por lo que los que ya sabían los ritos, sones y pasos, enseñaron a los niños y adultos que nunca habían participado en el ritual de la danza. El grupo se integra exclusivamente por miembros de la familia, son nietos, hijos y sobrinos de la iniciadora, cuyas edades van desde los cinco, siete y nueve años los más pequeños, 12 y 14 los jóvenes y el resto de los adultos, hasta alrededor de los 60 años.

El proceso de aprendizaje en este tipo de danza ritual es sobre todo con la observación, repetición y práctica de los pasos. "Como los niños nos miran a nosotros los grandes, para ellos es mas fácil aprender. Les ha gustado, no hemos batallado para que aprendan o quieran participar. Somos 22 integrantes, todos somos familia" (S. Calzada, comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

> En cada lugar a donde vamos ya la gente que nos mira pregunta dónde nos consiguieron y así es como una cadenita que se va haciendo. En realidad, nosotros estábamos sólo en mi casa y en la de mi primo, de ahí van saliendo invitaciones, vamos tratando de hacerlo y no negarnos. Por ejemplo, si es entre semana, pues en las tardes está bien, ya que los niños salieron de clases y los grandes salen de trabajar. En fines de semana pues a la hora que se pueda. No cobramos, no hay costo, es por la devoción de nosotros y las personas que gusten pueden donar algo como para las playeras de los muchachos, nada más. Nos presentamos más seguido en Fort Worth, pero hemos ido a otros lados como a Dallas, Euless, Crowley, Burleson. Todos los que nos han invitado son de zacatecas, casi todos del pueblo (S. Calzada, comunicación personal, 9 de noviembre de 2018).

En esta parte de la entrevista, la informante menciona que luego de las presentaciones la gente se acerca para solicitar sus servicios, los cuales son gratuitos y sólo se reciben donativos que se invierten en la compra de los vestuarios. En el capítulo 2 se describió el vestuario de los matachines en los grupos de danzantes de Jiménez del Téul. En Fort Worth

se conserva el mismo vestuario, pero algunos materiales se sustituyen porque no se consiguen fácilmente en la ciudad. Por ejemplo, los pitillos de carrizo que adornan los faldones se sustituyen por tubos delgados de pvc de color amarillento, que a simple vista parecen trozos de carrizo y el sonido que generan es similar. También las figuras religiosas de chaquira de los faldones se compran ya hechas y sólo se cosen sobre el vestuario. A diferencia de los grupos en México, esta danza utiliza playeras con imágenes de santos o vírgenes que los uniforman y los identifican.

Figura 39. Grupo de danza familiar.

Este grupo se conforma por miembros de una misma familia, cuyas edades oscilan entre los 4 y los 60 años. Es un ejemplo de trasmisión vertical del patrimonio inmaterial. Fuente: producción personal.

La práctica de la danza en esta familia también ejemplifica la trasmisión del patrimonio inmaterial a través de un proceso de enseñanza-aprendizaje, en el que las nuevas generaciones, al verse involucradas en las actividades y participar en ellas, encuentran cotidianas estas expresiones y las incluyen en sus repertorios culturales. Este proceso les permite integrarse en otros grupos donde existen elementos simbólicos con los que se pueden

identificar, ya sea la imagen de un santo, la expresión artística, la afinidad por el consumo de cierto tipo de alimentos o espacios simbólicos compartidos.

5.2.5. Las procesiones.

Una de las prácticas más recreadas por las comunidades de migrantes mexicanos en la ciudad de Fort Worth son las procesiones de santos y vírgenes. La congregación del Inmaculado Corazón de María, a donde pertenecen los migrantes de esta investigación, también realizan peregrinaciones para solicitar la protección y agradecer los favores recibidos por las intercesiones divinas. La más grande en el barrio se hace en honor a la Virgen de Guadalupe, aunque existen unas más pequeñas para San Judas Tadeo o el Santo Niño de Atocha.

El 12 de diciembre en el barrio de Fort Worth, al igual que en gran parte de México, se realizan diversas actividades para esta celebración. En este día, tanto los migrantes como las autoridades eclesiásticas, hacen modificaciones en sus rutinas y horarios, con el propósito de que toda la congregación pueda participar en mayor o menor medida. Por parte de la parroquia, se extienden los horarios de los servicios y se agendan tiempos para la adoración, acompañamiento y celebración de la Virgen a partir de las 4 de la mañana y hasta la media noche, esto permite a los feligreses acudir a alguna de las actividades, si la celebración es entre semana, sin tener que faltar a sus trabajos.

Así como en México se considera una fiesta nacional de carácter religioso entre la población, en el barrio también se percibe un ambiente festivo, no sólo en el templo sino en numerosos hogares que celebran con reliquias, danzas, rosarios o velaciones, al símbolo religioso más reconocido entre los mexicanos y que en la movilidad internacional se presenta como un emblema que los reúne en la práctica de la fe.

Anteriormente, según narraron algunos informantes en entrevista, se realizaba una procesión por las calles, desde el antiguo templo al centro de Fort Worth, hasta que entre los años 2011 y 2012, las autoridades de la ciudad comenzaron a solicitar permisos especiales para la realización de las procesiones, algo que no fue bien visto por la comunidad migrante,

pero que tampoco les impidió continuar con este tipo de actividades, aunque en espacios más reducidos.

"Lamentablemente, por reglas estrictas de la ciudad, ya paró eso, pero era una cultura muy hermosa que se hacía de la antigua iglesia al *Convention Center* de Fort Worth. Ahora se hace en los terrenos de la iglesia, seguimos con la tradición, pero ya no lo hacemos de la parroquia a las calles, por motivos de la ciudad" (C. Soto, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018). Debido a las políticas de la ciudad, esta congregación tuvo que modificar una de sus expresiones públicas más grandes, pues cabe recordar que Fort Worth tiene un gobierno de representación republicana y con una tendencia al rechazo de la comunidad de inmigrantes mexicanos, sobre todo en los sectores más rurales del condado.

Sin embargo, a través de este tipo de expresiones colectivas, los migrantes exponen su presencia en la ciudad, donde participan por igual migrantes regularizados e indocumentados sin temor a ser detenidos. Las procesiones son una forma en que los migrantes se hacen notar como una minoría en el extranjero, y son momentos donde sienten y expresan la libertad de actuar y participar en actividades que son parte de su cultura e identidad. En acuerdo con Bada (2017), estas actividades y expresiones colectivas son parte de un proceso de apropiación del espacio, mediante las cuales "los migrantes van reclamando espacios públicos de manifestación cultural en diversas ciudades y van construyendo nuevas identidades híbridas autónomas" (p. 230), con ello se lleva a cabo una hibridación de culturas en las que participan los migrantes mexicanos.

Una ex integrante del grupo de matachines del Inmaculado Corazón de María compartió en entrevista las razones por las que ella y sus hermanas comenzaron a danzar:

> Entramos a ese grupo de danza porque entonces sólo ese grupo había, era a principios de los 2000 creo. En México no bailábamos porque estábamos muy pequeñas, pero veíamos siempre las danzas porque nos gustaba. Mi bisabuelo tocaba el violín en la danza. Allá no bailamos porque no teníamos dinero para comprar las cosas, pero aquí ya si trabajas es fácil costear los trajes y todo lo que necesitamos (E. Cisneros, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018).

En este caso, la situación económica era un factor que condicionaba la participación en actividades como las danzas rituales en Jiménez del Téul, sin embargo, el ser espectadoras sirvió para generar un sentido de apropiación que pudieron exteriorizar hasta su traslado a Estados Unidos, cuando sus condiciones económicas les brindaron cierta libertad.

La procesión de la Virgen de Guadalupe en el Inmaculado Corazón de María comenzaba en la calle Magnolia y terminaba en el centro. Los feligreses caminaban por aproximadamente dos horas y, según la misma fuente, "así cayera nieve o lloviera, no la cancelaban. Sacaban un permiso especial (los organizadores) en la comunidad, para policías a pie y en caballo, porque cerraban las calles" (E. Cisneros, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018).

La procesión de la Virgen de Guadalupe dejó de hacerse en las calles porque, según otra informante, las autoridades comenzaron a pedir, además de los permisos, un tipo de seguro que resultaba costoso, porque debía cubrir a todos los asistentes por si algo le pasaba a cualquiera. "Las aseguranzas las cobraban muy caras, hasta que el Padre de la parroquia dijo que mejor ya no la sacáramos a la calle [a la Virgen], así que ya sólo hacíamos la procesión en el viejito inmaculado, pero aún así todavía pedían permiso para hacerla" (O. Contreras, comunicación personal, 11 de diciembre de 2018). Esta acción del gobierno fue percibida por la comunidad mexicana de Fort Worth como un intento de invisibilizar su presencia.

La procesión de la Virgen de Guadalupe en el Inmaculado Corazón de María ahora se realiza en los terrenos de la parroquia (que son suficientemente amplios como para albergar a los grupos de danza y a los asistentes) para evitar así cualquier amonestación de las autoridades y no pagar los permisos que les solicitan, que tienen un costo elevado y cuyos trámites resultan engorrosos. En esta procesión, los grupos de danza ritual son los elementos más vistosos. Al atrio del templo llegan numerosos grupos de bailarines para participar en el recorrido, así como bandas musicales y por supuesto los feligreses (ver anexo 3).

Figura 40. Procesión de la Virgen de Guadalupe.

Los elementos simbólicos, políticos y religiosos, de la comunidad transnacional, se mezclan en este tipo de expresiones colectivas. Fuente: producción personal.

Aunque la procesión se haya confinado a los terrenos del templo por cuestiones administrativas, continúa como una de las expresiones de la religiosidad popular y cultura mexicanas más importantes para la comunidad católica de origen mexicano en el barrio. En el contingente sobresalen numerosos símbolos de la mexicanidad, como la bandera nacional mexicana que se coloca al frente, junto con la de Estados Unidos, la propia imagen de la Virgen de Guadalupe, la música de las danzas, los bailarines, la música de banda y los rezos, alabanzas y cánticos en español, que resulta en una mezcla de elementos sacros y profanos, religiosos y políticos.

A pesar de las políticas de una administración republicana, que confinaron una celebración colectiva al ámbito privado, los migrantes encontraron la forma de continuar con las expresiones que forman parte de su cultura y patrimonio grupal, porque, en un intento de dar sentido a la vida diaria y estar en contacto con el origen, los migrantes reproducen

aspectos de su cultura ya sea en el ámbito privado, cuando las políticas antiinmigrantes pueden ser más duras, o en un espacio público cuando se cuenta con el respaldo de una comunidad y el apoyo de una institución como la iglesia católica.

5.3. El Inmaculado Corazón de María y el barrio.

La religión para esta comunidad es un elemento importante tanto en sus vidas cotidianas como en los procesos de socialización, educación y trasmisión del legado simbólico compartido en la comunidad. El hecho de que una destacada parte de los migrantes de Jiménez del Téul se asienten en una zona tan específica de Fort Worth les permite conservar en cierta medida las formas y estilos de vida que tenían en la comunidad de origen, sobre todo en lo que se refiere a procesos de socialización.

Además de las relaciones familiares, las prácticas religiosas entre los migrantes mexicanos, particularmente los católicos, permiten el surgimiento de barrios, ya que a través de ellas se generan lazos de compadrazgo que servirán de apoyo entre la comunidad, sobre todo al inicio de su vida en Estados Unidos, donde uno de los primeros favores es el proporcionar vivienda. “Te vienes del pueblo, llegas y vives de favores. Dependes de otros para que te lleven a la escuela, al trabajo, a lavar, para todo, hasta que te empiezas a acomodar y te independizas un poco. Con todos pasa lo mismo” (B. Herrera, comunicación personal, 10 de septiembre de 2018).

Un lugar donde se inician relaciones sociales, sobre todo con los recién llegados de Jiménez del Téul, es el templo del Inmaculado Corazón de María. La importancia de este recinto para las dinámicas sociales de la comunidad migrante radica en que es un espacio de encuentro para los originarios del mismo pueblo, y además sirve como lugar educativo para los niños que asisten a la doctrina, pues ahí tienen la oportunidad de practicar el inglés con otros niños que están o pasaron por las mismas condiciones.

Es por eso que cuando un nuevo migrante llega, quienes lo reciben lo llevan a la congregación para que comience a establecer o recuperar relaciones con sus paisanos,

quienes los orientan sobre cómo empezar la vida en el nuevo espacio, les dan consejos sobre la movilidad en la ciudad, les recomiendan lugares para esparcimiento, les informan sobre casas o departamentos en renta y de ser posible, los contactan con posibles empleadores.

Además, en la entrada principal del templo, a un costado del estacionamiento, se encuentran las oficinas de Caridades Católicas, una organización sin fines de lucro cuya misión[5] es (Catholic Charities Immigration Services – Caridades Católicas, 13 de diciembre de 2018; Immigration Advocates, 1999-2019) a través de los Servicios de Refugiados e Inmigrantes, ayudar a los usuarios a lograr no sólo el estatus legal y la autosuficiencia económica, sino también a convertirse en participantes plenamente activos en la vida social y cívica de la comunidad.

En esta organización se ayuda a los inmigrantes a entender la ley de inmigración y a conocer sus derechos. Su programa, según su información oficial en internet, está diseñado para asesorar y guiar a los clientes a través del proceso de inmigración de una manera eficiente, efectiva y profesional. También proporcionan reasentamiento, administración de casos y referencias a servicios de capacitación para refugiados y solicitantes de asilo que han huido de la guerra, la persecución y la violencia en sus países de origen (Catholic Charities Immigration Services – Caridades Católicas, 13 de diciembre de 2018).

Caridades Católicas brinda servicios legales y de apoyo gratuitos, o de bajo costo, a inmigrantes y refugiados en diversos condados y ciudades de Estados Unidos. También ayudan a las familias separadas por la movilidad internacional a reunificarse a través de servicios como solicitud de visas familiares, guía para los residentes legales a través del proceso de ciudadanía, dan ayuda a mujeres y niños inmigrantes indocumentados y maltratados a obtener estatus legal, así como asesoría legal en materia de inmigración (Catholic Charities Immigration Services – Caridades Católicas, 13 de diciembre de 2018).

[5] Según información ofrecida en su perfil de facebook (https://www.facebook.com/CatholicCharitiesRIS) y en su página oficial (https://www.immigrationadvocates.org/nonprofit/legaldirectory/organization.393388-Catholic_Charities_Fort_Worth_Immigration_Services_Fort_Worth_Office)

Esta organización está reconocida por la Junta de Apelaciones de Inmigración (*Board of Immigration Appeals*, BIA) y los miembros del personal son acreditados para brindar asesoramiento y representación a los inmigrantes y sus familias. Cualquier persona que desee puede solicitar los servicios y acudir cualquier lunes, aunque no haya realizado una cita previa. Además de los servicios legales, se canaliza a los solicitantes con médicos especialistas o asesores en diversas áreas, asimismo, se ofrecen talleres de información sobre derechos como inmigrante (Catholic Charities Immigration Services – Caridades Católicas, 13 de diciembre de 2018).

Con organizaciones como esta, situadas en un lugar estratégico de tránsito de migrantes en Fort Worth, la iglesia católica local se afianza como una de las instituciones de mayor apoyo e influencia entre la comunidad. En ella los migrantes encuentran recursos extra que les ayudan a tener una vida más llevadera en Estados Unidos, además de las relaciones que se establecen entre los vecinos del barrio, los familiares y los paisanos.

En el siguiente capítulo se analiza cómo la distribución de los migrantes de Jiménez del Téul les permite organizarse en asociaciones civiles como los clubes, a través de los cuales obtienen reconocimiento y apoyos para realizar diversas actividades, incluídas aquellas que forman parte de su patrimonio inmaterial colectivo, como la fiesta patronal, en cuyo caso se enfoca el siguiente capítulo.

VI. LA CELEBRACIÓN EN UN CONTEXTO DE MIGRACIÓN.

En el presente capítulo se estudia la organización de los migrantes zacatecanos a partir de su distribución en el barrio y como consecuencia de las relaciones establecidas mediante la práctica del catolicismo. Asimismo, se analiza la forma en que la organización formal en asociaciones o clubes permite a estos migrantes producir, recrear y legitimar prácticas colectivas más particulares a sus lugares de origen, tales como las posadas en el mes de diciembre, coloquios o fiestas patronales, como en el caso de los migrantes de Jiménez del Téul en Fort Worth, cuya festividad se retoma en este apartado.

6.1. Las federaciones de clubes.

Moctezuma (2002) explica cómo a través de relaciones sociales más estrechas los migrantes se constituyen en lo que denomina comunidad filial, donde se reproducen en cierta medida hábitos y costumbres de la vida en el pueblo. Al mismo tiempo, esas relaciones posibilitan que se generen organizaciones más formales, como clubes de migrantes, mediante los cuales se realizan actividades que involucran a la población tanto en México como en Estados Unidos.

García y Calderón (2013) por su parte exponen que muchos migrantes mexicanos en la zona del Metroplex se organizan en clubes que a su vez pertenecen a una Federación de Clubes. Estos autores mencionan que los primeros reportes de organizaciones de este tipo datan del 2005 y el Consulado de México en Dallas reporta que hasta el 2018, existen dos federaciones de clubes de zacatecanos en Dallas y siete más en la ciudad de Fort Worth (F. De la Torre, comunicación personal, 10 de diciembre de 2018). Con estos datos se puede dimensionar la presencia de zacatecanos en la zona, principalmente en Fort Worth, donde la población oriunda de Zacatecas organizada en clubes realiza actividades para impulsar el desarrollo de sus comunidades de origen y además eventos culturales donde recrean parte de sus tradiciones.

Dos de los eventos más emblemáticos que realizan los zacatecanos en Fort Worth son las cabalgatas y los encuentros charros. Cada año acude una delegación zacatecana a la ciudad de México, la mayoría de las veces es encabezada por el gobernador en turno, en las que el Consulado mexicano también participa. “El Consulado tiene que estar presente, son expresiones culturales comunitarias de nuestros pueblos, de nuestro país, de nuestros estados y el Consulado acompaña con gusto estas expresiones, sin que quiera decir que el consulado las organice (F. De la Torre, comunicación personal, 10 de diciembre de 2018). Es decir, estas expresiones son el resultado de la organización y trabajo en conjunto entre los migrantes que son líderes comunitarios.

Una de las federaciones que participa en estas actividades, con el total de sus clubes activos, que en promedio son 30, es la Federación de Clubes Zacatecanos de Fort Worth, organización en la que se encuentra inscrito el Club San Andrés, integrado por los migrantes de Jiménez del Téul. El presidente de esta Federación explica en entrevista cuáles son los requisitos para conformar un club y la importancia de este tipo de organizaciones tanto para los migrantes, quienes reciben sobre todo información, como para las comunidades de origen de ellos, con quienes se trabaja con proyectos productivos e infraestructura.

En entrevista, el presidente de la Federación, Miguel Huerta, explicó que el primer paso es conformar un comité, cuyo presidente debe ser originario de Zacatecas, no importa si la mesa directiva no es completamente zacatecana. “Hay gente de otros estados, pero son personas que quieren apoyar” (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017). Es decir, que es posible que los cónyuges de los migrantes zacatecanos también formen parte de la asociación. Como mínimo tienen que ser 10 integrantes que incluyen tesorero, vicepresidente, vocales y encargado de proyectos, no existe un límite de integrantes, el resto del comité tendrá la función de vocal.

Para poder recibir beneficios en la Federación se tienen que dar de alta y pagar una cuota anual. Entre los programas más populares está el 3x1, que es un tipo de inversión monetaria en la que participan los migrantes, el gobierno local de sus comunidades y el gobierno estatal o federal de México, quienes destinan, por partes iguales, recursos

económicos para financiar proyectos de infraestructura en las comunidades de origen. En muchas ocasiones estos programas apoyan igualmente obras de carácter religioso, como la remodelación o ampliación de templos y capillas. También se promueven proyectos productivos en las comunidades, todo a fondo perdido, esto significa que los beneficiarios de los proyectos no deberán reembolsar nada del recurso que reciban (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017).

Uno de los programas más representativos es "Corazón de Plata", que consiste en asesorar a adultos mayores en México para obtener la visa americana y que puedan visitar a sus familiares en Estados Unidos. "El programa Corazón de Plata está enfocado a migrantes que no han visto a sus familiares en mucho tiempo, hay hijos que no han visto a sus padres en más de 20 años" (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017).

Para que un migrante pueda ser beneficiario tiene que ser parte de un club, y los beneficiarios en México, los padres de los migrantes que realizan el trámite, tienen que tener más de 60 años. "El trato es que una vez que obtienen la visa vengan y se queden un mes como mínimo, se vienen en grupo y se regresan en grupo" (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017). Este programa se convirtió en un sello dentro de las federaciones zacatecanas y estos migrantes fueron los pioneros en impulsar la reunificación familiar mediante el uso de recursos oficiales como la visa y con el patrocinio de los propios migrantes y del gobierno zacatecano.

Como se explicó en el capítulo anterior, el programa "Corazón de Plata" busca reunir a familiares que hace mucho tiempo no se ven, es decir, migrantes que viven en Estados Unidos en situación irregular con sus padres que se quedaron en México. Las visas que se tramitan para los familiares en México son de tipo turista y el procedimiento que se realiza es el mismo que hace cualquier ciudadano que se postule para este documento, en otras palabras, el hecho de participar en el programa no asegura que el gobierno americano les vaya a otorgar un visado, puesto que ellos no forman parte del proyecto, sino que el programa se desarrolla con el trabajo en conjunto de los clubes de migrantes y las autoridades de secretarías u oficinas de migración de los gobiernos estatales en México. Asimismo, los

recursos que se invierten por parte del gobierno mexicano sólo cubren traslado y acompañamiento para los adultos mayores que vayan a realizar el trámite de la visa de turista, mientras que sus familiares, o sea los migrantes en Estados Unidos, a través del club, cubren los gastos del pago de los derechos, pasaporte, citas, hospedaje y alimentación de sus parientes. El programa funciona sin el apoyo del gobierno estadounidense ni de las embajadas o consulados mexicanos en Estados Unidos.

Para los proyectos productivos, explica el presidente de la Federación, "tienes que ser migrante, la inversión se hace en cualquier área, el gobierno estatal apoya con análisis para estudios técnicos, pero todo tiene que ser por medio del club. Uno como migrante pone una parte, luego los gobiernos municipal, estatal y federal ponen una cantidad igual, luego se somete a votación, hay muchos intereses y las presidencias municipales a veces intentan tener injerencia a través de los clubes. Aquí les damos prioridad a los proyectos promovidos por los clubes" (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017).

Entre los proyectos a futuro, se tienen contemplados cursos de inglés y computación, dirigidos especialmente a los migrantes indocumentados, como una forma de proporcionarles herramientas para que se desenvuelvan mejor en sus actividades, así como una plaza comunitaria que ofrecerá cursos variados, con apoyo del Consulado. En esta Federación de Clubes se hacen sesiones informativas sobre los derechos de los migrantes. Se invita a policías a dar charlas a los paisanos para que conozcan sus derechos y sepan cómo actuar en caso de encontrarse en una situación de riesgo que implique una posible deportación.

Además de estos proyectos y programas, la Federación también promueve actividades que recuerdan aspectos de la cultura zacatecana.

> El evento más importante es la reunión para anunciar al zacatecano o zacatecana del año. Hay representantes estatales de Texas, gente del Distrito Escolar, el gobernador de Zacatecas también es invitado. El sábado se hace una cabalgata, antes los hispanos no teníamos cabida, era netamente anglosajona, ahora el gobernador (de Zacatecas) da el arranque con integrantes de la Federación. Así empieza el Día del zacatecano, luego en la noche una cena gala para reconocer al zacatecano del año, luego al día

> siguiente *Lo mejor de México*[6]. Durante el año los clubes tienen sus propios eventos, tanto en Texas como en sus comunidades de origen. Los zacatecanos hemos sabido organizarnos y tenemos mucha atención del Consulado, otros estados están tomando el mismo ejemplo, como con Corazón de Plata. Los clubes que forman la Federación son de Jalpa, Nochistlán, Guadalupe, Chalchihuites, Valparaíso, Río Grande, Nieves, Fresnillo, Sombrerete, Juan Aldama, Jiménez del Téul, entre otros (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017).

Como se menciona en este testimonio, los zacatecanos han adquirido, gracias a sus organizaciones formales, cierto poder cultural y político en la zona del Metroplex, especialmente en la ciudad de Fort Worth, donde se han apropiado de expresiones, como menciona el entrevistado, que anteriormente eran de los anglosajones, pero que gracias a rasgos culturales compartidos en relación a las actividades ganaderas, y ahora los migrantes recrean como parte de sus propias expresiones culturales en sus lugares de destino, tal como el caso de la cabalgata por la semana del zacatecano en Fort Worth.

6.1.1. El club San Andrés y la fiesta patronal.

El Club San Andrés es una organización que forma parte de la Federación de Clubes de Zacatecanos de Fort Worth, se constituyó en el año 2013 con la intención de obtener reconocimiento formal, sobre todo por parte de la comunidad migrante de Jiménez del Téul en Texas. La iniciativa la presentaron unos líderes comunitarios que ya trabajaban desde algunos años atrás, independientemente de cualquier organización, en actividades para promover proyectos y obras en su comunidad de origen.

El hecho de estar constituidos oficialmente, bajo el reconocimiento de una organización mayor como las federaciones, hace que los clubes de migrantes obtengan el reconocimiento de la población en ambos lados de la frontera. Muchas de sus actividades se relacionan con la reivindicación de sus orígenes y a través de los clubes pueden realizar actividades desde la colectividad, sin importar su situación migratoria.

[6] Este evento es una especie de charreada que ofrece un espectáculo ecuestre, cantantes y bailes mexicanos.

El Club San Andrés es uno muy peculiar dentro de la Federación de Clubes a la que pertenece. Estos migrantes de Jiménez del Téul fueron los primeros en recrear la fiesta patronal de su pueblo de origen en la ciudad de Fort Worth. Posteriormente intentaron hacer lo mismo las organizaciones de Valparaíso, Jalpa o Nochistlán (municipios zacatecanos), pero sus celebraciones se enfocaron en obtener recursos, "por lo que al final todo era sólo una charreada" (M. Huerta, comunicación personal, 28 de julio de 2017).

El club San Andrés, en cambio, se creó con la finalidad de hacer la fiesta patronal de San Andrés Apóstol, o como es mejor conocida entre los paisanos, la fiesta de El Día 30[7]. Los dos primeros años de esta celebración en Fort Worth, 2011 y 2012, se organizó sin un club que respaldara las actividades. La presidente del club informó en entrevista cómo la gente originaria de Jiménez del Téul empezó a ofrecer ayuda y a pedir intervención en la celebración: "La gente quería que se le tomara en cuenta, por eso se formó el club, para que todos los que desearan tuvieran participación y se sintieran parte del club, donde todos somos iguales" (C. Contreras, comunicación personal, 11 de abril de 2017).

Los migrantes que quieran ser parte del club tienen que ser originarios de Jiménez del Téul, ya sea de su cabecera o de alguna comunidad, asimismo la organización tiene que tener miembros que puedan visitar México, esto con la finalidad de que hagan visitas a la comunidad y platiquen sobre las necesidades de la gente, para poder orientar sus actividades a apoyar con proyectos o programas que los habitantes del municipio requieran. Estas reglas se acuerdan mediante consenso, porque no existe un estatuto que dicte los procesos, pero son procedimientos que han funcionado a los clubes de migrantes.

En un comienzo, la finalidad de el día 30 no era obtener recursos económicos, sino que la organizaban sólo para divertirse y evocar la vida en el pueblo. "Recordábamos cuando era el 30. En la víspera todos estábamos nostálgicos, recordando el baile, los puestos de dulces y comida. Todos anhelábamos venir a México, pero no podíamos" (C. Contreras,

[7] Para diferenciarlas, El Día 30, o el 30, se refiere a la celebración en Estados Unidos, mientras que para el caso de México será la fiesta patronal.

comunicación personal, 11 de abril de 2017). Fue así que, a partir de ese sentimiento de nostalgia compartido y la imposibilidad de visitar México, decidieron tener su propio 30, su propia fiesta patronal en Fort Worth.

Fue así que, a partir de ese sentimiento de nostalgia y ante la imposibilidad de visitar México, porque la mayoría tienen una situación migratoria irregular, decidieron tener su propio 30, su propia fiesta patronal en Fort Worth. “Pensamos en algo que le atrajera a la gente del pueblo que vive en el norte. Se nos ocurrieron las cabalgatas y las coleaduras; buscamos un lugar abierto, donde se sintiera el clima, la polvareda, el calor o el frío, la lluvia, la tierra, así como en el pueblo, para que la experiencia fuera más real” (C. Contreras, comunicación personal, 11 de abril de 2017). Con base en esas características, se buscó un espacio que tuviera un terreno adecuado, lo suficientemente grande para hacer una cabalgata con las banderas de México y Estados Unidos, acompañados con el típico tamborazo zacatecano, así como un baile y para colocar las vendimias, esto explica la importancia que tiene el espacio para la celebración.

Después de dos años de realizar El 30, los organizadores decidieron formalizar su asociación y conformar el Club San Andrés en 2013, como una forma de legitimar sus actividades frente al resto de los migrantes de Jiménez del Téul que viven en Fort Worth, ya que muchos pensaban que la celebración se hacía para obtener un beneficio personal. “Hicimos el club y pensamos qué hacer con el dinero. Al principio se me ocurrió donar dinero a la iglesia. Luego que se hizo el club creció la promoción y también la gente que asistía, invertimos más para contratar mejores grupos y hacer promoción. La fiesta sonó en los estados donde hay más gente de Jiménez, que son California, Colorado, Nuevo México y los lugares alrededor de Texas” (C. Contreras, 11 de abril de 2017).

6.2. El 30 en Fort Worth.

Las celebraciones de las fiestas patronales, como las efectuadas por estos migrantes en Estados Unidos, son una expresión de la religiosidad popular que, según Hernández (2016), se adapta, recrea y resignifica en diversos contextos no sólo rurales sino también urbanos e

incluso en caso de movilidad internacional, cuyas condiciones socioculturales, históricas y políticas permiten su recreación, adaptación o resignificación.

Hernández (2016) explica que la religiosidad popular se asocia con procesos de precarización y vulnerabilidad, que emerge en los sectores sociales en desventaja como una reacción ante el orden dominante y, por lo tanto, se convierte en la expresión mística y religiosa de los grupos subalternos, aunque el término no se limita a englobar personas con estratos económicos bajos, puesto que en la práctica se involucran sujetos de todos los estratos económicas. La religiosidad popular involucra numerosas expresiones que forman parte de los repertorios culturales de los habitantes donde se practican, a la vez que son una parte destacada del patrimonio inmaterial comunitario de muchos poblados en México, porque son eventos de la memoria colectiva que sirven para generar sentido de pertenencia e identificación entre sus miembros.

Como explica Valenzuela (2011), la apropiación de santos, como sucede con la recreación de El 30 en Fort Worth, se acompaña de varias expresiones fronterizas, como en los procesos de migración, donde es posible ver una fuerte devoción a estas figuras como soportes místicos o protección en los procesos de cruce y llegada. La figura de San Andrés en esta comunidad funge como un elemento de cohesión que ayuda a mantener una relación entre los lugares de origen y destino, es un dispositivo que resiste al proceso de desterritorialización y se convierte en el centro de las acciones de reterritorialización, que a la postre se convierten en anclajes multisituados. Este proceso de reterritorialización, se hace visible mediante los actos de evocación de la vida en la comunidad, que permiten a los migrantes retomar hábitos y costumbres cuya función es generar relaciones que a la vez faciliten la vida en el barrio.

En estas expresiones populares religiosas se pueden encontrar dos tipos de ritos, tal como señala (Valenzuela, 2011). Por un lado, están los ritos de control, que son aquellos con los que se intenta influir en fenómenos naturales, y los ritos conmemorativos, que procuran recrear una atmósfera sagrada mediante la evocación de los recuerdos y acciones comunales, tal como sucede en la celebración de El 30 en Fort Worth. Los ritos conmemorativos se

relacionan además con la vida cotidiana, la historia local, los ancestros, la divinidad y las tradiciones religiosas, que en conjunto moldean la identidad de los migrantes y aportan para generar sentido de pertenencia y una nueva identidad en las nuevas generaciones que nacen en Estados Unidos.

Valenzuela (2011) también explica que "las prácticas religiosas, tomadas como procesos simbólicos, participan en la producción y reproducción de sentidos sociales, son producciones colectivas, acotadas en un contexto espacio-temporal, con estructuras de significación, y sustentadas en bases materiales" (p. 203). En ese sentido, estas prácticas colectivas de la fe se diferencian de las prácticas religiosas privadas, aquellas que se efectúan en la intimidad de las casas y habitaciones, porque son además un ejercicio de la memoria grupal, una vez que se rememoran en conjunto una herencia simbólica y un pasado compartidos.

Los migrantes realizan un movimiento de adaptación en estas expresiones, porque deben adecuar los espacios y temporalidades de la celebración de El 30 a las condiciones sociopolíticas y económicas en que se encuentran. Estas manifestaciones populares (Valenzuela, 2003) son una forma de concebir el mundo que en muchas ocasiones se contrapone a las concepciones oficiales del mundo. Hay una hibridación cultural en este tipo de expresiones (Valenzuela, 2003), la cual es posible cuando hay similitudes entre las manifestaciones de dos o más grupos, de modo tal que pueden enriquecerse, perpetuarse o mezclarse, como pasa con los migrantes que evocan su pasado a través de la festividad de su santo patrón, donde se involucran actores con distintos orígenes: vecinos de otras comunidades y estados en México, así como ciudadanos blancos americanos.

En este ejercicio del recuerdo que significan las fiestas patronales en Estados Unidos, los migrantes realizan un ejercicio dialéctico, es decir que las prácticas que realizan en México nutren a las que recrean en Estados Unidos, y a la vez los nuevos conocimientos adquiridos en Estados Unidos pueden incidir en la forma de celebrar o en los medios utilizados. Como expone Hirai (2011), los miembros de estos grupos realizan lo que se denomina "visita de regreso", que son los viajes que hacen para participar en algunas

actividades, sobre todo fiestas de diversa índole a lo largo de año, cuyo resultado es el estrechamiento de lazos familiares, sociales y culturales en las comunidades de origen, ya que buscan mantenerse como parte de ellas, pero sin abandonar la vida en el lugar que los recibió.

Estos viajes que realizan los migrantes, que tienen una temporalidad marcada en el ciclo anual en sus lugares de origen, se hacen por distintos motivos, entre los que resaltan las visitas a familiares y amigos, así como para participar en fiestas locales o bien en eventos sociales y "son una forma de movilidad que les permite mantener y fortalecer lazos sociales y culturales con sus terruños y reincorporarse a las sociedades emisoras" (Hirai, 2011, pág. 271). Es por eso que el Club San Andrés tiene claro que necesita entre sus miembros a migrantes que puedan regresar a México, porque la mayoría de los primeros integrantes tenían una situación migratoria irregular y eso les impedía tener un contacto más estrecho con la comunidad, sobre todo para dar seguimiento a los proyectos o programas en los que habían invertido recursos y para reforzar las relaciones políticas.

Hirai (2011) menciona que las fiestas patronales son un ritual que procura la reafirmación de la creencia, valores y normas religiosas, sin embargo, en el contexto en que los migrantes las recrean, estas celebraciones se convierten en un lugar de encuentro no sólo con tradiciones originarias del terruño, sino con un significativo número de personas, familiares y amigos con los que difícilmente se podría coincidir en un solo espacio. Las celebraciones colectivas permiten a los migrantes retomar relaciones sociales y crear nuevas, cuyo propósito es afianzar redes de apoyo moral, económico y político.

Dentro de la organización de estos migrantes existen también jerarquías en las que el grupo que encabeza la celebración toma la decisión final sobre los rituales de conmemoración que se realizan. Sin embargo, el resto de la colectividad opina sobre aspectos que les interesa evocar en un ejercicio grupal, donde el consenso es un elemento clave para la recreación de la festividad, mediante un ejercicio de la memoria colectiva, donde en conjunto se rememoran, mediante el performance, aquellos ritos que resultan más significativos para quienes los efectúan.

Las líderes de estos clubes ejercen una capacidad de control de la que se desprenden varios ámbitos, como aquel donde el grupo controla el uso y reproducción de sus elementos y procesos culturales o donde el grupo tiene control sobre el uso de sus bienes culturales. Estos ejercicios del poder son independientes de las estructuras políticas en las que se encuentran los migrantes, porque se aplican sobre bienes culturales simbólicos que el grupo posee y son independientes del Estado o el territorio, aunque siguen ligados a la institución religiosa de donde se los retoman.

Esta capacidad de gestión de los recursos simbólicos, más la agencia de los líderes, incide en el proceso de trasmisión del patrimonio inmaterial colectivo de la comunidad, porque finalmente las decisiones sobre la celebración recaen en los organizadores, aunque siempre existen pequeños ajustes en el programa que se hacen cuando se escuchan los comentarios después de la celebración, así se puede conocer cuáles eventos gustaron más, cuáles menos y cuáles otros deberían incluirse.

Durante el tiempo que duró esta investigación, se tuvo oportunidad de asistir al festejo del Día 30 solamente en el 2018, esto debido a que, por motivos personales, la organizadora de la fiesta no pudo realizarla en el 2017, pero en su lugar hizo una reliquia en su casa e invitó a los paisanos para celebrar a San Andrés el 30 de noviembre. Este dato pone en evidencia la fragilidad de la organización y ejecución de la celebración, ya que prácticamente la iniciativa recae, en este caso, en una sola persona.

A través de entrevistas con algunos migrantes que se involucran en la organización y que ya habían participado varios años, más la asistencia en la edición 2018, se logró detectar la ritualidad que se efectúa en esta celebración, en la que se perciben algunos cambios en las formas de representar, recrear o participar, pero cuya esencia del rito es la misma.

Las fiestas patronales de los migrantes zacatecanos en Estados Unidos son una forma de estar en contacto con sus raíces y permite reforzar o crear un nuevo sentido de pertenencia incluso en las nuevas generaciones, que en algunos casos no conocen el lugar de origen de sus padres o abuelos. Siguiendo a De Certeau (2000), los migrantes generan un espacio

significativo con la recreación de prácticas cotidianas, donde el performance y la ritualidad son un elemento importante para la continuidad y resignificación de sus tradiciones, así como para la conformación de una memoria colectiva que emerge a la par de una comunidad transnacional.

Después de un par de años de celebrarse El 30, se decidió cobrar la entrada e incluir más eventos para recaudar fondos. En algunas ediciones tuvieron cifras de hasta 20 mil dólares, sobre todo cuando hay elección de reina. A la primera edición, según datos recabados en entrevistas, asistieron 150 personas, luego el número aumentó a 300, posteriormente a 600 y en noviembre de 2016 aproximadamente 1,500. Entre la primera edición y 2016, hubo un incremento del 100% en el número de asistentes (C. Contreras, 11 de abril de 2017). La forma de conocer el número de asistentes es por las entradas que se venden antes y durante el evento. A pesar de que se empezó a cobrar la entrada, eso no provocó que disminuyera la asistencia, por el contrario, se incrementó según la informante.

Normalmente las actividades se desarrollan de la manera descrita a continuación (ver anexo 4 para más imágenes). Un día antes de la fiesta, o ese día muy temprano, se decora el lugar elegido, que por lo general es un lienzo charro, con papel picado llevado desde México, hecho por mujeres en Jiménez del Téul; se ponen también pequeñas banderas mexicanas, luego se monta el altar. El altar se acomoda tal como se usa en el pueblo, sobre una mesa se colocan manteles de bordado y deshilados que hacen artesanas de la comunidad, se adorna también la pared posterior con manteles, se ponen flores, veladoras y la imagen del santo festejado, que para este caso es un estandarte de San Andrés igual al que se usa en la parroquia de la comunidad en México. Estos primeros ritos, la decoración del lienzo y del altar, se relacionan con el trabajo femenino, porque como ya se mencionó, tanto el papel picado como los manteles bordados y deshilados son trabajos exclusivos de las mujeres en Jiménez del Téul, por lo que estas tareas no se le delegan a los hombres.

Figura 41. Altar a San Andrés.

Durante la celebración de El 30 en Fort Worth, en el año 2018, el altar se combinó con el escenario. En la imagen se aprecian las banderas de la Federación y Texas al fondo, y las de México y Estados Unidos al frente. Al fondo sobre una columna el estandarte de San Andrés. Fuente: producción personal.

El día de la celebración, por la mañana, o bien una tarde antes, se llevan los toldos para los puestos de comida, se colocan letreros, se riega el campo y llevan los toros a primera hora. Estas tareas les corresponden a los varones porque son vistos como trabajos más pesados, además por los roles tradicionales en la comunidad, el hombre es el que se dedica a las actividades del campo, como la ganadería o la agricultura, mientras que las mujeres se dedican al cuidado del hogar.

Aproximadamente a las 11 de la mañana llegan los primeros asistentes. Durante la celebración del 30 en el 2018, se pudieron entrevistar a varios migrantes que asistían por primera vez, uno de ellos es un originario de Nochistlán:

> Yo no pensaba llegar a esta fiesta, había escuchado de ella por amigos a los que les gustan los coleaderos. Hoy estaba buscando un coleadero aquí cerca y de casualidad llegué. En cuanto vi cómo estaba todo adornado me alegré porque me di cuenta que había llegado por casualidad a la fiesta de los de Jiménez. Yo sé que esto no es un coleadero como todos, aquí celebran a su santo y tienen más actividades para toda la familia. En un rato voy a regresar con mi esposa y mis hijos para que ellos vean cómo se hacen estas celebraciones. Ellos ya están muy americanizados, hablan más inglés que español porque yo nunca los he podido llevar a México, por eso esta fiesta es una buena oportunidad para que ellos conozcan y sepan de dónde vienen sus padres, de dónde vienen ellos también, estas son sus raíces. Yo sé que aquí les va a llamar más la atención porque no sólo es una cosa la que se hace, son muchas, además van a ver más muchachos de su edad y ojalá eso los haga sentir más cómodos. También quiero que vean cómo se hace la cabalgata, cómo se hace el rosario, cómo son las danzas (F. Rentería, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

En este testimonio el informante enfatiza la diferenciación entre una charreada o un coleadero del tiempo ordinario y la celebración de una fiesta patronal. Hace hincapié en la diversidad de ritos que se conmemoran, los diferentes públicos que asisten y la posibilidad de simpatizar con algunas actividades porque son referentes culturales compartidos entre los migrantes zacatecanos. Este informante también reconoce la importancia de la participación en los ritos como un proceso de socialización, así como una forma de establecer un vínculo simbólico con los lugares de origen, incluso en las nuevas generaciones que no han visitado México, lo que demuestra que existe una demanda de bienes simbólicos para su consumo en contextos de migración, además de develar el papel del patrimonio en las dinámicas sociales y en la constitución de una identidad colectiva con la que se asocian las generaciones.

Aproximadamente al medio día comienza la cabalgata. Al frente del contingente van las candidatas a reina montadas a caballo, y llevan consigo las banderas de México, Estados Unidos, Texas y de la Federación de Clubes. Estas señoritas son invitadas directamente y se eligen de entre las familias de la comunidad migrante. La función de las candidatas, según se pudo observar el día de la fiesta y por comentarios de la organizadora, es atraer a más público, por lo que la invitación la puede recibir cualquier joven de entre 15 y 20 años, soltera, sin importar que no haya participado en la celebración anteriormente. Lo que se busca en esos

casos es que El 30 se difunda entre más paisanos. El hecho de que las candidatas sean solteras atrae a numerosos jóvenes que las conocen porque es una oportunidad para el cortejo directo, por lo que en el 30 se reproduce el escenario de socialización y cortejo como sucede con la fiesta patronal en México.

Figura 42. La cabalgata.

Las candidatas encabezan la cabalgata y cargan las banderas de México y Estados Unidos, al fondo el tamborazo, los jinetes y algunos asistentes. Fuente: producción personal.

El resto del contingente de la cabalgata lo conforman hombre y mujeres que montan a caballo y siguen a las candidatas, el tamborazo y el resto de los asistentes a pie. El que se porten las banderas de México y Estados Unidos tiene un significado específico para los migrantes. En varios testimonios recogidos entre los asistentes se mencionaba que tener la bandera mexicana era por el orgullo de la tierra de donde provienen, y tener la bandera americana es una forma de reconocer las oportunidades que ese país les ha otorgado en cuestión económica. “Tenemos las dos banderas, la de México y la de Estados Unidos, porque pues somos mexicanos y estamos orgullosos, pero también la de Estados Unidos

porque aquí estamos, esta es nuestra casa ahora y es la casa de nuestros hijos, además aquí tenemos trabajo y hemos podido salir adelante, aunque estemos lejos de nuestra tierra y a veces no podamos ir. También tenemos la bandera de Texas porque esta es nuestra casa también" (C. Rodríguez, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018). Estos símbolos patrios forman parte de esta comunidad, fueron aprehendidos por los migrantes de la primera generación y las nuevas generaciones nacieron en una comunidad que tiene ambas banderas como referentes de su identidad.

Alrededor de la 1 de la tarde se efectúa la celebración de la palabra, esto consiste en elevar oraciones al santo patrono para pedir su intercesión ante la divinidad. Este rito lo puede presidir o bien un ministro de la parroquia o cualquier feligrés. En diversas ocasiones algunos sacerdotes del Inmaculado Corazón de María han acudido al 30 para celebrar la palabra y para bendecir a los charros antes de comenzar el coleadero. A los sacerdotes normalmente se les hace una invitación para que acudan a celebrar la palabra, si su agenda se los permite, ellos acuden sin problema porque están familiarizados con estas celebraciones. En Fort Worth, al igual que en Jiménez del Téul, los agentes para-eclesiales (Suárez, 2008) tienen una relación cordial con las autoridades eclesiásticas, particularmente los sacerdotes, aunque se percibe más cercanía en la relación iglesia-agentes para-eclesiales en el caso de México.

Cuando algún sacerdote no ha podido acudir al 30, una de las mujeres que asisten dirige un rosario o pequeñas oraciones en las que se hacen diversas peticiones a la divinidad, entre las que están la protección de los migrantes o por la seguridad en México. Estos ritos litúrgicos se desarrollan frente al altar que se montó para San Andrés. Una vez terminado esto, los jinetes se encaminan al lienzo para comenzar el coleadero acompañados del tamborazo y frente al altar empiezan las danzas rituales.

Los grupos de danzantes invitados al 30 están conformados por migrantes mexicanos adultos en su mayoría, aunque también tienen miembros jóvenes. El más numeroso es el grupo de danza de matachines del Inmaculado Corazón de María, que se compone por originarios de varios estados del norte de México, entre los que destacan los migrantes zacatecanos, pero además hay de Durango, Coahuila, Chihuahua y San Luis Potosí. Como se

analizó anteriormente, las danzas son una forma de estar en contacto con la divinidad y son uno de los mecanismos de trasmisión del patrimonio más utilizados por los migrantes. A través de la danza ritual se trasmiten no sólo elementos técnicos para su ejecución, sino referentes religiosos y simbólicos, que son formas de conocer los orígenes, brindar un sentido de pertenencia y tener una identidad colectiva.

Figura 43. Danza de matachines del Inmaculado Corazón de María.

Los bailarines danzan frente al altar de San Andrés y aunque se hacen llamar matachines, son más bien una danza de concheros como las del centro-sur de México. Fuente: producción personal.

Mientras las danzas se ejecutan frente al altar, el coleadero se desarrolla en el lienzo. La mayoría de los espectadores de esta actividad son varones, mientras que todos los coleadores son igualmente hombres. Entre las gradas se percibe un ambiente de relajación, se bebe tequila o cerveza, se habla de caballos, se recuerdan a los mejores coleadores en el pueblo, se analiza el ganado, se piden canciones al tamborazo o a la banda que acompaña la jornada. Las mujeres acuden sólo por unos ratos a presenciar la actividad, pero la mayoría

está viendo las danzas, mientras que los niños corren por los terrenos con total libertad, sin la vigilancia preocupada de los padres. Este es uno de los momentos que recrea la tranquilidad en el pueblo, con un ambiente seguro donde todos los adultos observan a los pequeños divertirse, con la seguridad de que, si le sucediera algún incidente a un niño, cualquier adulto puede acudir a auxiliar.

Los niños observan con curiosidad todo lo que sucede alrededor y preguntan el por qué se hace tal cosa, entonces los mayores les explican el significado de los ritos o las formas en que se deben realizar, comparten con ellos experiencias y recuerdos. Un joven que participa cada año, nació en México, pero después de cumplir un año lo llevaron a Estados Unidos, comparte su experiencia al participar en el 30.

> Cuando ya se va a llegar el 30 les recuerdo a mis papás que me tienen que comprar mis botas, mi pantalón, mi camisa y mi sombrero para venir a la fiesta. Ellos me platican que allá se usa estrenar ropa para la fiesta y aquí hacemos lo mismo, estrenar ropa es algo que puedes hacer cuando quieras, pero para esta ocasión es algo especial, además yo casi nunca uso botas y sombrero y aquí me gusta hacerlo porque todos vienen vestidos así. Yo nunca he estado en el día 30 en México porque me trajeron desde chiquito, pero pienso que venir aquí es como estar allá, yo creo que se siente lo mismo, toda la gente está alegre, como que nadie tiene preocupaciones. Esta fiesta me gusta porque es de donde yo vengo y siento que es parte de mí. Me gusta lo que hacen porque hay mucha gente que como yo no pueden ir a México y yo veo que están felices cuando vienen (O. Ramírez, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

Después de un rato de haber comenzado las danzas y el coleadero, se hace una pausa para presentar oficialmente a las candidatas a reina. Cada una de ellas dirige unas palabras a los asistentes y les invita a votar por ella. Como ya se mencionó, las candidatas son jóvenes originarias de Jiménez del Téul que reciben una invitación por parte de los organizadores. En esta ocasión participaron hijas de migrantes que ya han visto la fiesta patronal en México y que también han participado en el 30 en Fort Worth desde sus primeras ediciones. En entrevista grupal, las jóvenes compartieron sus sentimientos unos días antes de la celebración de el 30. “Yo nunca me había imaginado que iba a ser candidata” (S. Rodríguez,

comunicación personal, 27 de noviembre de 2018), “de niñas sólo íbamos a jugar y a correr, ahora tenemos otro rol” (M. Hernández, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018), “nos gusta la fiesta, porque es casi como si estuvieras en Jiménez. Yo voy a invitar a mis amigos gringos, también a unos morenos, porque les conté de la fiesta y ahora dicen que quieren ir” (V. Moreno, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018), “yo he ido desde la primera vez que se hizo, también he estado en la de México, las dos me gustan, las dos son parte de nosotros” (J. Montes, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

En estos testimonios se puede apreciar cómo estas generaciones, hijas de migrantes indocumentados, nacidas en Estados Unidos, se apropian de ambas expresiones, una porque son sus orígenes en México, y la otra porque se celebra en sus lugares de residencia, pero además porque se vinculan y muestran estas expresiones con personas ajenas a la comunidad, como la candidata que menciona que invitaría a sus amigos blancos americanos y afroamericanos. “Hay también muchos gringos a los que les gustan los coleaderos, no solamente a los mexicanos. En la fiesta también puedes ver algunos gringos, van porque les gusta andar entre la gente, montados a caballo, se toman una cerveza, escuchan el tamborazo o la banda y ahí se andan” (C. Contreras, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018). El gusto por la cabalgata y los caballos es un elemento de identificación entre los mexicanos y algunos ciudadanos americanos, y la participación de estos últimos en el 30 genera un sentimiento de empatía entre ambas partes. Particularmente, estos ciudadanos americanos se identifican con los mexicanos por el estilo de vida vaquero, el gusto por el ganado y el campo, los asistentes anglosajones que acuden a la celebración no lo hacen de manera accidental, sino que tienen algún tipo de relación, laboral, familiar o de amistad, con alguno de los paisanos que participan en el 30.

Figura 44. Coleadero.

Un jinete intenta derribar una res tirando de la cola, mientras otros esperan su turno. Nótese que es una actividad para los varones. Fuente: producción personal.

Respecto a la participación de los jóvenes, la madre de una de las candidatas comenta que

> es un ambiente muy familiar. Yo quiero que las muchachas sigan haciendo esto porque es bonito que sigan nuestra cultura y nuestras tradiciones, que ellas aprendan, si ellas no las enseña uno ellas no van a aprender, y es bonito porque yo he escuchado que hay personas que se quieren oponer a nuestra cultura, a los latinos, entonces no hay que dejarnos, hay que enseñarles a los hijos la cultura de uno. Quieren que nos escondamos, quieren que nos callemos, pero no lo vamos a hacer, al contrario, con más orgullo voy a participar en estas celebraciones, con mayor razón lo voy a hacer, porque tengo derecho, también soy ciudadana americana y tengo derechos, y aunque no lo fuera (S. Recéndez, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Después de la presentación de las candidatas, éstas se retiran para prepararse con un vestido de gala para la ceremonia de coronación, mientras tanto los danzantes continúan

bailando frente al altar y el coleadero sigue. Por otro lado, los puestos de comida se ven más concurridos y a esa hora ya hay más gente que en la mañana. Los platillos que se ofrecen son hamburguesas, tacos, tortas, gorditas, aguas frescas, pan ranchero, atole, champurrado, tostadas de frijoles, tamales, entre otros. Estos son los platillos más solicitados entre los migrantes de Jiménez del Téul, y son los mismos platillos que se pueden encontrar en las calles del pueblo cuando se celebra la fiesta patronal.

Muchos de los asistentes llegan después de la hora de la comida para ver el resto de las actividades. Las votaciones para elegir a la reina de El 30 se hacen con dinero, cada asistente puede colocar cuantos dólares desee en la urna de la candidata de su preferencia. El dinero recaudado de la entrada, de la inscripción de los coleadores y de los votos, se usa primero para pagar la renta del espacio, para la música y para cualquier gasto generado por la celebración. En este caso, uno de los roles principales de las candidatas a reina es el económico, ya que gracias a ellas, por el carisma que logran tener entre los asistentes, se reúne una parte de los recursos para solventar la celebración, y si hay ganancias, se hace una reunión para decidir cómo usar el dinero en el pueblo, ya sea en construcción de alguna obra, en la remodelación del templo, becas para estudiantes, apoyos a adultos mayores, entre otros (C. Contreras, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Mientras los asistentes disfrutan de la comida, de la danza y del coleadero, se vuelven a presentar las candidatas en el escenario, esperan a que se cierren las votaciones, luego se hace el conteo de los sufragios y se anuncia a la ganadora. Los encargados de coronarla son la reina saliente, el presidente de la Federación en turno, algún representante del consulado cuando acuden y un representante del club.

En entrevista, la reina del 2016 compartió su experiencia al ocupar este puesto.

> Ser representante de mi pueblo ha sido mucho orgullo, he podido trabajar con la Federación y pude darme cuenta de cómo se puede ayudar a la gente, porque en nuestro municipio hay mucha gente necesitada y tal vez no nos damos cuenta. Estoy agradecida con el Club y con la Federación por haberme invitado a participar y ser la reina del club y también princesa de la

> Federación. Que bueno que se hacen estas actividades porque nos hace sentirnos orgullosos de nuestros orígenes, nos hace sentirnos en el pueblo, quizá no estamos allá físicamente pero sí en espíritu. Estar aquí es recordar de donde venimos y nos hace sentir cariño por nuestro pueblo, yo nací aquí, pero estar participando en estas actividades me hace sentir más cariño por Jiménez. Ojalá más gente siga viniendo, para que disfruten la fiesta y si no pueden ir a Jiménez puedan sentir el ambiente, así como nuestra gente lo está haciendo allá en el pueblo en estos momentos (J. Pérez, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

La ceremonia de coronación se realiza alrededor de las 8 de la noche y el coleadero se reanuda por un rato más. Los jinetes terminan las suertes alrededor de las 9 de la noche, mientras tanto la gente acude a los puestos para cenar, conviven, algunos jóvenes, sobre todo mujeres, pasean a caballo. Cuando se acaban los toros en el lienzo comienza el baile, la actividad de cierre, que termina entre las 11 y 12 de la noche. Al igual que sucede en México, se pone mucha atención en la banda que toca en el baile de cierre, porque muchos de los asistentes se dejan guiar por la banda para decidir si acudir o no al 30. Si es una banda más reconocida, es más probable que haya mayor asistencia, aunque es un riesgo que no siempre se corre, porque puede ser que los organizadores decidan invertir más recursos para contratar una agrupación musical más reconocida, pero tal vez ese día se presente algún cantante o banda famosa en cualquiera de los recintos del Metroplex, en ese caso, los migrantes compiten con muchos eventos que se ofrecen en la zona, mientras que en el pueblo toda la atención se centra en la fiesta.

Con el baile se termina El 30 en Fort Worth, o el 30 chiquito como lo llaman algunos, los asistentes se preparan para regresar a sus hogares y retomar sus actividades cotidianas. Durante los días siguientes se contarán las anécdotas del evento, se hará un balance de las ganancias, se analizarán las actividades para saber si la organización fue la adecuada o de lo contrario hacer los ajustes pertinentes para la siguiente edición.

Esta celebración atrae a muchos paisanos no sólo del Metroplex, sino también de otros estados de la unión americana. Unos migrantes que viven en California se enteraron del festejo de El 30 por casualidad, en una ocasión que visitaron a familiares en Texas y coincidió

que se celebraba la festividad, desde entonces acuden al 30 en Fort Worth. “Por ejemplo mis primos han venido dos años seguidos manejando desde California. El primer año fue de casualidad y les tocó la fiesta, se encontraron con todos sus amigos de juventud que viven aquí, al siguiente año se vinieron en avión, sin papeles, arriesgando todo, sólo para venirse al 30, porque es una experiencia única para ellos” (Y. Herrera, comunicación personal, 12 de noviembre de 2018). El hecho de que algunos migrantes pongan en riesgo su permanencia en el país sólo por acudir a esta fiesta, da una idea de la importancia que tiene para ellos la celebración. Así como estos y otros paisanos viajaron desde California, otros más lo hacen desde Nuevo México, Kansas, Carolina del Norte, Colorado o Arizona, sólo para estar presente en el festejo del 30 en Texas.

Durante el trabajo de campo se recabaron testimonios mediante entrevistas en los que se evidencian tanto opiniones positivas como opiniones menos favorables respecto a la celebración, así como las diferencias entre la fiesta en México y en Estados Unidos. Hay algunos migrantes que sienten que el club no debería usar un símbolo (San Andrés) que le pertenece a toda la comunidad, para lucrar con él, hay quienes sienten que el 30 no tiene mucho qué ver con la fiesta patronal o hay quienes piensan que todo es un negocio y la fiesta se hace con el único propósito de obtener ganancias para beneficios personales.

> El día 30 era como lo máximo para nosotros, para mi familia. Mi mamá vendía ropa, entonces era ir a surtir el negocio, en mi último día 30 allá en México me confirmaron en la iglesia. Aquí estamos imitando un poquito como lo de México, porque adoramos a San Andrés, el santo de nuestra iglesia en el pueblo, otra cosa son las danzas, algo muy común entre los católicos, es lo primero que está en las fiestas en México, otra cosa son las bandas, el tamborazo, las coleaduras, también otra cosa son las coronaciones de reinas, que son muchachas originarias de diferentes áreas de Jiménez, sus papás son de allá, ellas se dan a conocer con la gente haciendo donaciones o ayudando al pueblo, ese dinero se va para el pueblo, dos de mis primas han sido reinas, entonces hemos estado involucrados en ello. Recuerdo cuando en el pueblo las muchachas iban casa por casa a pedir dinero para sus candidaturas, eso ya es normal para nosotros, pero eso aquí se hace. Es algo que hacemos que nos llena, un recuerdo, es similar a lo de México, no es igual, pero podemos decir que nos divierte, nos llena y nos da recuerdos, especialmente para la gente que no puede ir o gente que tiene años que no va, me imagino que para ellos es

> mucho mas especial, disfrutar de su fiesta, de su pueblo, pero acá en Estados Unidos (J. Montes, comunicación personal, 23 de octubre de 2018).

El anterior es el testimonio de un joven residente, que conoce la celebración en México y a pesar de poder regresar, no ha tenido la oportunidad de acudir a la fiesta patronal, pero se involucra en la organización de El 30 en Fort Worth porque eso significa para él una forma de estar en el pueblo, mediante la celebración, al menos un día al año, situación que se repite con la mayoría de los asistentes, quienes, al estar rodeados de caras familiares y rostros conocidos, imaginan estar en su comunidad y olvidan por una jornada que se encuentran fuera de ella.

> Los primeros dos años fue muy bonito por la intención, pero mucha gente no sabía que pasaba, muchos dijeron que eso no tenía sentido, que no iba a funcionar, pero a partir del tercer año hubo mucho apoyo por mucha gente, porque era gente que se dio cuenta que, si ellos no podían ir a México para el 30, entonces el 30 podía venir con ellos. Ese año llovió, pero mucha gente estaba interesada en venir porque habían conocido por otros, pensamos que se iba a cancelar, pero aun así la hicimos y aun así estuvo lleno de gente, incluso había mucha gente que no era del pueblo ni de Zacatecas, se sorprendían de lo que hacíamos porque es algo que no se mira aquí, entonces en sus pueblos también era similar y querían tener la experiencia. Eran muchos paisanos que venían a disfrutar, hubo muchas actividades, fue muy bonita la fiesta. A veces llueve, a veces hace mucho frío, otros años está muy bien el clima (I. Herrera, comunicación personal, 17 de octubre de 2018).

En este testimonio se percibe cómo la celebración inició con cierto recelo por parte de algunos migrantes, mismos que a la fecha participan y la promueven entre el resto de la comunidad. El inicio de El 30 en Fort Worth fue el momento en que los agentes para-eclesiales de la comunidad se apropiaron de un elemento simbólico religioso de la comunidad, San Andrés Apóstol, para realizar una celebración que recrea un patrimonio que se comparte en la comunidad y que, hasta ese momento, se vivía solamente en el mismo territorio donde se originó. La celebración anual de El 30 en Texas es también una forma de legitimación de los agentes para-eclesiales que administran estos bienes colectivos.

El Club San Andrés fue el primero en organizar la fiesta patronal de su pueblo en el Metroplex, posterior a ellos otros clubes de la misma Federación intentaron hacer sus fiestas patronales, pero ninguno ha tenido el éxito que tienen los de Jiménez del Téul y luego del primer intento desisten. En algunas ocasiones ha existido tensión entre quienes utilizan la imagen de San Andrés en sus festividades. La fiesta que organiza el Club San Andrés es la más grande y la más reconocida entre los migrantes, pero no es la única. Durante el trabajo de campo se tuvo conocimiento de que el mismo día de El 30 que organiza el Club San Andrés se iban a llevar a cado dos celebraciones similares en otros lugares, organizadas también por paisanos de la comunidad.

Luego de algunas charlas entre los paisanos se obtuvo la información de que se iban a realizar dos coleaderos para celebrar a San Andrés, por lo que los organizadores de El 30 apelaron a que la suya era una celebración más parecida a la fiesta patronal, porque se incluyen más elementos y no solamente es un coleadero: "un coleadero es algo a lo que puedes ir cuando quieras, la nuestra es una fiesta patronal, una fiesta más grande en honor a San Andrés. Ellos no le deberían llamar fiesta para San Andrés, porque solo es un coleadero, pero usan a San Andrés para atraer a más gente" (C. Contreras, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018). Aquí la informante reconoce la importancia del uso de la figura religiosa en las festividades organizan por los otros paisanos, porque es un elemento de identificación que ellos intentan capitalizar al atraer a más gente a los eventos que organizan y, por lo tanto, obtener mayor margen de ganancias.

El hecho de que solo exista una fiesta patronal entre la comunidad de paisanos zacatecanos provoca que migrantes originarios de otras comunidades acudan a la celebración, porque el 30 también les permite recordar sus pueblos, sus comunidades, evocar su vida en México, gracias a que se pueden identificar con este tipo de celebraciones colectivas. "Tengo unas amigas de Durango que desde que empezó andan conmigo, siempre se preparan para ir al 30. Creo que ellas van porque es algo que alcanzas a transmitir, no es como que vamos a cualquier fiesta, a una quinceañera, no, es ¡vamos a la fiesta del 30!, ellas tal vez no tienen idea o tal vez las ferias de sus pueblos sean mejores que las de nosotros, pero ellas no las tienen aquí y nosotros sí" (Y. Herrera, comunicación personal, 12 de noviembre de 2018).

Un informante, que conoce ambas celebraciones, la de México y la de Estados Unidos, enuncia las diferencias y similitudes entre ellas:

> Aquí (en Texas) no tenemos los juegos mecánicos, allá en México hacían exposición ganadera, recuerdo, aquí no lo hacemos. Tampoco tenemos fuegos artificiales, bueno una vez tuvimos pirotecnia, pero aquí es muy caro y a veces te piden permisos especiales. Allá se hacía un teatro del pueblo, días antes se hacían presentaciones, muchas actividades, me gustaba ver a la gente de fuera, que iba a ver a los bailables, llegaban de los ranchos (G. Díaz, comunicación personal, 22 de noviembre de 2018).

Al respecto, otra informante comenta lo siguiente:

> He asistido a todas las ediciones de el 30 aquí. Bueno de hecho no se puede comparar una fiesta patronal con algo que apenas se va empezando, porque son apenas unos años, no hay los juegos mecánicos, pero hay un toro mecánico que está reemplazando los carritos chocones o la rueda de la fortuna, un trampolín también tenemos, pero para nosotros es suficiente, aún cuando en el pueblo hay más, si es una diferencia, pero creo que es suficiente para nosotros, si es el 30 chiquito. Igual la comida, por ejemplo, una comadre mía vende pupusas, que son de El Salvador, en Jiménez yo creo que no se conocen, pero ves como entran otras culturas, o que va gente de otros lugares, eso es bonito (L. González, comunicación personal, 23 de noviembre de 2018).

En el testimonio anterior se explica que los migrantes realizan adecuaciones en los elementos que incluyen en la celebración de El 30. Esto demuestra la maleabilidad del patrimonio inmaterial, cuando se sustituyen elementos con la intención de mantener la festividad con la mayor parte de actividades posible, así como de un proceso de integración de la comunidad de migrantes en un contexto cultural diverso, cuando menciona que se sustituyen las tradicionales gorditas zacatecanas por un platillo muy similar, pero con una carga cultural diferente: las pupusas salvadoreñas.

Respecto a la percepción del espacio donde se realiza la fiesta, la diferencia es que en México la celebración ocurre en las calles, afuera de los hogares, mientras que en Estados

Unidos se tiene que buscar un lugar y puede que no sea el mismo cada año, pero la esencia de la representación no cambia por usar uno u otro lugar. “Para nosotros ya es normal tener que ir a un lugar para ese tipo de fiestas, ya tenemos en la mente que tenemos que cuidarnos, a diferencia de México que salimos de la casa y ya estamos en la fiesta, es diferente porque aquí en Estados Unidos tienes que tomar precauciones antes de ir a la fiesta, para cuidarnos de manejar, no tomar si vas a manejar, si no tienes papeles pues evitar algunas zonas donde hay policías, cosas así” (D. Hernández, comunicación personal, 13 de noviembre de 2018). “Miras personas que si van porque de verdad lo sienten, porque algunos dicen, ‘ay yo no puedo ir’ aunque estén cerca, pero hay otros que viajan desde lejos específicamente al día 30, porque pueden venir a otros coleaderos, hasta con mejores bandas, pero vienen porque es el 30 (…) Los organizadores corren el riesgo de que no vaya gente, en Jiménez la fiesta va a ti, aquí tú tienes que ir a la fiesta” (Y. Herrera, comunicación personal, 12 de noviembre de 2018). La movilidad para asistir a las celebraciones, debido al espacio donde se llevan a cabo, es una de las diferencias más notorias en la forma de vivir la festividad.

Otra informante, migrante residente y madre de familia, comenta que involucra a sus hijos en la celebración como parte de inculcarles una cultura mexicana mediante la participación en el 30.

> Me gusta participar por lo mismo, gracias a Dios si tenemos el privilegio de poder ir a Jiménez, pero es otra vida. Pedir permiso, el gasto, los hijos, no es tan fácil como decir agarro mis cosas y voy, entonces si está esto aquí, pues no puedo ir a Jiménez, pero aquí está el 30. Siento que es algo que está trascendiendo, porque yo creo que nuestros hijos van a seguir con eso, porque los jovencitos mencionan, les da emoción ir a la fiesta. Para mi es importante que las nuevas generaciones participen en estas fiestas porque al final creo que lo que le vamos a dejar a nuestros hijos es un legado, y para mi un legado es lo que les vas a transmitir, no les vas a dejar una herencia, un legado es eso que viene contigo, la feria de tu pueblo, un modo de cocinar, esos conocimientos, imagínate que en 20 años mis hijos sigan yendo al 30 aquí, creo que sí es importante y me da gusto pensar eso (B. Herrera, comunicación personal, 18 de octubre de 2018).

Por otro lado, los jóvenes se sienten atraídos a El 30 porque representa una oportunidad de experimentar cosas que normalmente no hacen, como un baile al aire libre, la cabalgata, las danzas, o bien por las historias que escuchan de sus padres o familiares mayores, o porque ya han tenido la oportunidad de ir a la fiesta patronal en el pueblo y desean revivir esas experiencias. El siguiente es el testimonio de un informante de 21 años, que vive en California, pero ha participado en El 30 en Fort Worth en dos ocasiones.

> Yo fui una vez al 30 en Jiménez, fui solo esa vez porque mis papás no pudieron, bueno, me mandaron con unos primos mayores. Nunca había ido a esa fiesta, pero mis papás me platicaban y yo tenía ganas de conocer, de ver lo que me contaban con mis propios ojos y bueno, ellos también como que querían que yo fuera para vivir lo que ellos ya habían vivido, como que les daba mucho gusto hablar de esa fiesta, siempre se emocionan cuando hablan de eso, o de cualquier cosa que hacían en el pueblo. Me gustó mucho, cuando voy se siente mucha libertad, puedes andar por la calle sin miedo a que te vaya a pasar algo, y en la fiesta conoces mucha gente, haces amigos que vuelves a ver cuando visitas el pueblo. Pude ver muchas cosas que acá no ves, o es más difícil que las veas. Me gustó tanto la fiesta que ahora me vengo a la de Fort Worth, este año me vine yo solo, ni mis papás ni mis hermanos pudieron venir, así que yo compré mi boleto y me vine solo. Acá me encontré a unas primas que también vienen de allá [de Vallejo, California] y yo no sabía que ellas iban a estar acá. Me da gusto no ser el único joven al que le gusta esta fiesta, veo muchos muchachos y muchachas aquí, para muchos esto es algo totalmente nuevo, pero creo que a todos nos gusta y por eso estamos aquí (A. Valdez, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

El testimonio de este joven expone cómo, durante el proceso de transmisión del patrimonio inmaterial a través de la ritualidad de la fiesta patronal, se realiza en un primer momento, en el caso de la segunda generación, mediante la oralidad. En este caso el relato es el primer contacto de los hijos de migrantes con una tradición colectiva de la comunidad de origen de sus padres. Claro que esto no es igual en todos los casos, ya que puede suceder que el primer contacto de la segunda generación con la fiesta patronal sea directo, cuando sus padres los llevaron al pueblo durante una de sus visitas de retorno.

Las primas del informante anterior también compartieron su testimonio en entrevista grupal:

> Nosotras venimos con nuestra mamá. Ella es amiga de la que organiza, mi mamá ya había venido, pero no nos había traído. Hace mucho fuimos a la fiesta en Jiménez, pero no recuerdo mucho, estábamos muy chiquitas y pues no es lo mismo a cuando ya estás grande. Cuando estás chiquita tus papás te compran todo, te llevan con ellos, sí te enseñan las cosas que hay, pero sólo las cosas para los niños. Por ejemplo, pues de chiquitas no nos llevaban al baile, o a lo mejor sí porque allá se llevan a los niños chiquitos a los bailes, pero no me acuerdo, y aunque nos hubieran llevado pues nosotras no pensábamos en que era un baile, todo era juego. Con nosotros era ir a los puestos, a los juegos, a comer dulces. Tampoco nos llevaban mucho a cosas de la iglesia, si acaso a ver la danza afuera de la iglesia, pero nada de rezar, eso lo hacía más la gente grande, como mi abuelita. Ahora mi mamá nos trajo a esta fiesta en Fort Worth, pero como te digo, yo no recuerdo muy bien cómo era en Jiménez, mas que por poquitas cosas que medio recuerdo y es más bien por lo que platican mi mamá o mi papá de la fiesta. Pero ahora que estamos grandes, pues vemos y vivimos la fiesta de otra manera, ya podemos escoger lo que queremos hacer, aunque todo nos gusta, tratamos de participar en todo. A mí me gusta la cabalgata, montarme en un caballo, también el baile. A mí me gusta que conocemos mucha gente de nuestro pueblo, bueno, del pueblo de mis papás, eso como que te hace sentir en casa. También me gusta el baile, me gustan las danzas, eso no lo ves todos los días, no es fácil que puedas ver tantas cosas aquí juntas. Además, nos gusta que es como allá, pero en chiquito, hay de todo, lo malo es que dura un día nada más, pero de alguna forma es bonito porque es algo que mis papás aprecian y ser parte de eso que aprecian me gusta (P., y L. Valdez, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

Lo que se expone en el testimonio anterior es un grado de integración paulatino en la conmemoración de la festividad, los más pequeños no viven la celebración de la misma forma que los jóvenes, quienes tienen ya conciencia del significado que El 30 tiene para sus padres, por lo que estos jóvenes adquieren el sentido simbólico e identitario del festejo conforme participan en él.

Si bien los comentarios de los jóvenes son más positivos respecto a la celebración, en algunos migrantes mayores se puede percibir un sentimiento de nostalgia más marcado, tal como en el siguiente testimonio:

> El 30 de Jiménez aquí jamás va a ser igual, porque no sientes lo mismo, jamás. Si vas al 30, ves colgadas las chamarras, sientes el frío. El de aquí es imitación. Se hace con ese fin, de que uno dice, 'oh, deja me conformo', Yo voy porque no puedo acudir a aquel en México. Ok, ofrecen tortas, las compras, pero no huele igual, aparte el frío no es igual, aquí hace más frío, allá se aguanta, bien chingado uno, pero se aguanta, aquí con buen chamarrón no lo aguantas, aquí estamos jodidos por ese lado. El día 30 para mí es algo que yo esperaba cada año en el pueblo, y un mes antes, si te portabas bien, tu jefe te decía, pórtese bien carajo porque ahí viene su estreno, aparte para que te dieran para el algodón o la torta al final, pero primero bien enchamarrado. Aquí es imitación. Aquí hacen tortas, sí, saben bien, pero hay un trago amargo, aquí ya nada es igual. Si alguien te dice que saben igual que allá, están mintiendo. Se imita. Algo que ya fue hecho, para empezar, no es lo mismo. Ves todo igual, aparentas, uno mismo miente para creer. Si yo voy a una fiesta, te sientes bien por estar ahí, pero ese momento ya lo has vivido. Me da gusto que mi hija se interesa en el 30 aquí, porque continua una tradición que yo tengo. Cuando veo los videos que suben al Facebook me hacen sentir nostalgia. Hace muchos días 30 que yo no estoy, lo que yo hago es ver los videos y vivir, pero ruedan las lágrimas, pero después de que se me secan y agarro fuerzas. Yo tengo años de no estar en el 30. Cada que pasa un jale de esos, agarro un chingo de fuerza para seguirle chingando. Yo quisiera vivirlo, me da para abajo porque no puedo ir (A. Triana, comunicación personal, 25 de octubre de 2018).

Para algunos de los migrantes que no pueden visitar México la celebración del 30 es una oportunidad para realizar un viaje simbólico a sus comunidades, mientras que para otros es un acontecimiento que, si bien se disfruta, también resulta penoso, porque es un evento que les recuerda su condición y que no pueden ir a Jiménez para vivir allá la fiesta patronal. En ese sentido, la celebración adquiere en las nuevas generaciones un sentido de pertenencia que no se logra con los mayores, quienes guardan el anhelo de acudir a la fiesta patronal en México, mientras que para los jóvenes nacidos en Estados Unidos resulta un acontecimiento reciente, por lo que su aprehensión se realiza más fácilmente, ya que no tienen los referentes necesarios para comparar ambas experiencias.

Este grupo de migrantes genera, con este tipo de celebraciones, una renovación de sus referentes identitarios, de su patrimonio inmaterial y de su memoria colectiva, mediante las diversas actividades rituales con las que se rememora la comunidad en México. Estos espacios se configuran mediante la conmemoración, misma que es posible mediante una serie de ritos en los que se recrea parte de la historia y el patrimonio inmaterial de la comunidad de origen. Los migrantes, al no poder trasladarse a los sitios emblemáticos la monumentalidad de sus sitios significativos, crean nuevos espacios cuando reproducen prácticas y rituales con los que dan sentido a sus lugares de destino.

De esa forma, estos nuevos espacios son también un puente con el pasado y la historia local. Todos los individuos que participan de las conmemoraciones, sean o no de la misma comunidad mexicana, pertenecen a un nuevo grupo al compartir los mismos repertorios culturales, cuya existencia se justifica a través de los actos memorables, la ritualidad, la tradición oral, el performance y la participación que permite la trasmisión de elementos simbólicos, como códigos de conducta, modos de ver la vida o conocimientos.

El uso y gestión de los bienes simbólicos relacionados con la religión es un detonante de encuentros y luchas de poder precisamente por el uso de las imágenes en este tipo de celebraciones. Después de que se constituyera el club San Andrés, se creó otro club de originarios de Jiménez del Téul que también reclaman su derecho a utilizar la imagen del santo para promover actividades colectivas. En algunos años se han promovido celebraciones para el santo, sin embargo, la del club San Andrés tiene más actividades, mientras que las demás se centran solamente en realizar el coleadero con música y montar un pequeño altar para el santo en algunas ocasiones.

Sobre la relación con la parroquia, desde la llegada de los sacerdotes mexicanos se promueven más este tipo de actividades, incluso algunos años los sacerdotes del Inmaculado Corazón de María han participado en la celebración del 30 en Fort Worth, acuden a celebrar la palabra y a bendecir los caballos de los jinetes que participan en el coleadero y la cabalgata.

Estos sacerdotes reciben la invitación por parte de los organizadores, como se mencionó anteriormente, ellos acuden siempre y cuando sus compromisos se los permitan. El que un sacerdote acuda a una celebración colectiva como esta, fuera de su parroquia, evidencia de entrada dos cuestiones. La primera es que la relación con sus feligreses católicos es cordial y la segunda es que el grado de empatía con ellos es posible porque conocen este tipo de celebraciones, que también forman parte de sus repertorios culturales.

Esta relación es posible también gracias a que la organizadora de El 30 en Fort Worth ha sido un miembro activo en la parroquia. Según contó ella misma en entrevista, participa, aunque ya en menor medida, en muchas de las actividades que organiza la parroquia, como voluntaria en eventos especiales, pero sobre todo como una de las feligresas que más recursos económicos aportaba a la parroquia del Inmaculado Corazón de María. Estas aportaciones posicionaron a esta informante como uno de los miembros más reconocidos por las autoridades eclesiásticas. En este caso, podemos ver cómo el capital económico es un factor que ha determinado el reconocimiento de uno de los miembros de la congregación.

A pesar de participar en estas actividades propias de la religiosidad popular, las autoridades eclesiásticas son conscientes de que muchos de los feligreses participan en las celebraciones religiosas más por tradición que por una cuestión de fe, tal como lo señala Hervieu-Léger (2005), lo que quedó registrado en una de las homilías que ofreció el padre Alejandro López, originario de México, en el templo durante una celebración sabatina en español, donde mencionó que "la eucaristía es un encuentro vivo con Dios, no una tradición, no una costumbre. No dejen que su fe se vuelva algo rutinario, una costumbre, que su fe sea una fe viva" (homilía del padre A. López, el 9 de diciembre de 2018, templo del Inmaculado Corazón de María). En esta homilía el sacerdote hacia una diferencia entre las tradiciones, que bien pueden ser parte de la religiosidad popular, y la práctica de la fe propiamente dicha.

Discursos como el del padre López son comunes en las parroquias católicas del Metroplex, donde se insta a las comunidades de hispanos a vivir una fe más apegada a la espiritualidad, y no una fe por tradición. Este llamado se acompaña de acciones como el catecismo para jóvenes, el catecismo para adultos, pláticas y acompañamiento para

matrimonios, entre otras. El mensaje de estos discursos ha logrado llegar a numerosas familias, quienes cuestionan sus prácticas tradicionales, como las fiestas patronales que recrean los migrantes en Texas, porque ahora cuentan con una fe más madura. El siguiente testimonio ofrece un ejemplo de lo anteriormente expuesto:

> Muchas de las personas no saben a quien celebran, no saben ni quien es, se convierte en una simple festividad, pero son tradiciones o costumbres, porque las tradiciones implican conocimientos que las costumbres no tienen, los conocimientos son superficiales. El Papa Francisco, en su primera encíclica habla sobre la religiosidad popular, entonces ahí entiendes mucho de estas fiestas. Así viven porque así fue el fundamento de su fe, así recuerdan ese día. Eso los hace sentir llenos porque así se acostumbraron a vivirlo. Ya no es algo religioso sino algo popular. Ya no es la fe ya es algo popular que todo mundo hace. Simplemente fue una costumbre que trajeron hasta acá, es interesante porque la gente así se siente llena. Yo recuerdo siempre a mi abuelita hincada en la cama orando, así es como ella me inculcó la fe. Eso es lo que yo recuerdo, fue su forma de evangelizar, de transmitir las cosas, esos son los puentes que permiten entenderse. Los puentes son los que permiten entenderse entre diferentes formas de pensar, cuando se tienen costumbres diferentes. Por ejemplo, a los niños que ya nacieron aquí, tampoco hay que quitarles las tradiciones de aquí, porque este también es su hogar. Ellos van a construir sus propios puentes para entenderse con los demás (M. Flores, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Este testimonio es un ejemplo de que no todos los migrantes aceptan este tipo de celebraciones de la misma manera, aunque se coincide en los sentimientos de nostalgia y apego al lugar de origen que provocan. El testimonio también es un ejemplo de los esfuerzos hechos por la iglesia católica por inculcar una fe más espiritual y apegada a la liturgia entre sus feligreses, porque, a pesar de respetar e incluso promover actividades populares, para la institución eclesiástica es fundamental que sus congregados estén bien cimentados en la fe, con el propósito de tratar de evitar los cambios de adscripción. Otro de las acciones implementadas, como se mencionó en apartados anteriores, es la doctrina para adultos, Right for Cristians Inicitiation Adults (RICA). El siguiente es un testimonio de un matrimonio mixto, es decir, una mujer católica con un hombre no católico, que ejemplifica el choque no

solo cultural, al tratarse además de un matrimonio entre una mexicana y un americano, sino porque no profesaban la misma fe.

> Cuando yo conocí a mi esposo yo no estaba muy bien en la religión, no estaba practicando mi fe, entonces para mí no fue un impedimento para nuestro amor (risas). No me importó porque pensé que no sería algo importante. Entonces, cuando nació la primera hija, por mera tradición, yo ni lo pensé, le dije, 'hay que bautizar a la niña, ni siquiera le pregunté si estaba de acuerdo o no, pero por eso empezamos a ir más a la iglesia, porque teníamos que tomar clases para bautizar y estar activos. Él tampoco se opuso, porque es mormón, pero desde los 18 años dejó de ir a su iglesia, así que fue a misa conmigo, hicimos todo, nunca preguntó nada ni se opuso porque nunca estuvo en una religión por gusto. Pero cuando yo más aprendí de mi fe fue cuando lo empecé a invitar a ir a la iglesia. En una ocasión me dijo que jamás sería católico, porque éramos unos extremistas, que éramos radicales, entonces dijo que jamás sería católico, yo le dije que estaba bien, nunca lo forcé, pero a los bautizos de nuestros niños si iba, pero no iba a misa, yo me llevaba a nuestros hijos a misa, hasta que las más grandes se querían quedar con su papi en casa, entonces le pedí a mi esposo que fuera con nosotros como una actividad familiar. Empezó a ir y le empezó a gustar, le llamó más la atención y me hacía preguntas. Tiene un primo que está en contra de la iglesia católica, entonces mi esposo le preguntó una vez cómo empezó la iglesia de Cristo y su primo le dijo que Jesús le pasó la enseñanza a Pedro, ahí mi esposo se dio cuenta de que quería ser católico y me pidió que lo inscribiera en las clases de RICA. Desde que empezamos me dijo que espera con ansias los lunes, porque no quiere faltar a las clases y porque le encanta lo que aprende y la forma en que le enseñan. Mi esposo va a recibir el bautizo, confirmación, comunión y automáticamente, como ya estamos casados por la iglesia, la validación del matrimonio. Ya va a poder comulgar, ahorita somos un matrimonio mixto, que es entre un católico y un no católico, pero luego de que se bautice vamos a ser un matrimonio católico (I. Flores-Shreck, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Se tuvo la oportunidad de escuchar el testimonio de conversión del esposo de esta informante, quien comentó que:

> Me voy a convertir en católico porque, luego de mi propia investigación y de no saber más que lo que me decían mis hermanos sobre el

> catolicismo, que eran cosas malas, ya que fui criado como mormón. Luego un primo se mudo a Texas y se convirtió en cristiano a su modo, en una secta muy extraña, una vez me contó de cómo San Pedro fundó la iglesia católica en Roma, y él [San Pedro] está enterrado ahí, entonces muchos de los cristianos admiten que San Pedro fue el continuador de Jesucristo, entonces veo que es cierto lo que dicen. Me siento muy bien, ya estoy haciendo mi RICA, voy todos los lunes, así los lunes son probablemente mis días favoritos de la semana. Mi bautizo va a ser en Pascua, mi bautizo, primera comunión, confinación, todo, pero luego ya voy a ser un verdadero padrino para mis ahijados, porque hasta ahora sólo era considerado como un testigo cristiano, técnicamente los niños [sus ahijados] sólo tenían una madrina, mi esposa, pero ahora voy a ser un padrino de verdad para ellos (A. Shreck, comunicación personal, 27 de noviembre de 2018).

Este matrimonio es un ejemplo, a pequeña escala, de lo que sucede cuando personas de diferentes culturas y diferentes creencias religiosas comparten un mismo espacio. Para que exista una convivencia tranquila, todas las partes realizan ajustes en sus sistemas de creencias y, mediante la identificación de puntos de encuentro, se construyen los puentes que les permiten generar dinámicas de integración.

Estos migrantes forman parte de un grupo que, como señala Durkheim (2014), contiene representaciones colectivas a través de las cuales sus integrantes manifiestan la realidad compartida y se identifican como miembros de la colectividad. Su espacio es construido en tanto que se elige para poner en él lo que se quiere retener de un pasado que recuerdan, que es capaz de vivir en la conciencia grupal y tiene la facultad de influir en las ideas y actos de los miembros de la colectividad.

En cada uno de estos conjuntos, formados por migrantes originarios del mismo lugar pero que se encuentran dispersos en varios puntos geográficos y con actividades muy variadas, se presentan elementos sociales donde los ritos y manifestaciones compartidas les otorgan un sentido de pertenencia, porque es a través de sus símbolos que el migrante se reconoce como miembro de un grupo.

Esa colectividad tiene un legado compartido y se perpetua porque la ritualidad traduce alguna necesidad humana, un aspecto de la vida, individual o social (Durkheim, 2014), como

el sentido de pertenencia, la evocación nostálgica de un pasado, el apego con los lugares de nacimiento, la historia familiar y comunitaria o la idea de trascendencia.

San Andrés Apóstol es el componente religioso que reúne a esta comunidad, es el elemento alrededor del cual se despliegan las actividades de celebración y se recuerda la historia de la comunidad y la vida en el pueblo. La religiosidad y la cultura se reconstruyen en un espacio que no es territorial, porque al celebrar la festividad importa más el componente religioso y la recreación ritual que la ubicación del lugar. Es decir, el sitio puede ser distinto cada año, pero lo que le otorga la característica de espacio sagrado, seguro y significativo es el conjunto de rituales por medio del cual el grupo se contacta con sus antepasados, su historia, su lugar de nacimiento y a través del cual trasmiten el patrimonio inmaterial a las nuevas generaciones.

La memoria colectiva, la identidad y el patrimonio inmaterial, en el contexto de las fiestas patronales de los migrantes son, como señalan Hernández (2016) y Arizpe (2006), mutables, es decir, sus elementos se adaptan o resignifican, sobre todo al estar en nuevos contextos sociopolíticos, en un país distinto y en contacto con otros grupos sociales. En Estados Unidos los migrantes zacatecanos interactúan con migrantes y no migrantes de otros orígenes, con lo que se establece una nueva dinámica de reconfiguración de la identidad en una nueva comunidad transnacional.

Por ejemplo, las danzas dedicadas a San Andrés en ocasiones son originarias del centro o sur de México, o bien de Zacatecas; los jinetes que participan en el coleadero son de varios municipios zacatecanos y estados norteños de México; en la cabalgata se ponen las banderas de México y Estados Unidos como una alusión a la condición migrante y trasnacional. La diversidad de orígenes de quienes se involucran en la celebración de estas fiestas patronales provoca que se hagan pequeñas adiciones en las actividades que ahí se desarrollan, con el objetivo de que la celebración sea fluida y se genere mayor grado de aceptación y participación.

Se puede constatar que el patrimonio inmaterial es maleable (Arizpe, 2006), y el grupo, a través de la conmemoración, lo delinea y resignifica, valiéndose de medios como la

tradición oral, imágenes o mecanismos de traspaso como los rituales de conmemoración, todo condensado en un elemento importante para la trasmisión de ese patrimonio, el espacio físico.

El 30 en Fort Worth se organiza por el orgullo que se tiene por la tierra natal, la necesidad de sentirse parte de un grupo, por la nostalgia, por una idea de trascendencia, para recordar los orígenes y estar en contacto con sus raíces y la forma en que viven su fe. La celebración de las fiestas patronales en Texas representa una expresión que es el reflejo del proceso de apropiación del territorio, mediante prácticas que forman parte de su patrimonio inmaterial. Esta necesidad de recordar la vida en el pueblo es evidentemente más notoria entre los migrantes mayores, quienes procurar incluir a sus hijos en la celebración. Por su parte, algunos jóvenes permanecen abiertos a conocer más, mientras que otros no participan, esto se debe a que los padres de estos últimos tampoco acuden a la festividad, en ese sentido, entre mayor grado de participación se presente, mayor será el grado de empatía que logren los jóvenes con la celebración. Esta empatía está más presente también en aquellos hijos de migrantes que han podido asistir a la fiesta patronal en el pueblo.

La apropiación del espacio que efectúa este colectivo de migrantes es la resistencia a la pérdida de conciencia de su territorio de origen, que alberga elementos que les permiten identificarse como colectividad y que gracias al trabajo de la memoria se recuerda y significa el nuevo espacio de destino. Ese patrimonio albergado en los ritos de las fiestas patronales sirve para hacer lecturas del pasado y al ligarlas con el presente, permite ubicar la posición de una comunidad en relación a los contextos globales en los que se inserta.

En estas expresiones se pone de manifiesto una identidad compartida que destaca la afectividad que despierta la presencia de otros con los cuales es posible identificarse en razón de considerarlos semejantes. En estos casos, los referentes culturales compartidos, como la lengua o la religión, se manifiestan como vasos comunicantes que vinculan a los individuos y reúnen colectividades a partir de sus contenidos emotivos.

Ese contenido emotivo se expresa por medio de la nostalgia, que es una concepción del pasado que se liga al presente y se teje mediante los relatos que se comparten en el grupo cuando se evocan los recuerdos. En el consumo de la nostalgia se dibuja un movimiento dialéctico entre la comunidad de origen y el lugar de destino, y aunque los migrantes procuran volver a sus terruños, como explica Hirai (2011), ellos no buscan el retorno definitivo, sino mantener contacto con su pasado e historias familiares mediante la participación en estas celebraciones religiosas, que desde esta perspectiva se convierten en puentes o lazos que unen ambas esferas en la vida de los migrantes.

Esta comunidad de migrantes pone en evidencia que, pese a estar bajo un contexto dominante no son sometidos totalmente, puesto que el ambiente político, aún con todas las limitaciones que les impone, les ofrece una libertad que les posibilita expresar esa identidad que gira en torno a símbolos relevantes que forman parte de su historia, su patrimonio y su memoria, en lugares en los que antes de esto eran ajenos, puesto que estos migrantes zacatecanos encontraron una forma de evocar su tierra natal y conectarse con su historia mediante la recreación de las fiestas patronales de Jiménez del Téul, que se convierten en espacios donde convergen esos rasgos compartidos.

Las fiestas patronales son una irrupción en la rutina, son un evento anual que congrega a la comunidad no sólo religiosa, sino civil o con otras adscripciones de la fe, que son quienes participan en las actividades no religiosas pero ligadas al festejo católico de los santos, aquellas que se efectúan afuera de los muros de los templos, las actividades de carácter profano. Estos eventos se convierten en parte importante del patrimonio y la memoria, y operan como "fuente de capital económico y simbólico al mismo tiempo" (Mondragón, 2011, p. 113).

Al margen de las narrativas oficiales se escribe una microhistoria, desde donde se memoriza y se rememora, se conmemora y también se realiza un proceso de selección a partir de elementos materiales e inmateriales (Mondragón, 2011), tales elementos pueden ser, en las fiestas patronales, aquella ritualidad ligada a la conmemoración de la que habla

Valenzuela (2011) y que tiene que ver con la evocación de los recuerdos en un ámbito sagrado.

Este patrimonio que poseen y recrean los migrantes se entiende en el sentido en que lo define la Unesco (2003), donde se refiere a los bienes culturales inmateriales como los usos, representaciones, expresiones y técnicas que son parte de las comunidades y grupos. Además, este patrimonio, entendido también como herencia, dado que se transmite de generación en generación, se recrea constantemente en las comunidades en función de su entorno y en relación con su historia, tal como pasa con el club San Andrés y sus fiestas patronales, quienes infunden en sus prácticas un sentimiento de identidad y continuidad con la segunda generación en Estados Unidos, quienes además combinan elementos simbólicos de la cultura de sus padres con elementos de la cultura del lugar donde nacieron y viven.

Estas prácticas de conmemoración y la ritualidad que conlleva forman parte de la herencia y bienes simbólicos del grupo, porque como expone Alonso (2011, p. 20), "el patrimonio de un pueblo o una ciudad son aquellos artefactos –de naturaleza tangible o intangible- que constituyen un bien porque atesoran alguna cualidad digna de aprecio". En ese sentido, la celebración de El 30 es un nuevo patrimonio entre la comunidad de migrantes porque es un vínculo con su pueblo de origen. Por su parte Taylor (2011) explica que el patrimonio tiene que ver con la conservación, tanto de objetos materiales como inmateriales, que nos recuerdan lugares, acontecimientos o personajes y se les considera de valor para la conservación y fortalecimiento de la memoria colectiva, y en este caso, la creación de una nueva que combina elementos de la nación de origen y la nación de destino.

Olmos (2011, p. 89) apunta que "el patrimonio es un valor heredado de manera individual o colectiva de una generación a otra". Es también en estos espacios donde surgen las relaciones de tensión, cuando se decide qué se hereda, lo que se recuerda y lo que se olvida, pero, sobre todo, cuando se fija quiénes tienen la decisión de elegir lo que se perpetua sobre lo que no. En la celebración de El 30 hay un grupo que gestiona la ritualidad y decide sobre lo que se hace, aunque también mencionan que escuchan las peticiones de quienes participan en la celebración. En este caso, el papel de la segunda generación es más como

aprendices y espectadores, que probablemente en un futuro serán los organizadores y administradores de la festividad.

6.3. Cambios, continuidades y resignificaciones en la celebración religiosa.

Es evidente que durante la celebración de la fiesta patronal en Texas se tienen que hacer diversas adecuaciones para ajustarse al estilo de vida y a los contextos económicos y políticos en los que se encuentran los migrantes. El primer cambio significativo es la condensación de las actividades, en un ajuste espacio-temporal. En México la fiesta patronal se desarrolla durante más de una semana, con diversas actividades en las que la población celebra a su santo protector; en Estados Unidos el día 30 se conmemora en una sola jornada. Los migrantes realizan un ajuste en sus actividades para participar en El 30, ante la imposibilidad de realizar varias actividades durante varios días, se elige un día para la festividad, cuya fecha puede no coincidir con el día oficial de la celebración del santo.

Otra adaptación que realizan los migrantes es la selección del espacio para la fiesta. En Jiménez del Téul la fiesta patronal siempre se desarrolla en los mismos escenarios: las calles y el templo. Estos son espacios que nunca cambian y año tras año albergan la celebración. En Texas, durante la celebración de la fiesta, se realiza una sacralización efímera del espacio a través de las prácticas rituales, porque aunque puede cambiar el lugar de su ejecución año tras año, es la actuación de los migrantes y su participación en la ritualidad religiosa lo que le otorga un simbolismo y significado al lugar, debido a que la recreación de esta ritualidad y el uso del espacio promueven un vínculo simbólico, ya que los lugares elegidos para el festejo, en la condición del uso que se les da, se convierten en las calles del pueblo de origen, en los templos, las explanadas, que son los sitios donde se celebran las fiestas patronales en la comunidad.

La siguiente es una tabla que, de forma sucinta, compara los ritos presentes en la fiesta patronal con los retomados en el 30 en Fort Worth y muestra las diferencias o similitudes entre una y otra celebración.

Rito/expresión en México	Rito/expresión en Estados Unidos	Diferencias, similitudes e interconexiones.
Procesiones.	Procesión.	En México se realizan varias procesiones, en Texas sólo una. En Jiménez del Téul sólo se porta el estandarte del santo festejado, en Fort Worth se incluyen las banderas de los países, del Estado, de la Federación y del Club. El estandarte utilizado en la procesión de El 30 es uno que se utilizaba en celebraciones en el pueblo y fue donado al Club San Andrés por feligreses de la parroquia de la comunidad. Este elemento está presente en ambas celebraciones, es un referente simbólico, religioso e identitario que comparten los migrantes en ambos lados de la frontera, por lo que la recreación de la procesión se puede denominar como una práctica transnacional.
Danzas.	Danzas.	En México son danzas de matachines, en Texas son, además, también danzas de concheros y los grupos son más numerosos, aunque hay menos variedad de agrupaciones de danzantes tradicionales. La indumentaria que utilizan los grupos de matachines en Texas es muy similar a la que se usa tradicionalmente en México. Existen ligeros ajustes que los migrantes tuvieron que realizar, pero los significados y funciones permanecen. Esta es una práctica que se extendió

		desde Jiménez del Téul a Fort Worth y que paulatinamente se está popularizando entre los miembros de la comunidad que viven en el barrio y en otros puntos del Metroplex.
Comida.	Comida.	Se sustituyen platillos por algunos parecidos, por ejemplo, gorditas por pupusas. Los ingredientes se llevan en ocasiones desde la comunidad para ofrecer un sabor más "original". Las recetas, formas de preparación y consumo son las mismas que en la comunidad de origen, pero por otro lado la incorporación de platillos de otras regiones evidencia un proceso no solo de adaptación sino de integración multicultural.
Cabalgatas.	Cabalgata.	En Fort Worth se hace una sola cabalgata, mientras que en Jiménez del Téul son varias durante la fiesta patronal. El marcador de posición económica que significa la participación en las cabalgatas en la comunidad en México se desdibuja un poco en Estados Unidos, porque ahora los participantes tienen más o menos las mismas oportunidades de adquirir los insumos para participar en las suertes charras. Las cabalgatas, y en general las actividades relacionadas a la ganadería y/o charrería son unos de los puntos de encuentro cultural entre los miembros

		de diferentes grupos, no sólo entre mexicanos, sino entre zacatecanos y texanos. Estas actividades son parte de la identidad de varios grupos incluso en ambos lados de la frontera.
Ofrendas.	Ofrenda.	El altar en El 30 se coloca en un espacio secular, su duración es efímera, es más pequeño y en ocasiones se adorna con flores artificiales. Los asistentes no llevan veladoras al santo en Texas, mientras que en México el altar se ilumina con veladoras que llevan los feligreses. Las ofrendas, vistas como sacrificios de parte de los creyentes, son más reducidas en la fiesta de El 30 (se limitan a flores naturales y artificiales), sin embargo, los migrantes colocan el altar en un lugar central del terreno donde hacen la festividad. Esto es porque el elemento central y motivo de la celebración es San Andrés Apóstol, al igual que en Jiménez del Téul.
Sacramentos (ritos de paso).	No hay.	La única celebración litúrgica en El 30 en Fort Worth es el rosario o la celebración de la palabra. En México se rezan nueve rosarios, uno por cada día antes de la fiesta patronal. Los ritos de paso que se celebran en el marco de la fiesta patronal en la comunidad se efectúan en cualquier otra fecha en Texas. En México el ritual de paso está asociado a la

		fiesta patronal, mientras que en Estados Unidos estos ritos de paso-sacramentos sólo se relacionan con una práctica que forma parte de la vida religiosa.
Coleaderos.	Coleadero.	Es quizá la celebración que menos cambios representa, se desarrolla igual que en México, con los mismos elementos y tiene la misma duración, la diferencia es que en Jiménez del Téul pueden realizarse varias y en Texas sólo una durante la fiesta de El 30. Es común que los jinetes aprendan esta suerte charra en sus comunidades de origen durante sus visitas de retorno, con lo cual, se convierte en una práctica extendida entre los lugares de origen y los puntos de destino.
Carrera deportiva.	No hay.	La parte deportiva de la fiesta patronal es algo que no se retoma en El 30 en Fort Worth.
Tamborazos.	Tamborazo.	Los tamborazos son numerosos en la fiesta patronal, la gente los contrata y hay más oferta, en El 30 sólo hay uno y toca para toda la gente, para el santo, en la cabalgata y en el coleadero. La música de tamborazo es un distintivo de la cultura zacatecana y su consumo se está popularizando en esta zona de Texas.
Pólvora.	No hay.	En El 30 solamente un año tuvieron pólvora, pero los costos en Estados Unidos son muy elevados y

		decidieron no consumirla, además se requieren permisos especiales para poder quemar fuegos artificiales. Este es uno de los elementos que más disfrutan los asistentes en la fiesta patronal, y es un ejemplo de las dificultades que representa la realización de algunas actividades debido a diversas leyes que exigen permisos especiales, en el caso de Estados Unidos, que es algo que no sucede en las comunidades en México, donde las autoridades incluso colaboran con equipos de protección civil.
El baile.	Baile.	En Jiménez se ofrecen dos bailes de feria, mientras que en Fort Worth solamente uno. Al igual que en México, en Estados Unidos es una de las principales atracciones de la celebración. Los ritmos, los pasos, e incluso los rituales de cortejo son los mismos en ambos lados de la frontera. En estos eventos se reproducen prácticas culturales cotidianas que se relacionan con la búsqueda de pareja entre miembros de la misma comunidad.
Callejoneada.	No hay.	Esta es la actividad de cierre de la fiesta patronal durante la jornada de más de una semana, en El 30 la última actividad es el baile. Esta es una de las actividades que podrían resultar más complicadas

		para recrear, porque su práctica se realiza en las calles y callejones (de ahí su nombre) e involucra el consumo de alcohol en la vía pública.

Como se puede apreciar, la mayoría de los ritos de la fiesta patronal son retomados por los migrantes en el festejo de El 30 en Fort Worth y la esencia de su significado permanece. Sin embargo, se suma un nuevo significado ligado a la acción de recrear su patrimonio inmaterial en un lugar donde son extranjeros, tanto en el sentido político como en el cultural. Realizar estas celebraciones en contextos ajenos a su producción original otorga una valoración especial a las mismas, sobre todo por parte de los migrantes de la primera generación, quienes tienen que lidiar con obstáculos políticos, como la obtención de permisos, económicos, por la inversión que se requiere para algunas celebraciones, o bien obstáculos relacionados al espacio donde se pretende celebrar la fiesta.

Muchos de estos ritos se pueden considerar como prácticas transnacionales porque se recrean casi de la misma forma en ambos lados de la frontera, lo que significa que expresiones como la fiesta patronal o las procesiones colectivas se convierten en espacios transnacionales donde se comparte un patrimonio inmaterial comunitario que se recrea tanto en México como en Estados Unidos. Las prácticas que pueden considerarse como transnacionales son las procesiones, las cabalgatas o los coleaderos, que están afianzadas entre los recursos culturales de la comunidad de migrantes y se practican no solamente en el marco de la celebración de El 30, sino en cualquier otro momento festivo. Otros elementos patrimoniales cuya práctica es emergente son las danzas de los matachines y la música de tamborazo. Con estas expresiones la comunidad zacatecana se hace más visible en la zona, porque por un lado los matachines comienzan a ocupar los espacios que eran exclusivos de las danzas de concheros, y por el otro lado los tamborazos también le ganan terreno a los mariachis.

En la celebración de El 30 se recrean aquellos elementos simbólicos que pueden realizarse sin la intervención de un representante eclesiástico y donde basta poner en práctica la ritualidad aprendida en la celebración en México, gracias a que los agentes para-eclesiales

(Suárez, 2008) son poseedores de estos bienes de salvación y conocen la ritualidad que ello conlleva. Lo que cambia completamente es, de manera general, que toda la ritualidad que en la comunidad de origen se celebra en más de una semana, en Estados Unidos se hace en un solo día, y que quienes participan en El 30 lo hacen, sobre todo a partir de la administración de Donald Trump, con la conciencia política que sus acciones son un posicionamiento que hace frente a los intentos de invisibilizar sus expresiones colectivas.

También, para la celebración de El 30, se requiere que se haga una inversión económica para pagar, por ejemplo, la renta del lugar donde se realiza la festividad. En ese sentido, aquellos migrantes que aporten más recursos económicos son los que tienen la facultad de decidir cómo se va a celebrar al santo patrono, con lo que se genera una jerarquía entre los agentes para-eclesiales. Los migrantes corren el riesgo de no recuperar la inversión en caso de que la asistencia no sea la que se espera, y eso se puede deber a varios factores, pero principalmente el clima del día de la celebración o que ahora se celebran otros coleaderos que incluyeron la figura de San Andrés con el objetivo de atraer más público a sus actividades.

La utilización del referente religioso identitario de la comunidad, San Andrés Apóstol, para atraer mayor público a otros espacios, genera tensiones entre los miembros de la comunidad, por un lado, los organizadores de las celebraciones se preocupan por recuperar la inversión y por otro, los feligreses se enfrentan a la decisión de asistir a una u otra festividad y poner en riesgo sus relaciones sociales con cualquiera de los organizadores. Es por eso que el Club San Andrés es enfático a la hora de promocionar El 30 en Fort Worth, y mencionan que la celebración es más que una charreada o un coleadero común, sino que se trata de una celebración para el santo patrono y las actividades son pensadas en recrear la fiesta patronal de su pueblo de origen, con el objetivo de que, los que no conocen la festividad de México, se contacten con sus raíces, y para que los que no pueden ir, puedan recordar la vida en el pueblo. Es por eso que también se elige un lugar a las afueras de la ciudad, para que los asistentes salgan de la rutina y tengan la sensación de que hicieron un viaje al pueblo.

> Por eso me nació hacer la fiesta, para que los que viven aquí sepan cómo es y otra para que los que no podemos ir para recordar un poco y para enseñar a los nuevos nuestras costumbres y tradiciones. Yo he escuchado gente de Jiménez que dicen que quieren ir al 30 chiquito, y unos de aquí no quieren ir. Esto no es todos los días. Es la fiesta más familiar que hay, hay otras donde son puros hombres, pura borrachera, la nuestra no es solo un coleadero, es una fiesta, es muy familiar, es una fiesta para San Andrés, es nuestro 30 en Fort Worth, no es cualquier fiestita. Si la gente no tiene caballo no importa, hay más cosas que hacer. Aquí en Estados Unidos tienes la oportunidad de ir a cualquier tipo de fiesta, pero me gusta hacerlo afuera porque así es en el pueblo, es una fiesta diferente, te vas de botas, con una cobija encima, te llenas de tierra. Allá podemos poner lumbre, así como en el rancho (C. Contreras, comunicación personal, 29 de noviembre de 2018).

En este testimonio la informante señala una de las intenciones de la festividad que tiene que ver con la trasmisión del legado simbólico de la comunidad, ella menciona que es "para enseñar a los nuevos nuestras costumbres y tradiciones", lo que hace de esta celebración también un espacio lúdico donde el proceso enseñanza-aprendizaje se efectúa mediante la participación y actuación en la ritualidad, con la observación e imitación de las conductas de los mayores.

Los jóvenes acuden no sólo porque sus padres los llevan consigo, sino porque la celebración, como espacio de encuentro, les permite convivir con sus amigos en un ambiente de relajación y libertad, donde muchas conductas que normalmente son restringidas, aquí les son permitidas. Tienen la oportunidad de cabalgar a caballo, de conocer parejas potenciales, establecer nuevas amistades, adentrarse de a poco en actividades que normalmente son para la gente mayor, como los bailes o jinetear para colear. En general se percibió que los jóvenes que asistieron lo hicieron de manera voluntaria y se les vio involucrados, al menos como espectadores, en todas las actividades ofrecidas. Se conocieron varios casos donde los jóvenes viajaron con los papás de sus amigos para presenciar la celebración porque sus propios padres o no pudieron o no quisieron acudir al 30 en Fort Worth. Eso significa que entre los jóvenes la festividad es también conocida y es un evento que esperan para acudir y adentrarse en un ambiente que no pueden gozar con regularidad, como se demuestra en el siguiente testimonio, de una hija de migrantes, de 14 años de edad al momento de la entrevista.

> Yo ya había escuchado de esta fiesta porque un tío nos platica a mis hermanos y a mí. Mis papás nunca han venido porque trabajan los fines de semana, pero ahora mi tío me invitó y quise venir. Yo he ido a México, pero en el verano y para Navidad, nunca me ha tocado la feria. Me está gustando esto, aunque no la puedo comparar porque no sé cómo es allá, no la he vivido, nada más lo que sé es porque me platican. Me gusta ver que hay muchachos (risas) y pues puedes conocer gente, hacer amigos. A mí me gusta mucho el baile, es de las cosas que más me gusta cuando hay fiesta. En Texas se usa bailar suelto y en círculo alrededor de la pista, en Jiménez no, allá todos bailan con pareja y las mujeres tienen que esperar a que los hombres las saquen [inviten] a bailar. Yo todavía estoy chica y tengo que bailar suelto, hasta que cumpla mis quince voy a poder bailar con los muchachos. Mientras aquí en la fiesta platico, veo los bailables, voy a ver las vacas. Son tantas cosas, a veces se me olvida dónde estoy porque es como ir a otro lado, te sientes diferente, con más libertad. Sí, algún día hasta me gustaría ser candidata a reina, deber ser algo único (M. Olivas, comunicación personal, 1 de diciembre de 2018).

Al ser El 30 una celebración con un sentido religioso, se esperaría que los asistentes fueran exclusivamente católicos, al respecto, una de las participantes comentó: "lo sentimos por los que ya se cambiaron de religión, pero aun así pueden ir al coleadero". Esto significa que la oferta de la festividad, con sus elementos profanos y religiosos, puede ser consumida por personas con otras creencias religiosas. Al respecto, se entrevistó a una migrante cristiana, quien comentó lo siguiente:

> Sí he asistido a la fiesta del 30 en Fort Worth, pero yo no creo en los santos. Yo no creo en adorar una imagen o las danzas, eso va en contra de mis creencias, pero en una ocasión fui, hace un par de años, porque unos compañeros de trabajo querían ir después de que vieron unas fotografías de la fiesta. A mí me gustan mucho los coleaderos y por eso me animé a ir, en otra ocasión fui con mis hermanos que viven aquí y sólo estuvimos en el coleadero. Uno se encuentra con mucha gente del pueblo que tiene años que no ve. Aquí la gente se encuentra en las tiendas, en los restaurantes, pero también mucho en la iglesia, y yo como soy cristiana pues no convivo mucho con la gente del pueblo. Muchos sí me invitan a fiestas, pero yo prefiero no ir porque casi no me gustan. En mi congregación también pasa lo mismo, aunque con ellos hablo más porque nos reunimos muy seguido para la celebración. La iglesia se convierte como en el segundo hogar de uno, en una segunda familia, yo

> convivo mucho con gente de otras nacionalidades, de Cuba, de El Salvador, de Guatemala, en mi iglesia hay muchos centroamericanos y sudamericanos (M. Guzmán, comunicación personal, 19 de noviembre de 2018).

El caso de esta informante es muy peculiar, porque ella se convirtió en cristiana antes de migrar a Estados Unidos, a una edad muy temprana, por lo que sus procesos de socialización no fueron tan fuertes como con otros migrantes. Ella es originaria de una comunidad de Jiménez del Téul, sin embargo, vivió algunos años en la cabecera municipal mientras estudiaba la educación primaria, por lo que tuvo oportunidad de presenciar y participar en la fiesta patronal, al respecto comentó que:

> En estos días voy para México, estuve viendo el calendario y me fijé que me va a tocar estar para el día 30. La verdad me emociona volver a vivir esa fiesta, no es una añoranza, pero tengo recuerdos de esa festividad de los pocos años que viví en Jiménez. Me cuidaba una señora y ahí fui a la escuela. Me acuerdo que me subía al volantín. Me preparaban ese día desde muy temprano para ir a misa, me ponían mi ropa nueva, mi vestido, zapatos, calcetas, todo nuevo, eso era algo muy especial, era una ocasión muy solemne, era una de las poquitas ocasiones donde la gente se daba la oportunidad de comprar algo nuevo para usar ese día, por ser la fiesta más grande, además de La Judea, en el Sábado de Gloria también se estrenaba ropa (M. Guzmán, comunicación personal, 19 de noviembre de 2018).

En este testimonio se ejemplifica cómo la fiesta de San Andrés es un elemento que forma parte del imaginario colectivo de toda la población, sean o no católicos, por lo que el referente simbólico que representa el santo es también un elemento con el que se pueden identificar todos los originarios de la comunidad. En ese sentido, si bien la migración significa una separación geográfica, las prácticas compartidas, como las fiestas patronales, permiten mantener y construir relaciones políticas, familiares, económicas, sociales y religiosas que enlazan al país de origen con los lugares de establecimiento (Alarcón, 1992; Glick-Schiller, Basch y Szanton, 1995). Además, estas prácticas adquieren otro sentido social, político y económico cuando se realizan en el contexto de movilidad, y particularmente el estado de Texas es un caso especial por las políticas migratorias implementadas o rechazadas en todos sus condados.

En ese sentido, con ejemplos como los cristianos que viven en el barrio y son originarios de Jiménez del Téul y los jóvenes hijos de católicos, o sus propios padres, que no están tan inmiscuidos en asuntos de la fe, se puede afirmar que en ocasiones la participación se da también en función de que se recrea una parte de la identidad local fuera del territorio, con ello se demuestra la idea de que el patrimonio inmaterial comunitario, a pesar de emerger de una institución religiosa, puede ser valorado por cualquier miembro de la comunidad. En otras palabras, muchos de los asistentes participan por el recuerdo que la festividad provoca en ellos al evocar la tierra natal, y no como parte de un ritual religioso. Esto también se pudo observar por la hora de llegada de los paisanos a El 30.

Cuando se hace la invitación se les comparte un programa con actividades y la hora en que se harán, el rosario es una de las primeras actividades y muchas familias llegan hasta después de que pasó el rosario, justo cuando comienzan el coleadero y las danzas. Durante la celebración de El 30 en el 2018 se presenció poca afluencia en el ritual más apegado a la fe: la celebración de la palabra. Mientras algunos migrantes, sobre todo mujeres y niños pequeños, hacían oración, los hombres esperaban al margen del lugar donde se desarrollaba el ritual, a la espera de que terminara para continuar con la siguiente actividad.

Ese comportamiento también evidencia una participación en las actividades en relación al género. Por ejemplo, se notó mayor asistencia de mujeres en actividades como las danzas y el rosario, mientras que los hombres eran más numerosos en el coleadero y la cabalgata. Los jóvenes por otro lado se movían entre toda la oferta que se les presentaba, entre el coleadero, los puestos de comida, las danzas o pequeñas cabalgatas con caballos prestados por los jinetes, todo como parte de un proceso de aprendizaje en el que interiorizan repertorios culturales.

En ese sentido, la relación entre Iglesia, Estado y los feligreses es distinta a la que se tiene en México, donde éstos trabajan en conjunto para organizar la celebración de la fiesta patronal, mientras que en Fort Worth los migrantes trabajan solos para la organización del 30. En el lugar de destino no existe una relación entre la Iglesia, el Estado y los feligreses como la que hay en México, aunque tampoco existen tensiones fuertes, entre la iglesia y los

feligreses, como para impedir la celebración. Las tensiones se encuentran entre la ciudad, es decir el poder político, y la minoría que representan los migrantes porque, como se vio en el apartado del barrio, las autoridades han puesto trabas para que los mexicanos no realicen celebraciones relacionadas a la religiosidad popular en la vía pública, pero a pesar de eso, los migrantes han encontrado salidas para continuar con sus prácticas, como realizarlas en lugares grandes y abiertos pero privados.

Tanto en la fiesta patronal como en el día 30, el motor que reúne a ambas congregaciones de feligreses es la tradición de participar, es decir, es una práctica que realizan no por la fe que se profesa o a la que están adscritos, ni por la relación con la parroquia o la iglesia a la que pertenecen, sino porque esas prácticas forman parte de una herencia simbólica, familiar y comunitaria, o sea, parte de un patrimonio inmaterial compartido. Se coincide con Hervieu-Léger (2005) cuando explica que la creencia en la actualidad no se condiciona con los objetos o bienes simbólicos de una institución religiosa, ya que su legitimación se encuentra en la tradición. Es por ese desanclaje institucional que los migrantes se pueden apropiar de recursos religiosos, como las imágenes de los santos o vírgenes, y utilizarlos para administrar sus propias prácticas y creencias, por lo que se convierten en agentes para-eclesiales (Suárez, 2008), que gestionan y administran esos recursos.

Estos recursos religiosos, una vez que son separados y consumidos al margen de la institución religiosa donde se originaron, pasan a formar parte de un patrimonio que ya no se circunscribe a la iglesia, sino que están socializadas y se encuentran en los bordes de las prácticas religiosas y las prácticas seculares. La desinstitucionalización de las prácticas que se realizan en la celebración de El 30 se origina con la movilidad de los migrantes, quienes en un proceso simbólico se apropian y sacan de su contexto sagrado –entiéndase la parroquia, la institución religiosa–, una serie de elementos y prácticas que, una vez extraídos del lugar de su producción inicial, pierden su carácter religioso institucional, acción que se reafirma cuando se les reproduce en espacios no consagrados o seculares.

Estas apropiaciones y uso de los recursos religiosos generan procesos de desinstitucionalización y reinstitucionalización. En otras palabas, si bien existe una separación de las prácticas -en su carácter colectivo- de la institución religiosa, a la vez la acción de recrear tales manifestaciones comunitarias –aunque no se hagan con un fervor, una fe o una convicción religiosa–, remiten a su origen, es decir, de vuelta a la institución religiosa (o a la comunidad). Por lo tanto, se legitima su procedencia y el vínculo con la institución permanece. La segunda parte es un proceso de reinstitucionalización, posterior al de desinstitucionalización. Como ya se explicó, existe en las prácticas religiosas una separación de las instituciones, sin embargo, son retomadas y recreadas en otros contextos y lugares donde existen estructuras organizativas que hacen uso y administran los bienes simbólicos religiosos, por lo tanto, nos encontraríamos frente a un nuevo proceso de institucionalización, donde también se encuentran jerarquías, al igual que en las instituciones religiosas. Por ejemplo, El 30 es organizado por un club de migrantes que tiene presidente, secretario y vocales, que a su vez forman parte de la Federación de Clubes de Migrantes Zacatecanos de Fort Worth, Texas. En este caso, los administradores de los bienes simbólicos, agentes para-eclesiales como los llama Suárez (2008), se encargan de las prácticas ligadas a la tradición, mas no a aquellas que forman parte del canon litúrgico, para lo cual están los sacerdotes.

La práctica de ritos de origen religioso no está condicionada por la relación o pertenencia a una institución, por lo tanto, no se les puede ver como actos de carácter sagrado en el sentido estricto, puesto que algunas prácticas migraron del ámbito sagrado al ámbito profano, aunque conservan símbolos religiosos. Sin embargo, el vínculo que liga estas manifestaciones con la institución religiosa permanece, porque en su práctica se recuerda su origen. Entonces la ritualidad expresada por los migrantes zacatecanos en Texas podría situarse en los intersticios de lo profano y lo sagrado, porque a pesar de que puedan desanclarse de la institución religiosa al ser reproducidas en espacios no religiosos, parte de su sentido no se puede entender fuera del contexto institucional católico, aunque la idea de sacralidad, al menos para estos ritos, remite a la entidad donde nacieron.

Las celebraciones religiosas como las fiestas patronales se pueden llevar a cabo dentro de un espacio religioso o entre un espacio religioso y uno civil, como generalmente sucede

en México, mientras que fiestas como El 30 se realizan generalmente en un espacio privado, que por un tiempo determinado se sacraliza con las prácticas asociadas a la religiosidad, que son en este caso el motivo de la unión de los migrantes. En ese sentido, los santos patronos o las vírgenes pueden analizarse también como un vehículo de transmisión de tradiciones, costumbres y significados, ya que la imagen es un "contenedor simbólico" (Hirai, 2008), del que se extrae el elemento de identificación que se socializa con cada recreación y remembranza de las fiestas patronales, en las que, como ya se explicó, se retoman aquellos elementos con los que los migrantes sienten más apego con su lugar de origen.

Dentro de esta selección de prácticas enmarcadas en la fiesta religiosa se pueden identificar tres tipos: las primeras son aquellas que se relacionan directamente con la liturgia católica, como las misas; las segundas son las que no tienen un origen sagrado, como las cabalgatas, pero cuyo sentido sólo es posible entender en el marco de la celebración de la fiesta patronal, y un tercer tipo de prácticas son aquellas que mezclan aspectos religiosos y profanos, como el caso de las peregrinaciones, donde la imagen del santo o la virgen preside el contingente pero se acompaña de música popular y danzas de origen prehispánico, este tercer tipo es una composición de los dos anteriores en cuanto a que las prácticas se entremezclan. Esta es una tipología que permite ver la relación de una práctica particular con un mayor o menor grado de religiosidad o secularidad.

En resumen, la ritualidad presente en la celebración de El 30 en Fort Worth es en esencia la misma que se realiza en la fiesta patronal en México, pero en Estados Unidos los migrantes son los que gestionan los bienes simbólicos religiosos (agentes para-eclesiales), deciden qué aspectos del patrimonio inmaterial recrear, arman el programa de actividades respecto a sus tiempos libres, deciden el día y lugar para el festejo, porque sus relaciones con la Iglesia y el Estado no son tan estrechas como en la comunidad de origen, esto también se relaciona con el hecho de que no se celebren ritos de paso este día. Otra diferencia importante es que mientras en México el patrimonio inmaterial se perpetua sin grandes cambios significativos, en Estados Unidos, por la diversidad de contextos en que viven los migrantes, sobre todo los de segunda generación, que incluyen más repertorios culturales como otra lengua, la ritualidad adquiere un nuevo significado al generar una identidad que combina

elementos tanto de la cultura mexicana como de la texana-americana, pero cuyos referentes permiten la adscripción identitaria con la comunidad mexicana.

VII. CONCLUSIONES.

Al inicio de esta investigación se planteó estudiar el proceso sociocultural mediante el que se configura el patrimonio inmaterial que, debido al desanclaje institucional o desinstitucionalización de algunas prácticas, puede ser gestionado y administrado por los creyentes que practican el catolicismo popular en México.

El patrimonio inmaterial de la comunidad estudiada se compone con distintos elementos, pero son los que se relacionan con la divinidad los que tienen mayor presencia entre toda la población, porque la mayoría de sus habitantes comparten el mismo credo, y esos referentes identitarios funcionan incluso para aquellos que han realizado un proceso de conversión. En ese sentido, se puede decir que el patrimonio inmaterial, con su serie de prácticas y ritos, es un elemento cultural que otorga identidad a quienes cohabitan en el grupo donde se practica, independientemente del credo que profesen, un ejemplo es que fuera de la comunidad se puede identificar a cualquiera de sus habitantes en relación a las festividades que ahí se realizan, por ejemplo, La Judea de Semana Santa.

En la práctica de las actividades del patrimonio se entrelazan interacciones de distintos órdenes y niveles en los que se involucran agentes sociales (agentes para-eclesiales), políticos y religiosos. El patrimonio inmaterial comunitario es un fenómeno local en el que ocurren procesos de significación que son reconocidos y compartidos por la comunidad incluso fuera de las fronteras políticas, como por ejemplo cuando se realiza la movilidad a Estados Unidos.

En un contexto de migración, la nostalgia es el detonante que activa los procesos de activación y práctica del patrimonio inmaterial, que se vuelve visible gracias a la capacidad de abstracción de los migrantes, quienes evocan y recrean ese legado simbólico mediante la performatividad expresada en danzas, rosarios, procesiones, cabalgatas o preparación de alimentos especiales para ciertas celebraciones. En estos actos de performatividad se genera un proceso de enseñanza-aprendizaje en el que se comparte el patrimonio inmaterial, con su carga simbólica e identitaria que a la vez genera una nueva consciencia en las generaciones

más jóvenes, quienes retoman elementos de la cultura mexicana y texana-americana para crear generadores de sentido.

La fiesta patronal es parte del patrimonio inmaterial de la colectividad porque son una serie de actividades apreciadas por los migrantes y reconocidas por ellos como parte de su identidad e historia, es por ello que procuran compartirla con las futuras generaciones, con la intención de acercar a los jóvenes a sus raíces para que generen un sentido de pertenencia. La recreación del patrimonio inmaterial asociado a la expresión colectiva de la religiosidad popular se ha convertido en tiempos recientes no sólo en la celebración del orgullo de lo mexicano, sino también en un posicionamiento político que intenta hacer frente a los discursos de rechazo hacia la comunidad mexicana en Estados Unidos.

La religión es uno de los primeros elementos de identificación de los migrantes en los lugares de destino. En el caso de esta investigación, cuando un migrante de Jiménez del Téul llega a Fort Worth, una de las primeras acciones es congregarse en el Inmaculado Corazón de María, la parroquia del barrio a donde llegan por primera vez la mayoría de los migrantes jimenenses. En ese sentido, la religión es uno de los elementos de identificación colectiva más importantes en los procesos migratorios.

El hecho de congregarse en una parroquia, como la del Inmaculado Corazón de María en los miembros de esta comunidad, aminora el choque cultural porque encuentran en la iglesia una serie de referentes y prácticas que ya realizaban en sus comunidades de origen. Además, estar congregados les brinda una red de apoyo social, económico y laboral más extensa, puesto que, como se explicó en esta investigación, los templos son escenarios de socialización para los migrantes.

Estar vinculado en los lugares de destino con la iglesia católica los pone en contacto con vecinos y paisanos que comparten los mismos códigos culturales y referentes identitarios, cuando atienden las celebraciones litúrgicas se generan relaciones de amistad que se afianzan con los compadrazgos. Este tipo de relaciones son los primeros resultados de la recreación de códigos de conducta que también forman parte de los repertorios culturales de los

migrantes. En el caso de los migrantes originarios de la misma comunidad que no profesan el catolicismo, la creación de relaciones sociales presenta una dinámica distinta, en la que los valores de sus iglesias infieren en la forma en que se relacionan con el resto de su comunidad.

Una vez que se asientan en el barrio, los migrantes estrechan lazos con sus vecinos y paisanos, mediante la participación en actividades diversas que son parte de la expresión y abstracciones visibles del patrimonio inmaterial que comparten. Este patrimonio, como se analizó en el presente documento, se genera en los lugares de origen y se aprende por la participación ritual durante la vida del migrante en la comunidad donde nació. Una vez que realiza la movilidad continúa con estas prácticas en los lugares de destino, donde las ejecuta en compañía de amigos, familiares o vecinos que comparten ese mismo patrimonio inmaterial. El performance es pues, uno de los mecanismos de transmisión y de enseñanza-aprendizaje entre la comunidad que comparte el mismo legado simbólico.

En el caso de esta comunidad de migrantes la expresión pública del patrimonio, con los elementos que lo conforman, tales como el lenguaje o la religión, no fue posible sino hasta un proceso en el que los migrantes se apropiaron del espacio que habitan, gracias a diversos factores políticos y demográficos que posibilitaron cambios en las dinámicas sociopolíticas de la zona donde ahora habitan.

Con el tiempo, gracias a programas de regularización de la situación migratoria y a los cambios en la demografía poblacional, los migrantes mexicanos en el sur de Fort Worth se extendieron por las calles y su presencia, con sus hábitos de consumo materiales y simbólicos, generaron cambios en el paisaje, hasta convertir la zona en un barrio que les ofrece satisfactores para sus necesidades de consumo de vivienda, en hábitos alimenticios, productos mexicanos, entretenimiento y un catolicismo a la mexicana. Sin embargo, con la configuración del barrio llegan no solamente los aspectos positivos que les brinda el espacio seguro, sino que, como se vio en el documento, se recrean también aspectos negativos de la vida en el pueblo y eso genera roces entre algunos vecinos.

El camino para la configuración del barrio no ha sido un camino sencillo, se han tenido dificultades y episodios de temor de habitar ese lugar, hay que recordar las redadas y la discriminación que sufrían los primeros habitantes mexicanos de la zona. La apropiación de este espacio es un proceso que ha durado décadas pero que todavía no finaliza, porque actualmente los migrantes mexicanos, legales e indocumentados, sufren el rechazo de la administración presidencial y, especialmente en Fort Worth, de la ciudad al ser de representación republicana. Es por eso que, en estos últimos años, las expresiones colectivas del patrimonio inmaterial adquieren un sentido político, ya que no se realizan, como ya se mencionó, solamente por el orgullo de ser mexicanos o como parte de una tradición, sino que además como una postura contestataria ante los discursos de rechazo y como un posicionamiento político que reivindica el derecho a la movilidad y a la expresión de la identidad en público.

Ahora los procesos de transmisión del patrimonio inmaterial no se limitan solamente al ámbito familiar y privado, sino que los ejercicios de recreación que involucran a las nuevas generaciones se expresan en espacios públicos y multitudinarios, recuperando así el carácter colectivo que poseen en México. De esa forma, los modos de trasmisión ya no son solamente verticales, es decir, de una generación a la siguiente, sino que en la práctica se entremezclan migrantes de varias generaciones, donde se comparten saberes y experiencias entre integrantes de la misma generación, intergeneracionales, entre miembros de una misma familia, entre conocidos o migrantes que no comparten la misma comunidad de origen.

La hipótesis de esta investigación versa sobre las relaciones que se establecen con la práctica del patrimonio inmaterial y su característica maleable. Se pudo observar cómo la recreación del patrimonio inmaterial, expresado en la religiosidad popular, permite a los migrantes no solo afianzar redes de apoyo social, económico o político, sino que estas expresiones también tuvieron un papel en la generación de un espacio seguro para la comunidad que vive en el sur de Fort Worth.

La abstracción y práctica del patrimonio inmaterial a través de diversas expresiones, especialmente en la recreación de la fiesta patronal por parte de esta comunidad de migrantes,

permite establecer un vínculo entre la comunidad de origen y el lugar de destino, mediante un viaje simbólico que realizan los migrantes al trasladarse a un espacio que se sacraliza y significa por un tiempo efímero, pero que para los migrantes resulta suficiente al satisfacer sus necesidades de consumo simbólico que surgen por un sentimiento colectivo de nostalgia.

En ese sentido, para la segunda generación de migrantes este tipo de actividades genera en ellos un sentido de pertenencia y un sentimiento de empatía con los lugares de origen de sus padres, además que los referentes simbólicos son apropiados por los más jóvenes y, al combinarlos con sus repertorios culturales, forman una nueva identidad, una que también es compartida por migrantes de primera generación, en la que se combinan elementos de la cultura mexicana y de la cultura estadounidense, donde existe un aprecio por ambas nacionalidades. Este proceso de integración es visible con la inclusión de las distintas banderas en las celebraciones de los mexicanos en Estados Unidos, donde se utilizan los estandartes de ambas naciones, lo que evidencia además el carácter transnacional de la comunidad, que mantiene vínculos con el lugar de origen y organiza sus actividades con la consciencia de que sus orígenes son en México, pero su nuevo hogar está en Estados Unidos.

El análisis en esta investigación se enfocó en los procesos de recreación del patrimonio y las repercusiones sociales en el barrio que ello conlleva, sin embargo, también se detectaron algunos sectores, aunque menores, en los que no hay interés por participar en tales celebraciones colectivas, aunque eso no significa que exista rechazo a las tradiciones o al lugar de origen. En estos casos se detectaron dos circunstancias que generan este sentimiento de desapego, la primera es que el proceso de socialización en la comunidad de origen no fue muy fuerte y las relaciones sociales que se establecieron fueron pocas y débiles, por lo que al llegar al lugar de destino no se afianzaron, además por el cambio de zona de residencia fuera del barrio.

La segunda circunstancia es por la religión que se practica. Se entrevistaron a algunos migrantes cristianos protestantes, originarios de Jiménez del Téul, que viven en el barrio y se pudo develar que tienen un proceso de socialización distinto a los católicos. Mientras que éstos últimos realizan sus procesos de socialización en los templos y fuera de ellos, gracias a

las relaciones de compadrazgo entre migrantes del mismo origen, los cristianos protestantes se congregan en templos donde la mayoría de los asistentes son de distintas etnias y nacionalidades.

Esta es una cuestión que los aísla del resto de sus paisanos, aunque algunos, por seguir sus creencias, no se vinculan con ellos de manera voluntaria, porque sus dogmas les prohíben asistir a fiestas como las que celebran los católicos, eso los mantiene al margen de las redes sociales creadas por los migrantes de Jiménez del Téul que viven en Fort Worth, aunque ellos crean sus propias redes al interior de sus congregaciones.

El hecho de que no participe una parte de los paisanos en las celebraciones colectivas no afecta los procesos de transmisión del patrimonio inmaterial, además, como se vio en el documento, las nuevas generaciones se relacionan poco a poco con estás prácticas y se apropian de los referentes culturales para luego, como bien ejemplifican los *Texican*, expresar con orgullo una cultura binacional.

En la investigación se detectó también que, a pesar de que algunos paisanos no profesan el catolicismo, los referentes simbólicos religiosos forman todavía parte de su identidad, pero no en el sentido religioso, sino en el sentido del legado simbólico, porque algunas celebraciones son parte de sus experiencias, sus recuerdos y su pasado. Quizá los cristianos protestantes son el mejor ejemplo que explica que el consumo de estas expresiones se puede hacer al margen de la fe, gracias al carácter desinstitucionalizado del patrimonio inmaterial.

VIII. REFERENCIAS.

Alarcón, R. (1992). "Norteñización: self-perpetuing migration from a Mexican town", en Bustamante, J., Clarck W. Reynolds y Raúl A. Hinojosa Ojeda (eds), *U. S.-Mexico relations. Labor market interdependence*. EU: Stanford University Press.

Allier, E. (2008). "Los Lieux de mémoire: una propuesta historiográfica para el análisis de la memoria" en *Historia y grafía*, 31. Págs. 165-192.

Alonso, G. (2011). "La novela *Tijuana In*: La narcocultura como patrimonio maldito", en Olmos, M., y Mondragón, L. (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera* (pp. 17-50). México: El Colegio de la Frontera Norte-INAH.

Alonso, G. (2011). "La novela *Tijuana In*: La narcocultura como patrimonio maldito", en Olmos, M., y Mondragón, L. (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera* (pp. 17-50). México: El Colegio de la Frontera Norte-INAH.

Andrade, H. (2004). *Construcción de una identidad: Los trabajadores de Santa Bárbara, Guanajuato y su barrio en Fort Worth, Texas*. Tesis de posgrado. Universidad Iberoamericana, México.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización.* Argentina: Trilce-FCE.

Araya, V., Alfaro, M., & Andonegui, M. (mayo-agosto 2007). Constructivismo: orígenes y perspectivas. *Laurus, 13*(24), 76-92.

Arias, P. (2011). "La fiesta patronal en transformación, significados y tensiones en las regiones migratorias", en *Migración y Desarrollo*, vol. 9, núm. 16, pp. 153-186. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Arias, P., y Durand, J. (2009). "Migración y devociones transfronterizas" en Migración y Desarrollo, núm. 12, pp. 5-26. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Arizpe, L. (2006) *Culturas en movimiento. Interactividad cultural y procesos globales*. México: Cámara de Diputados, LIX Legislatura-UNAM/CRIM-Miguel Ángel Porrúa.

Arreola, D. (2004). Hispanic spaces, latino places. Community and cultural diversity in contemporary America. Texas: University of Texas Press.

Bada, X. (2017). "Los toritos de petate michoacanos: hibridación cultural y apropiación del espacio público transfronteras", pp. 215-243, en Heller, C., y E. Coral (coords), *El Impacto Sociocultural del Fenómeno Migratorio en Michoacán*. México: CREFAL.

Bartolomé, M. (2008) "Fronteras estatales y fronteras étnicas en América Latina. Notas sobre el espacio, la temporalidad y el pensamiento de la diferencia", en *Migración, fronteras e identidades étnicas transnacionales*, Laura Velasco (coord.), pp. 35-77. México: El Colef – Miguel Ángel Porrúa.

Berger, P. (1969). *El dosel sagrado. Elementos para una sociología de la religion*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Besserer, F. (1999) *Moisés Cruz. Historia de un transmigrante*. México: UAM-UAS.

Besserer, F. (2004) *Topografías transnacionales. Una geografía para el estudio de la vida transnacional*. México: Plaza y Valdés.

Besserer, F. (2005) *Educación superior y retos de la cooperación internacional. Migrantes y Derechos Humanos, interculturalidad y paz. Propuesta para Europa y América Latina.* España: Universidad de Deustro.

Blancarte, R. (2001). "Laicidad y secularización en México", en *Estudios Sociológicos*, vol. XIX, núm. 3, pp. 843-855. México: El Colegio de México.

Bonfil, G. (2004) "Implicaciones éticas del sistema de control cultural", en León Olivé (comp.), (2004) *Ética y diversidad cultural*. México: FCE.

Burciaga, J. (2009). *Pinos. Memoria sobre el arte popular*. México: Gobierno de Zacatecas-CONACULTA.

Burciaga, J. (2010). *Sombrerete. Memoria sobre el arte popular*. México: Gobierno de Zacatecas-CONACULTA.

Burke, P. (2011). "History as social memory", en Jeffrey Olick, K. Vered Vinitzky-Seroussi, Daniel Levy, *The Collective Memory Reader*. Estados Unidos: Oxford University Press. Págs. 188-192.

Byrne, D. (2009). A critique of unfeeling heritage. En L. Smith, *Intangible heritage.* (págs. 229-252). London: Routledge.

CDI. [CDI Mx]. (Marzo, 2016). La Judea, celebración de Semana Santa Cora. Serie Horizontes indígenas [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=eoEqO8fNDqE

CDI. [CDI Mx]. (Marzo, 2017). Cine indigenista. Semana Santa Cora [Archivo de video]. Recuperado de: https://www.youtube.com/watch?v=s7nt2tUoIQk

Choay, F. (2007) *Alegoría del patrimonio cultural*. Barcelona: Gustavo Gili.

Conapo (1997). Síntesis del estudio binacional México-Estados Unidos sobre migración. Boletín.

Coneval (2016). Definición de pobreza y pobreza extrema. Disponible en: http://www.coneval.org.mx/coordinacion/entidades/Zacatecas/Paginas/Pobreza-2016.aspx

Coneval. (2010). *Base de datos estadísticos para la pobreza municipal en el Estado de Zacatecas*. Recuperado el 10 de abril de 2017, de http://www.coneval.gob.mx/coordinacion/entidades/Zacatecas/Paginas?pob-municipal.aspx

Consejo Nacional de Población, Fundación BBVA Bancomer y BBVA Research (2015), Anuario de Migración y Remesas. México 2016. CONAPO-Fundación BBVA Bancomer-BBVA Research, 1ª edición, México.

Crotty, M. (1998). *The foundations of social research. Meaning and perspective in the research process.* Australia: SAGE Publications.

Cuéllar, C. (2003). *Stories from the barrio: a history of Mexican Fort Worth*. Texas: TCU Press.

Curtis, J. (2004). “Barrio Space and Place in Southeast Los Angeles, California”, en Arreola, D., *Hispanic Spaces, Latino Places. Community and Cultural Diversity in Contemporary America*, pp. 125-141. Texas: University of Texas Press.

Dávila, A. (2004). Barrio Dreams. Puerto Ricans, Latinos, and the Neoliberal City. Estados Unidos: University of California Press.

Davis, Hernández y Lampe (2006). “Hispanic Catholic leadership: key to the future”, en Hernández et. al., Emerging voices, urgent choices. Essays on latino/a religious leadership. Países Bajos: Brill.

De Certeau, M. (2000). “Relatos del espacio” en *La invención de lo cotidiano I. Artes de hacer.* México: ITESO / Universidad Iberoamericana. Págs. 127-142.

Delgado Wise, R., Márquez, H., Rodríguez, H. (2004). “Organizaciones transnacionales de migrantes y desarrollo regional en Zacatecas”, en *Migraciones internacionales*, vol. 2, núm. 4, julio-diciembre, pp. 159-181. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Durkheim, É. (2014). *Las formas elementales de la vida religiosa.* España: Alianza editorial.

Escalera, J. (1997). “La fiesta como patrimonio”, en *Revista PH*, año no. 4, número 21, pp. 53-58. Andalucía: Instituto Andaluz del Patrimonio Histórico.

Flores, M. (2007). *La Judea, Semana Santa Cora (Jesús María, municipio El Nayar, Nayarit)*. [Mensaje en un blog]. Recuperado de: http://www.azcatl-tezozomoc.com/foros1/showthread.php?tid=2271

Gámez, A. (abril de 2018). “La bajada” de la Virgen de los Remedios en el marco de una fiesta patronal barrial. Apropiación del espacio e identidad en San Cristóbal Tepontla, Puebla. En Hernández (presidencia), *Imágenes y objetos de la religión*, conferencia llevada a cabo en el XXI encuentro de la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (Rifrem), Oaxaca de Juárez, Oaxaca.

García, M., y Calderón, R. (2013). *Más allá del Río Bravo. Breve historia mexicana del Norte de Texas*. México: Dirección General del Acervo Histórico Diplomático.

Giddens, A. (2006) *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.

Giménez, G. (2009) Identidades sociales. México: Conaculta – Instituto Mexiquense de Cultura.

Giumbelli, E., y Toniol, R. (2017). “What is spiritualy for? New relations between religion, health and public spaces”, en Mapril, J., et. al., *Secularism in postsecular age? Religiosities and subjectivities in comparative perspective*. Switzerland: Palgrave.

Glick Schiller, N., Basch, L., y Blanc-Szanton, C. (1992) “Towards a transnational perspective on migration: race, class, ethnicity and nationalism reconsidered”, en *Annals of the New York Academy of Sciences*, (645) julio, pp. IX-XIV.

Glick-Schiller, N., Basch, L., y Blanc-Szanton, C. (1995). “From immigrant to transmigrant: Theorizing transnational migration”, en *Anthropological Quarterly*, vol. 68, no. 1 (enero), pp. 48-63.

González, R. (2016). *Raza rising: chicanos in North Texas*. Texas: University of North Texas Press.

Guevara, P. (2005). *San Andrés del Téul. El oeste bárbaro, la última frontera*. Zacatecas: PACMYC.

Gupta, A., y Ferguson, J. (2008). "Más allá de la 'cultura': espacio, identidad y las políticas de la diferencia", en *Antípoda*, no. 7, julio-diciembre, pp. 233-256. Colombia: Universidad de los Andes.

Halbwachs, M. (2004). *La memoria colectiva*. Zaragoza: Prensas Universitarias de Zaragoza.

Halbwachs, M. (2004b). *Los marcos sociales de la memoria*. Venezuela: Anthropos Editorial-Universidad de la Concepción-Universidad Central de Venezuela.

Hartog, F. (2007). *Regímenes de historicidad. Presentismo y experiencias del tiempo.* México: Universidad Iberoamericana.

Haverluck, T. (2004). "Hispanization of Hereford, Texas", pp. 5, en Arreola, D., *Hispanic spaces, latino places. Community and cultural diversity in contemporary America*. Texas: University of Texas Press.

Hernández, A. (2016). *La Santa Muerte: Espacios, cultos y devociones*. México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de San Luis.

Hernández, R. (2010). *Metodología de la investigación.* México: Mc Graw Hill.

Hervieu-Léger, D. (2005). *La religión, hilo de memoria*. España: Herder editorial.

Hirai, S. (2008). "La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales", en *E-Misférica*, 04. Disponible en: http://hemisphericinstitute.org/journal/5.1/esp/es51_pg_hirai.html

Hirai, S. (2011). "¿Lugar sagrado o espacio de libertad?: Retorno en los tiempos de ocio y significados de la fiesta patronal", en Hernández, A. (coord.), *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 269-290). México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-UANL.

Hirai, S. (2013). "Supermercado de la nostalgia: la migración mexicana a los Estados Unidos y la construcción de suburbios étnicos en el sur de California", en Barros, M., y Valenzuela, H. (eds.), *Retos y estrategias del empresario étnico. Estudios de caso de empresarios latinos en los Estados Unidos y empresarios inmigrantes en España*. México: CIESAS.

Inegi (2010). Movimientos migratorios. México: *Cuéntame… información por entidad*. Recuperado de: http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/zac/poblacion/m_migratorios.aspx?tema=me&e=32

Inegi (2015). Número de habitantes. México: *Inegi. Información de México*. Recuperado de: http://cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/zac/poblacion/

Inegi. (2010). *Diversidad religiosa en Zacatecas*. Recuperado el 17 de junio de 2016, de http://www.cuentame.inegi.org.mx/monografias/informacion/zac/poblacion/diversidad.aspx?tema=me&e=32

Jáuregui, J. (2004). *Coras*. México: CDI-PNUD.

Le Breton, D. (2013). “Por una antropología de las emociones”, en Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad, no. 10, año 4, diciembre 2012, marzo de 2013, pp. 67-77. Argentina.

Levitt, P. (2007). *God needs no passport: immigrants and the changing American religious landscape*. New York: The New Press.

Levitt, P., y Glick-Schiller, N. (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”, en *Migración y Desarrollo*, 3, pp. 191-229.

Lowenthal, D. (1996). *The heritage crusade and the spoils of history.* Cambridge: Cambridge University Press.

Mason, R. (2008). Assessing values in conservation planning. Methodological issues and choices. En G. H. Fairclough, *The Heritage Reader.* (págs. 99-124). Nueva York: Routledge.

Melé, P. (2010). Dimensiones conflictivas del patrimonio. En E. y. Nivón, *Gestionar el patrimonio en tiempos de globalización,* pp. 123-160. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Moctezuma, M. (2002). “Los migrantes mexicanos en Estados Unidos y la inversión productiva en México”, en *Migraciones Internacionales*, Vol. 1, núm. 3. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Moctezuma, M. (2003). “La voz de los actores. Ley migrante y Zacatecas”, en *Migración y Desarrollo*, núm. 1, octubre. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Moctezuma, M. (2005). “Morfología y desarrollo de las asociaciones de migrantes mexicanos en Estados Unidos. Un sujeto social y político extraterritorial”. Migración y Desarrollo, núm. 5, segundo semestre. Pp. 59-85. México. Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Moctezuma, M. (2008). “El Migrante colectivo transnacional: senda que avanza y reflexión que se estanca”, en *Sociología*, vol. 23, núm. 66, enero-abril, pp. 93-119. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Moctezuma, M. (2013). “Retorno de migrantes a México. Su reformulación conceptual”, en Papeles de Población, vol. 19, núm. 77, julio-septiembre, pp. 149-175. México: Universidad Autónoma del Estado de México.

Mondragón, L. (2011). “El museo comunitario <<Asalto a las Tierras>> como apropiación y representación patrimonial”, en Olmos, M., y Mondragón, L. (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera* (pp. 113-132). México: El Colegio de la Frontera Norte-INAH.

Mosterín, J. (1993) *Filosofía de la cultura*. España: Alianza Editorial.

Odgers, O. (2008). “Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos”, en *Migraciones Internacionales*, vol. 4, núm. 3, enero-junio, pp. 5-26. México: El Colegio de la Frontera Norte.

Olmos, M. (2011). “El patrimonio intangible y el arte musical yumano”, en Olmos, M., y Mondragón, L. (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera* (pp. 89-112). México: El Colegio de la Frontera Norte-INAH.

Oumiet, M. (2011). *Le Lys en fête, le lys en feu: La Saint-Jean-Baptiste au Québec de 1960 à 1990*. Tesis de posgrado. Université du Québec à Montréal, Canadá.

Peña, Hernández y Mauldin (2006). “Latino/a good ministry as community work”, en Hernández et. al., Emerging voices, urgent choices. Essays on latino/a religious leadership. Países Bajos: Brill.

Pérez, M. (2003). “El estudio de las relaciones interétnicas en la antropología mexicana” en Valenzuela, J., *Los estudios culturales en México* (pp.116-207). México: CONACULTA-FCE.

Rivera S., L. (2004). "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos" en *Migración y Desarrollo*, núm. 2, abril, pp. 62-81. México: Red Internacional de Migración y Desarrollo.

Roberts, J. (2018). Architecture in Fort Worth. Texas, Estados Unidos: *Fort Worth Architecture*. Recuperado de http://www.fortwortharchitecture.com/south/lagranplaza.htm

Rodríguez, M., y R. Shadow (2000). *El pueblo del Señor: las fiestas y peregrinaciones de Chalma*. México: UAEM.

Roy, O. (2013). *Holly ignorance: when religion and culture part ways*. New York: Oxford University Press.

Sedesol. (2013). Comunidades con número de habitantes y grados de marginación. Disponible en: http://www.microrregiones.gob.mx/catloc/LocdeMun.aspx?ent=32&mun=021

Sewell, W. (1992) “A theory of structure: duality, agency and transformation”, en *American Journal of Sociology*, vol. 98, núm. 1, pp. 1-29.

Sims, M. (2005) *Living folklore: an introduction to the study of people and their traditions*. Estados Unidos: Utah State University Press.

Smith, J. (2004). “The plaza in Las Vegas, New Mexico: a community gathering place”, pp. 2, en Arreola, D., *Hispanic spaces, latino places. Community and cultural diversity in contemporary America*. Texas: University of Texas Press.

Smith, L. (2006). *Uses of heritage.* New York.: Routledge.

Suárez, H. (2008). “Peregrinación barrial de la Virgen de San Juan de los Lagos en Guanajuato”, en Archives de sciences sociales des religions [en ligne], 42, avril-juin, 2008. Francia: Éditions de L’École des Hautes Études en sciences sociales.

Taylor, L. (2011). “Los vascos en la exploración y colonización de Baja California durante la época virreinal”, en Olmos, M., y Mondragón, L. (coords.), *Memoria vulnerable: El patrimonio cultural en contextos de frontera* (pp. 133-158). México: El Colegio de la Frontera Norte-INAH.

Tomlinson, J. (1999). *Globalization and culture*. USA: The University of Chicago Press.

Turner, V. (1999). “Símbolos en el ritual ndembu”, en La selva de los símbolos. Aspectos del ritual ndembu, pp. 21-35. Madrid: Siglo XXI.

Unesco. (2003). *Convención para la Salvaguarda del Patrimonio Cultural Inmaterial*. París, 17 de octubre. Disponible en: http://unesdoc.unesco.org/images/0013/001325/132540s.pdf

US Census Bureau (2018). *Population Estimates*. Consultado en línea el 23 de septiembre de 2018. Disponible en: https://www.census.gov/quickfacts/fact/table/tx/PST045218

Valenzuela, J. (2003). “Persistencia y cambio de las culturas populares”, en Valenzuela, J., *Los estudios culturales en México* (pp. 208-260). México: CONACULTA-FCE.

Valenzuela, J. (2011). “Religiosidad, mística y cultura popular”, en Hernández, A. (coord.), *Nuevos caminos de la fe: Prácticas y creencias al margen institucional* (pp. 193-218). México: El Colegio de la Frontera Norte-El Colegio de Michoacán-UANL.

Velasco, L. (2007) “Migraciones indígenas a las ciudades de México y Tijuana”, en *Papeles de población*, 13(52), pp. 183-209.

Verduzco, G. (2000). “La migración mexicana a Estados Unidos. Estructuración de una selectividad histórica”, en Rodolfo Tuirán (coord.), *Migración México-Estados Unidos: Continuidad y cambios*. México: Consejo Nacional de Población.

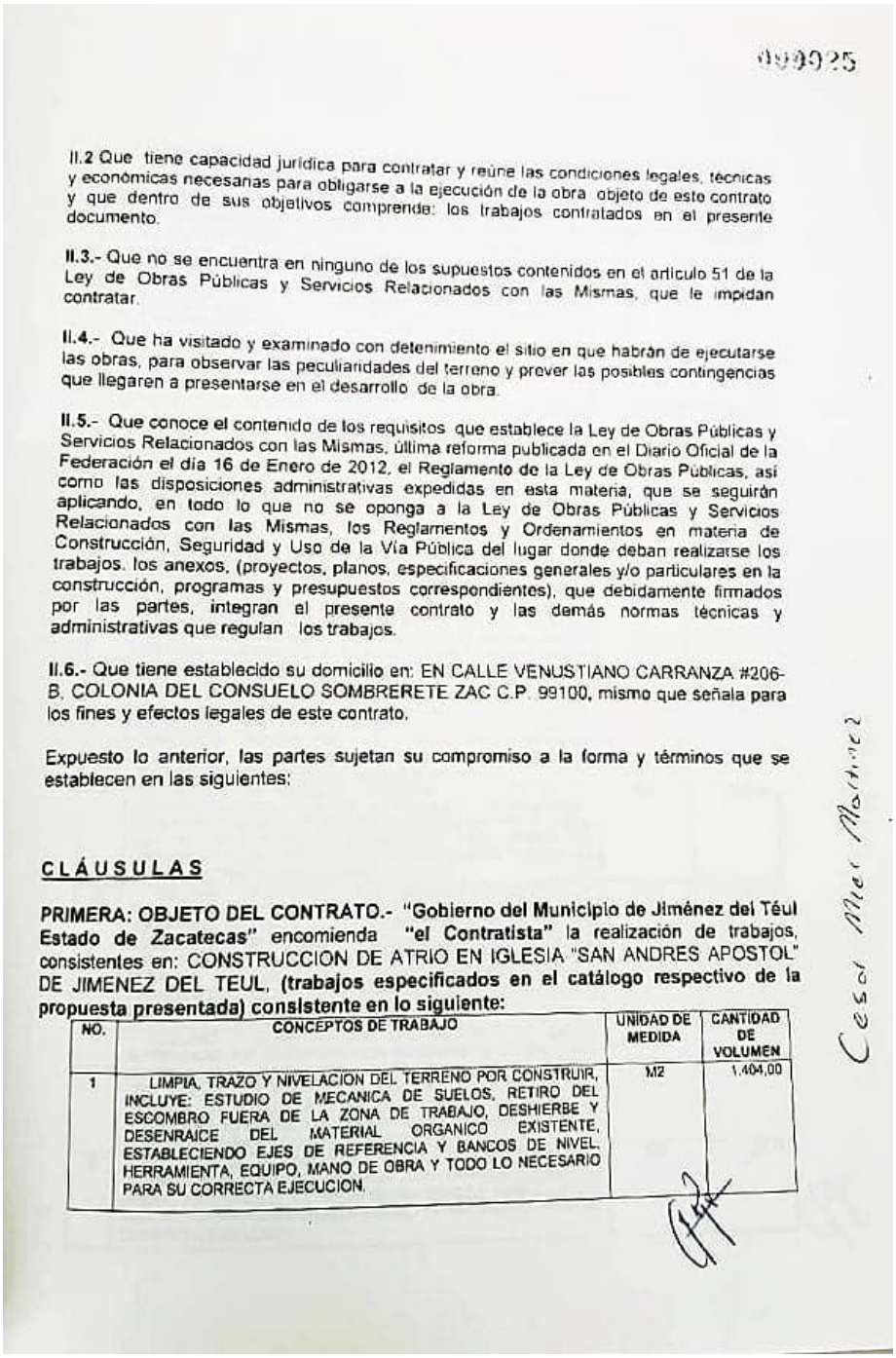
Vilanova, N. (2009). “Desterritorialización”, en Szurmuk, M., y McKee, R. (coords.), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos* (pp. 80-84). México: Siglo XXI editores-Instituto Mora.

Wilson, C. (2008). The politics of latino faith. Religion, identity, and urban community. Estados Unidos: New York University Press.

Zúñiga, V. (1992). “Tradiciones migratorias internacionales y socialización familiar: expectativas migratorias de los alumnos de secundaria de cuatro municipios del norte de Nuevo León”, en *Frontera Norte*, vol. 4, núm. 7, enero-junio. México: El Colegio de la Frontera Norte.

ANEXOS

1. Parte del documento donde se constata el contrato para construcción en el templo de San Andrés Apóstol entre el ayuntamiento de Jiménez del Téul y una empresa privada.



999925

II.2 Que tiene capacidad jurídica para contratar y reúne las condiciones legales, técnicas y económicas necesarias para obligarse a la ejecución de la obra objeto de este contrato y que dentro de sus objetivos comprende: los trabajos contratados en el presente documento.

II.3.- Que no se encuentra en ninguno de los supuestos contenidos en el artículo 51 de la Ley de Obras Públicas y Servicios Relacionados con las Mismas, que le impidan contratar.

II.4.- Que ha visitado y examinado con detenimiento el sitio en que habrán de ejecutarse las obras, para observar las peculiaridades del terreno y prever las posibles contingencias que llegaren a presentarse en el desarrollo de la obra.

II.5.- Que conoce el contenido de los requisitos que establece la Ley de Obras Públicas y Servicios Relacionados con las Mismas, última reforma publicada en el Diario Oficial de la Federación el día 16 de Enero de 2012, el Reglamento de la Ley de Obras Públicas, así como las disposiciones administrativas expedidas en esta materia, que se seguirán aplicando, en todo lo que no se oponga a la Ley de Obras Públicas y Servicios Relacionados con las Mismas, los Reglamentos y Ordenamientos en materia de Construcción, Seguridad y Uso de la Vía Pública del lugar donde deban realizarse los trabajos. los anexos, (proyectos, planos, especificaciones generales y/o particulares en la construcción, programas y presupuestos correspondientes), que debidamente firmados por las partes, integran el presente contrato y las demás normas técnicas y administrativas que regulan los trabajos.

II.6.- Que tiene establecido su domicilio en: EN CALLE VENUSTIANO CARRANZA #206-B, COLONIA DEL CONSUELO SOMBRERETE ZAC C.P. 99100, mismo que señala para los fines y efectos legales de este contrato.

Expuesto lo anterior, las partes sujetan su compromiso a la forma y términos que se establecen en las siguientes:

CLÁUSULAS

PRIMERA: OBJETO DEL CONTRATO.- "Gobierno del Municipio de Jiménez del Téul Estado de Zacatecas" encomienda **"el Contratista"** la realización de trabajos, consistentes en: CONSTRUCCION DE ATRIO EN IGLESIA "SAN ANDRES APOSTOL" DE JIMENEZ DEL TEUL, **(trabajos especificados en el catálogo respectivo de la propuesta presentada) consistente en lo siguiente:**

NO.	CONCEPTOS DE TRABAJO	UNIDAD DE MEDIDA	CANTIDAD DE VOLUMEN
1	LIMPIA, TRAZO Y NIVELACION DEL TERRENO POR CONSTRUIR, INCLUYE: ESTUDIO DE MECANICA DE SUELOS, RETIRO DEL ESCOMBRO FUERA DE LA ZONA DE TRABAJO, DESHIERBE Y DESENRAICE DEL MATERIAL ORGANICO EXISTENTE, ESTABLECIENDO EJES DE REFERENCIA Y BANCOS DE NIVEL, HERRAMIENTA, EQUIPO, MANO DE OBRA Y TODO LO NECESARIO PARA SU CORRECTA EJECUCION.	M2	1,404.00

César Mtnez

2. Detalles de la celebración por el triunfo en las elecciones. En la primera imagen aparecen en primer plano el sacerdote y la presidente municipal recién electa.

3. Procesión de la Virgen de Guadalue en el Inmaculado Corazón de María en Fort Worth.

Banda
La Poderosa
De Jalisco

4. Detalles de la celebración de El 30.

EL TIANGUIS

TORTAS
GORDITAS
PONCHE
RUSAS
MICHELADA
CHURROS
2x5