

Investigación antropológica

Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder

Dos esbozos teóricos para su análisis*

LUIS JESÚS MARTÍNEZ**

Abstract

TRANSNATIONAL MIGRATION, RELIGIOUS FESTIVITIES AND FIELD OF POWER: TWO THEORETICAL SKETCHES FOR ANALYSIS. *The aim of this work is to analyze the religious festivities where immigrants (national and international), natives, religious cargo systems, among others, participate as a field of power in which there is political, social, and economical conflict among the diverse social agents. Immigrants and other social actors have fights or struggles every holy day to transform their structure, to dominate the field, to get profits (symbolic, political and social capital) and to negotiate their local membership within their original community. In order to explain it, this work utilizes the transnational migration theory, the current political anthropological approach as well as the theory of practice of Pierre Bourdieu. Furthermore, it proposes a second interpretation in regards to religious holidays by employing symbolic processualism and anthropology of religion.*

Key words: migration and transnational community, religious festivities, field of power, symbolic transfiguration, social drama

Resumen

El presente ensayo analiza las fiestas religiosas en las que participan los migrantes (nacionales e internacionales), los nativos, las mayordomías, los sistemas de cargo, entre otros, como un campo de poder, dentro del cual existen conflictos políticos, culturales, sociales, económicos y entre los diversos agentes sociales que se enfrentan con distintos medios y con fines diferenciados, ya sea para conservar o transformar su estructura, dominar el campo, obtener "ganancias" (capital simbólico, político y social), negociar su pertenencia local a la comunidad de origen, etcétera. Para dar cuenta de ello, se retoma el marco teórico de la migración transnacional, la perspectiva contemporánea de la antropología política y algunos elementos de la teoría de la acción de Pierre Bourdieu. Por otra parte, se plantea una segunda lectura interpretativa sobre las fiestas religiosas a partir del procesualismo simbólico y de la antropología de la religión.

Palabras clave: migración y comunidad transnacional, fiestas religiosas, campo de poder, transfiguración simbólica, dramas sociales

Introducción

En abril de 1997 realicé por primera vez una visita de campo a la cabecera municipal de Petlalcingo, Puebla, y coincidió casualmente con la festividad del Señor del Calvario, la celebración religiosa más importante

* Artículo recibido el 20/04/06 y aceptado el 17/09/06. Agradezco a los doctores Luis Reygadas, Carlos Garma, Enzo Segre y Rodrigo Díaz, profesores-investigadores del posgrado en Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa, por sus valiosos comentarios, críticas y provocaciones en cuanto a la elaboración del presente ensayo. Y a la licenciada Clara Balderrama, por sus oportunas sugerencias a mi primer borrador.

** Estudiante de la maestría en Ciencias Antropológicas, Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. ausente00@yahoo.com

de la localidad.¹ En el recorrido, observé que participaban de manera conjunta distintos comités de migrantes –provenientes de la ciudad de Puebla, del Distrito Federal, Veracruz, Tehuacán, California, Nueva York y Washington–, la mayordomía y las hermandades de la comunidad.

En años sucesivos recabé información más precisa sobre la estructura de la fiesta, lo cual permitió distinguir algunas discusiones y conflictos que surgen entre los migrantes, los *nativos*² y los miembros de hermandades o asociaciones religiosas acerca de quiénes son considerados: a) miembros del terruño; b) participantes en el interior de los rituales, ceremonias y espacios sagrados de la fiesta; y c) posibles candidatos a ocupar cargos dentro de la mayordomía del Calvario. Dos casos representaron los momentos clave en los cuales se localizó una contienda por la pertenencia y significación de la comunidad: la designación del mayordomo del Señor del Calvario y dos espacios rituales de la festividad.

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

Los argumentos en contra advertían que “los migrantes no debían ser mayordomos porque ya no vivían en Petlalcingo”, “los comités y colonias de paisanos ya no pertenecían a la comunidad porque habían migrado” y “la mayordomía debía estar en manos de quienes todavía conservaban las tradiciones de la comunidad”. En cambio, algunos planteamientos se dirigían hacia elementos conformadores de la comunidad y la membresía fuera de los confinamientos espaciales y del territorio; por ejemplo, varios migrantes y nativos opinaban que el lugar de residencia no era significativo para legitimar, cuestionar o no hacer válida su pertenencia a Petlalcingo, pues, desde su punto de vista, “la membresía a su localidad se establecía a través de su fe, devoción y actividades en torno a la imagen del Señor

del Calvario”, y en donde “lo importante para llegar a ser mayordomo o participar en la fiesta estaba relacionado más con cuestiones que tenían que ver con el comportamiento de las personas [respetables y de bien], el modo honesto de vivir y los deseos de servirle a Dios”. Por último, otros señalaban al lugar de nacimiento como el tema central en la discusión sobre la pertenencia a la comunidad.

El segundo caso de contienda atañe a dos espacios rituales de la fiesta: el descenso de la deidad de su altar y la procesión de la imagen por las calles del pueblo. En 1998, durante el descenso se originó un dilema sobre la designación de las personas que estarían a cargo del ritual, pues algunos nativos de edad avanzada –que habían contribuido tradicionalmente en tales actividades– objetaron que “los que ya no vivían en Petlalcingo no tenían derecho a participar, y que sólo aquellos que radicaban en la comunidad podían hacerlo”. A su vez señalaban que “la bajada del Señor del Calvario sólo estaba reservada para aquellas personas que todavía guardaban las tradiciones, las formas antiguas basadas en la costumbre”. Pero otros opinaban que eso ya no tenía importancia, pues al fin y al cabo todos eran de Petlalcingo, por lo tanto poseían las mismas oportunidades.

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

¹ La fiesta comienza dos semanas después de la Semana Santa y dura nueve días. Las celebraciones religiosas de Santiago Apóstol –santo patrono de Petlalcingo (25 de julio)–, Todos los Santos, Semana Santa, La Labranza de la Cera, las fiestas decembrinas y otras realizadas en cada barrio de la localidad, conforman el ciclo festivo anual de la cabecera municipal.

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

comités, hermandades, nativos y miembros de la mayordomía contienden año con año no sólo por participar en este ritual, sino también por controlar el ingreso a la romería, a los relevos de los contingentes y restringir el contacto con la deidad. En la festividad de 1999, se observaron algunas rivalidades entre los comités migrantes del Distrito Federal y Puebla, pues ambas asociaciones buscaban monopolizar el avance del recorrido, pugnando contra los nativos y petlalcinguenses radicados en Estados Unidos por la apropiación de las principales posiciones en la peregrinación. Asimismo, los nativos rivalizaban con los miembros de las agrupaciones de California y Nueva York por su incorporación a los relevos y su aproximación con la divinidad, arguyendo que ellos no debían acercarse por haber migrado fuera del país. En la confrontación de todos los agentes sociales descritos en este *campo*, el mayordomo representa la figura central en la cual recae toda la responsabilidad de la festividad, y es el principal mediador de los conflictos suscitados.

El esbozo etnográfico presentado ha promovido una reflexión sobre dos cuestiones. La primera se relaciona con un conjunto de interrogantes resultado de las observaciones en campo: ¿Qué disputan los migrantes, nativos, no migrantes, hermandades, comités, mayordomías y demás agrupaciones en el interior y en el desarrollo de los eventos sagrados y profanos? ¿Por qué algunas personas de la comunidad se rehúsan a que los migrantes ocupen cargos y espacios importantes en la organización de las fiestas religiosas en Petlalcingo? ¿En qué medida el gasto económico realizado por los migrantes en los diversos rubros de las fiestas representa un elemento de reconocimiento social y de negociación de la pertenencia local? La segunda, plantea la posibilidad de discutir algunas de las observaciones de campo a través de la teoría de la acción y el concepto de *campo de poder* de Pierre Bourdieu; esto es, la propuesta y experimentación de percibir a la organización y la celebración de la fiesta del Señor del Calvario en Petlalcingo como una red o una configuración de relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, es decir, un campo de poder (Bourdieu, 1991 y 2002; Bourdieu y Wacquant, 1992). En éste, los *agentes sociales* –comités migrantes, mayordomía, nativos, etcétera– han establecido un campo de luchas y posiciones de fuerza específicos (capitales) que se ponen en juego para obtener ganancias o mejorar sus posiciones en el interior de la fiesta y de la comunidad. Comparar la fiesta con un campo de poder puede ayudarnos a responder lo siguiente: ¿Puede el capital económico invertido por los migrantes en la fiesta del Señor del Calvario convertirse de alguna forma en capital simbólico, el cual permita o facilite su reincorporación en el interior de la comunidad de Petlalcingo?

Esta cuestión lleva a la siguiente hipótesis: el capital económico migrante invertido en los diferentes rubros de la fiesta puede dar lugar a una transfiguración simbólica, expresada en reconocimiento social y capital simbólico, el cual puede facilitar la reinserción y negociación de la pertenencia por parte de los transnacionalizados en el interior de su comunidad de origen. Para desarrollar este argumento, la exposición se sitúa en el marco de la discusión contemporánea sobre cómo realizar y adecuar una antropología política que dé cuenta de los fenómenos sociales que presenciamos desde finales del siglo xx. Para ello, se retoman los planteamientos de Gledhill (2000) acerca de la importancia de relacionar a dicha subdisciplina antropológica con la historia y la interacción de lo local con lo mundial, en donde las historias sociales y culturales hallan hoy en día su expresión en la acción por caminos que conforman parte de una experiencia común de la “Modernidad”.

Migración transnacional, fiestas religiosas y campo de poder

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

Primer escenario

La comunidad de origen de los migrantes en estudio está constituida por la cabecera municipal y parroquial

del municipio de Petlalcingo, Puebla, ubicada en la región ecológica y cultural conocida como la Mixteca –que abarca porciones de los estados de Puebla, Oaxaca y Guerrero–. La cabecera se localiza aproximadamente en el kilómetro 327 de la carretera Panamericana México-Oaxaca, a 21 km de Acatlán, Puebla, y a 42 km de Huajuapán de León, Oaxaca. Cuenta con 2 563 habitantes (INEGI, 2005) y está compuesta por los barrios de La Desviación, San José, El Carmen, La Purísima, San Rafael, Santa Cruz, San Isidro, San Isidrito, Santo Niño y Guadalupe. En La Desviación, parte de San José y San Isidro habitan principalmente los ejidatarios; en San Rafael y parte de El Carmen (centro de la comunidad) viven propietarios privados y algunas personas sin tierra que no se dedican a las actividades agrícolas. En el resto de los barrios, se hallan en su mayoría comuneros. El origen de la localidad se remonta a tiempos prehispánicos –cultura mixteca–, pero, en la actualidad, ya no se habla mixteco, aunque se conservan algunos elementos de esta cultura.

Con respecto a la estructura socioeconómica de la comunidad, el ingreso familiar se obtiene a partir de una mezcla de múltiples prácticas, entre ellas la agricultura, el trabajo asalariado, la elaboración de artesanías (tejido de artículos de palma), la venta de animales de traspatio, el comercio ambulante, la ganadería, la recolección y las remesas de los migrantes (Nava, 1999).

Por otra parte, en el municipio de Petlalcingo no existen registros formales sobre la magnitud de la migración, pero según el Conapo (2002) se puede clasificar dentro de la categoría de Muy alta intensidad migratoria. Históricamente, nos comenta Nava (1999), se distinguen de manera general varias etapas del fenómeno en la región. En la fase inicial (entre 1920 y 1935), las migraciones se dirigieron a zonas cañeras de Veracruz y Puebla, así como a Tehuacán; por lo general eran temporales y se veían restringidas por las dificultades en el transporte, ya que sólo existían brechas y transporte en burros.

En la segunda etapa (1935-1940), la construcción de la carretera Panamericana México-Oaxaca permitió un incremento del flujo migratorio y una diversificación de los destinos. La migración continuó a zonas cañeras

en época de zafra (Veracruz, Puebla, Morelos); además, iniciaron las migraciones a zonas urbanas (Distrito Federal, Puebla y Cuautla, Morelos), facilitadas por la introducción de líneas de transporte con salidas regulares hacia las ciudades, predominando la migración rural-urbana; se formaron las primeras colonias de mixtecos radicados en México, Puebla y otras ciudades. Estas colonias se organizaron sobre todo para las fiestas religiosas y redes migratorias, por lo que no perdieron contacto con su comunidad de origen, a la que retornan periódicamente o envían remesas.

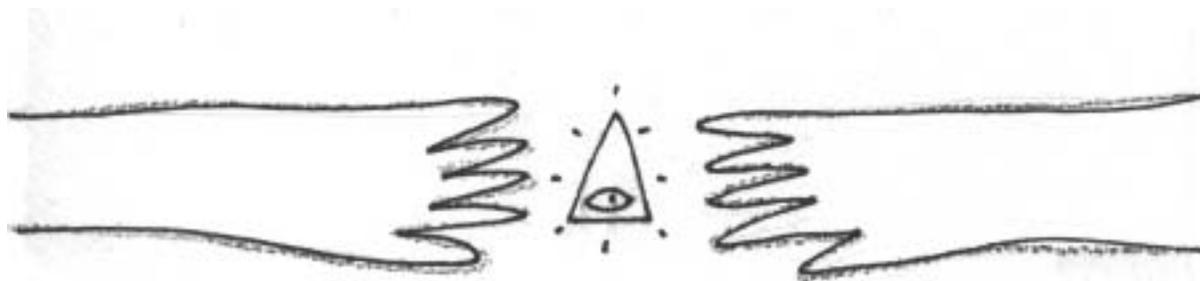
En el tercer periodo (1940-1970) continuaron las migraciones a zonas urbanas, cañeras y hortícolas. Con el Segundo Programa Bracero (1942-1964) comenzó la migración a Estados Unidos, propiciada por la llegada de contratistas a la Mixteca poblana, que ofrecían facilidades para trabajar de manera temporal en las áreas agrícolas de Estados Unidos, principalmente Texas y California. El fin del Programa Bracero en 1964 no terminó con la migración internacional; ésta continuó de forma ilegal.

Por último, la cuarta fase (1970-1998) se caracterizó por la consolidación de las redes migratorias hacia las grandes ciudades del país y Estados Unidos. La migración internacional ya no tuvo como destino sólo las zonas agrícolas de Estados Unidos, sino también ciudades como Los Ángeles, Nueva York y Washington, en donde se establecieron las colonias de migrantes mixtecos empleados primordialmente en los sectores de servicios e industria maquiladora. Dichos migrantes son casi siempre temporales –aunque pueden permanecer varios años– y mantienen complejas redes de relación con su comunidad de origen (envío de remesas, ayuda a nuevos migrantes, etcétera), las cuales se constituyen en parte esencial de la dinámica económica y social de la región.

La periodización histórica de Nava (1999) sobre el fenómeno migratorio en Petlalcingo nos invita a analizar cómo los migrantes lograron establecer y consolidar, más allá del terruño, un conjunto de *redes de relaciones* (obligaciones recíprocas) entre los individuos que se quedan y los que migran,³ hecho que favoreció: 1) el incremento del flujo migratorio en el interior de la comunidad de origen,⁴ 2) el surgimiento de un proceso

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

⁴ Massey *et al.* (1991: 15) proponen que: la migración se origina históricamente en los cambios de la estructura socioeconómica de las sociedades de origen y destino; una vez implementadas, las redes de relaciones sociales sirven para apoyar e incrementar el flujo migratorio; al aumentar la accesibilidad a la migración internacional, las familias la hacen parte de sus estrategias de sobrevivencia y la utilizan sobre todo cuando están en una etapa del ciclo familiar en que es mayor el número



de transnacionalización de algunas de las instituciones más importantes de la localidad, 3) la construcción de campos sociales entre los migrantes y oriundos, y 4) la configuración de comunidades transnacionales.

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

Para los fines de este ensayo, se utiliza el término comunidad transnacional para referirse a “los campos sociales densos que se construyen y mantienen por los transmigrantes, a través del tiempo y el espacio, en los circuitos migratorios transnacionales” (Goldring, 1997: 70).

La distinción entre circuito migratorio transnacional y la comunidad de origen que se desarrollaría dentro de él recalca el aspecto contingente de la comunidad transnacional, y que se quiere que provoque preguntas sobre el porqué las comunidades se forman en algunos casos y no en otros, y acerca de la longevidad de las comunidades transnacionales particulares. El calificativo denso centra la atención

en la calidad no constante del movimiento de personas, dinero, bienes e información en un circuito migratorio, y la densidad de las relaciones sociales que unen a las personas entre los puntos. La comunidad transnacional se debe reservar para los circuitos donde la densidad de movimiento y los lazos sociales entre los sitios son relativamente altos, de manera que una construcción de comunidad por los investigadores produzca una relación al sentido de pertenencia de los trabajadores migratorios para tal comunidad (Goldring, 1997: 70-71).

Segundo y tercer escenarios

La discusión contemporánea acerca de la conformación de las comunidades o de espacios sociales transnacionales se encuentra hoy en día inserta en el contexto de lo que algunos denominan *el enfoque o acercamiento transnacional*. Desde los años noventa, dentro de las investigaciones sobre el fenómeno migratorio transfronterizo, encontramos que se ha gestado un creciente número de estudios de migración internacional, cuyos antecedentes se remontan a los años setenta: el llamado *transnational approach*.⁵ Glick Schiller, Basch y Szanton-Blanc (1992: 10) definen al transnacionalismo como “*the process by which immigrants build social fields that link together their country of origin and their country of settlement*”. En otras palabras, la migración internacional se concibe como un fenómeno social que provoca el surgimiento de realidades sociales cualitativamente nuevas, más allá de los acostumbrados arraigos espaciales de la región de llegada y destino (Pries, 1997). Dentro de esta perspectiva, los científicos sociales pronto comenzaron a desarrollar diversas observaciones en torno a las características del “reciente” fenómeno migratorio. Entre ellas, la más significativa

de dependientes; las motivaciones individuales, las estrategias familiares y las estructuras de la comunidad son afectadas por la migración de tal manera que hacen plausible la emigración posterior; aun entre los migrantes temporales hay un proceso inevitable de establecimiento, y entre los migrantes establecidos existe un proceso de migración de retorno.

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

fue realizar un llamado para explorar y nombrar al nuevo espacio social transnacional en el que los inmigrantes estaban encaminando sus vidas.⁶

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

Coincido con Espinoza (1997) al señalar que el retorno masivo de los migrantes transnacionales durante las fiestas patronales o religiosas es un evento social que se ha convertido en una gran tradición en México y en muchos otros países latinos que registran una intensa migración transnacional. De hecho,

las fiestas religiosas han operado como uno de los principales mecanismos de vinculación y estrechamiento de las relaciones entre la población que se queda en el pueblo y los que han salido en busca de una mejor vida a otros lugares. Y en donde el retorno periódico a las fiestas, además de ser el momento perfecto para presumir lo ganado en el Norte, buscar o pedir la mano de una novia, consumir un matrimonio, comprar propiedades o hacer tratadas en dólares, también permite a los migrantes reforzar sus relaciones sociales, reafirmar su identidad, hacer pública su fidelidad a la comunidad de origen y, sobre todo, negociar su inclusión anual al lugar en donde nació (Espinoza, 1997: 7).

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

En este sentido, Martínez y López (1999) perciben a las fiestas en donde participan los migrantes como espacios colectivos en los que se renuevan los lazos comunitarios, se integran nuevas realidades y se actualiza la información entre migrantes y vecinos. Las fiestas patronales, fin de año, Navidad y Semana Santa son el principal medio por el cual regresa periódicamente a sus pueblos la mayoría de los “hijos ausentes”, quienes se movilizan por medio de sus comités para organizar los eventos sacros y profanos de las fiestas, invirtiendo decenas de miles de pesos en ello. No obstante sus significativos aportes, el contenido de su trabajo no refleja los diversos problemas y arenas de confrontación que se han establecido entre los heterogéneos actores sociales participantes en los espacios festivos.

El análisis del conflicto representa un elemento analítico de suma importancia en las reflexiones sobre las fiestas religiosas, pues en varias localidades se han generado complejas brechas políticas, económicas, sociales y culturales con motivo del retorno de los migrantes. En ocasiones, éstos desplazan a los caciques, ricos, comerciantes, ganaderos, etcétera, de sus posiciones “privilegiadas” dentro de las comunidades de origen y de las estructuras “tradicionales” del sistema de cargos o las mayordomías.⁷

Por lo que hoy, además de organizadores de las fiestas patronales, son un nuevo actor social que disputa el poder local a los grupos más tradicionales. No es difícil entonces pensar que la reincorporación de los migrantes transnacionales a sus comunidades de origen es un proceso que no está exento de tensiones sociales y fuertes conflictos culturales, sobre todo si hay sectores en la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con la capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos o culturales (Espinoza, 1997: 8-9).

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

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

Para el caso de Petlalcingo, el retorno y la participación de los migrantes ha modificado algunas estructuras hegemónicas del poder político, económico, social y religioso de la localidad. En el ámbito político, los migrantes nacionales han incursionado en contextos electorales para ocupar los principales cargos públicos en la comunidad. Por ejemplo Miguel García, migrante del Distrito Federal, quien después de terminar su periodo como mayordomo del Señor del Calvario contendió y ganó la elección de 1995 por la Presidencia Municipal: esto representó un parteaguas en el interior de los grupos políticos del “centro” de Petlalcingo –sector que ha monopolizado el acceso a los espacios formales del poder y de la mayordomía del Señor del Calvario por muchos años-. Con relación al contexto religioso, antes de 1992, las designaciones de la mayordomía se llevaban a cabo mediante acuerdos previos que consumaban “los del centro” –autodenominados como de “razón”– con el sacerdote de la comunidad, simulando en una asamblea pública la designación del cargo; cada petlalcinguense reunido expresaba al clérigo su voto en secreto y al oído. Al finalizar, él mismo anunciaba la contabilización de los sufragios y al “ganador”. Sectores diversos de Petlalcingo, entre ellos migrantes y miembros de los barrios de la localidad –reconocidos por los del centro como *indios*–, protestaron en innumerables ocasiones por el mecanismo empleado para nombrar al mayordomo, logrando así establecer un proceso de votación abierto, en el cual se presenta a los candidatos y se pregunta a los asistentes acerca de su voto; el ganador es aquel que consigue más manos levantadas, registradas públicamente. Debido a esto, el poder del sacerdote y del grupo del centro se ha reducido de manera considerable, por lo que ellos siempre manifiestan sus inconformidades y recomendaciones, cuestionando de distintas formas a aquellos que no favorecen a sus intereses y que no pertenecen a su grupo.

Ante los casos presentados, resulta pertinente proponer que las fiestas religiosas en las cuales participan los transmigrantes (nacionales y transnacionales),⁸ los nativos, las hermandades, las mayordomías, los sistemas de cargos y las cofradías, son consideradas además: *a)* espacios de vinculación, actualización de la información y estrechamiento o renovación de las relaciones sociales entre los que se quedan y los que migran, *b)* contextos para presumir por lo ganado, *c)* ocasiones para reafirmar la identidad o la fidelidad, *d)* ámbitos de realización de negocios o consumación de matrimonios, etcétera, asimismo, es posible conceptualizarlas como campos de fuerzas, luchas y discusión,⁹ o, mejor dicho, como campos de poder, dentro de los cuales existen relaciones desiguales y objetivas entre posiciones, así como profundos conflictos políticos, culturales, sociales, económicos, y disputas entre los diversos *agentes* que se enfrentan con diversos medios (capitales) y con fines diferenciados –según su posición–, ya sea para conservar o transformar su estructura, dominar el campo, obtener “ganancias” –capital simbólico, político, social–, negociar su pertenencia local a la comunidad de origen, entre otras cuestiones.

La fiesta del Señor del Calvario en Petlalcingo,¹⁰ representa un campo de poder –que no hay que confundir con un campo político–,¹¹ el cual se entiende como

...el espacio de las relaciones de fuerza entre los diferentes tipos de capital o, con mayor precisión, entre los agentes que están suficientemente provistos de uno de los diferentes tipos de capital para estar en disposición de dominar el campo correspondiente y cuyas luchas se intensifican todas las veces que se pone en tela de juicio el valor relativo de los diferentes tipos de capital; es decir, en particular, cuando están amenazados los equilibrios establecidos en el seno del campo de las instancias específicamente encargadas de la reproducción del campo de poder (Bourdieu, 2002: 51).

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

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

¹⁰ Se entiende como la celebración de la fiesta: romerías, procesiones, rituales, ferias y verbenas, estética y diversión, comidas y gastronomía.

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

En este campo, existen muchos *agentes sociales* (campo ampliado) que participan en las luchas por conservarlo, transformarlo y dominarlo; ejemplo de ello son los comités de migrantes petlalcinguenses de Puebla, Distrito Federal, Tehuacán, California-Nueva York, las cofradías y mayordomías de la localidad, las hermandades religiosas de Petlalcingo –Ídolo, Mezquital, Santa Gertrudis Salitrillo, Barrios de Petlalcingo y El Limón– y las que provienen de otras partes del país, pero que no están conformadas por paisanos de la comunidad –Morelos, Ecatepec (Estado de México), Guadalupe Santana, Santiago Cacalotepec, San Felipe Otlaltepec y Texcalapa de la Candelaria (Puebla), Veracruz, Ciudad Nezahualcóyotl, Los Reyes La Paz y Chalco (México), Ayuquila y San Jerónimo Silacayoapilla (Oaxaca), Tehuacán (Santa María Coapan), entre otras–. En el presente artículo, se tomó como unidad de análisis a los comités de migrantes petlalcinguenses de Puebla, Distrito Federal, California-Nueva York y los nativos de la cabecera municipal (campo restringido).

Los migrantes de la comunidad transnacional de Petlalcingo se organizan mediante sus diferentes asociaciones con la mayordomía de la localidad para participar en la celebración de la fiesta del Señor del Calvario; cada comité simboliza a las diferentes comunidades de destino en las cuales se ha reterritorializado el lugar. En general, todas las agrupaciones tienen a su cargo uno o más días de la festividad, lo cual dependerá del número de miembros y de su capacidad económica para financiarlos. Habitualmente, los comités desarrollan actividades de dos tipos: *a)* eventos seculares: torneos deportivos –basquetbol, futbol, atletismo y ciclismo–, bailes, quema de juegos pirotécnicos, jaripeos, donaciones de artículos diversos a la comunidad y comidas, y *b)* eventos religiosos, tales como misas, procesiones, peregrinaciones, rituales, adornos para el templo, flores y ropa para el santo patrono. Los eventos, actividades y tácticas desplegadas por los participantes en las festividades pueden interpretarse en el interior del campo como una lucha constante de fuerzas (capitales) entre las asociaciones de migrantes, la mayordomía y los nativos de Petlalcingo por dominar o modificar su estructura. Cada comité y los individuos (*agentes sociales*), colocan en el “juego” elementos (símbolos) y estrategias que posibiliten la transformación de sus posiciones y, por consiguiente, del propio campo establecido. El primer caso analizado es el de

las colonias de migrantes del Distrito Federal, Puebla y California-Nueva York; el segundo, el de los nativos.

Durante todo un año previo a la fiesta, los comités recolectan entre sus miembros y paisanos de sus respectivas comunidades de destino los fondos monetarios que emplearán durante la festividad del Señor del Calvario. Cada asociación tiene sus propios mecanismos de obtención de ingresos, para lo cual se nombran comisionados o delegados que desempeñarán funciones de representación y colecta. Del mismo modo, cada agrupación orientará los recursos recaudados en diversos rubros de la festividad; esto constituye parte de sus estrategias de participación (capital económico) e inserción en la comunidad.

El comité de los paisanos del Distrito Federal es la agrupación de migrantes más antigua de la comunidad de Petlalcingo, constituida desde 1943 y compuesta por cerca de 570 miembros. Actualmente está organizada por una mesa de trabajo que se renueva cada tres años y en la que participan personas de distintas generaciones –se han registrado miembros de hasta la tercera generación–, las cuales desarrollan variadas actividades para recaudar los fondos que se emplearán en las fiestas del santo patrono y del Señor del Calvario. Dicho comité tiene reservada la misa principal de esta última festividad y su colaboración es de suma importancia –no sólo por el dinero que aportan–, puesto que su participación ha fortalecido a las fiestas religiosas de la localidad por más de 62 años. Los ingresos obtenidos para la fiesta del Calvario son empleados en fuegos pirotécnicos, bandas de música, misas con celebradas, música sacra, flores y floreros, ofrendas, pago de sacristán, comidas, globos, premios, gastos de imprenta, compra de equipos o aparatos electrónicos para el templo y reparaciones de la capilla.¹²

Por su parte, la colonia petlalcinguense de Puebla representa una organización de migrantes radicados en tal ciudad; se integraron por la década de los setenta con el objetivo de participar en las festividades antes mencionadas. El comité está conformado por cerca de 180 personas y se estructura a través de una mesa de trabajo que se remplace cada dos años. Cabe señalar que algunos miembros son hijos de migrantes nacidos y establecidos fuera de la comunidad de origen (segunda generación). Al igual que los del Distrito Federal, los de Puebla realizan distintas actividades para coleccionar los fondos que sufragarán una parte de los gastos de las festividades religiosas; su participación

¹² Los datos provienen de cuatro informes de gastos elaborados por la colonia petlalcinguense del Distrito Federal. El primero, realizado en 1996, señala que reunieron 54 954.75 pesos, de los cuales gastaron 39 054; para 1997, el comité acopió 47 218 pesos; en 1998, 50 881 pesos; por último, en 1999, 58 404 pesos.

económica es “menor”, pero ello no le resta importancia a las tareas que desempeñan durante este periodo. Sus recursos son invertidos en cohería, bandas de música, misas, flores para arreglos en la parroquia, música sacra, ofrendas para la misa (hostias, vino y fruta), comida para los paisanos y nativos de la comunidad, pago del sacristán, cohereros y floristas. Durante la feria que se realiza en la fiesta del Señor del Calvario, los paisanos regalan ropa, despensas, utensilios de plástico, juguetes y paquetes escolares a nativos y a la población en general.¹³

Finalmente, la colonia de migrantes radicados en California y Nueva York constituye una agrupación de paisanos –primera generación– de aproximadamente 150 personas. Se fundó en 1997, y fue integrada por petlalcinguenses de California a quienes más tarde se les sumaron los radicados en Nueva York, para colaborar en las fiestas y ayudar a los más “necesitados” de Petlalcingo. El comité nació como una cooperativa, y uno de sus objetivos centrales es la asistencia comunitaria. Dicha asociación comenzó sus actividades dentro del programa religioso de los paisanos de la ciudad de Puebla, y fue hasta 1999 cuando la cooperativa de migrantes se consolidó como un comité, que ya cuenta con una mesa de trabajo. En el mismo año obtuvieron su espacio propio para llevar a cabo sus acti-

vidades dentro de los programas religiosos. Ellos distribuyen sus fondos en boletos que usarán los niños para los juegos mecánicos, concursos –se donan juguetes, ropa, utensilios de cocina, plásticos diversos–, misas, aparatos de sonido para el templo, y donaciones en efectivo para los ancianos, el Comité de Toros, la Comisión de La Vela Perpetua y el Comité Grupo Juvenil –que con sus fondos prepara desayunos mensuales para los pobres, enfermos y personas de la tercera edad de la comunidad.¹⁴

Interpretación del caso

¿Cómo interpretar los recursos monetarios que los comités migrantes obtienen e invierten en los diversos rubros de la fiesta del Señor del Calvario? Una opción es desde la perspectiva de la economía de los bienes simbólicos de Bourdieu (2002), como ofrendas, obsequios, dones e intercambios. Para Bourdieu (2002: 167),

el paradigma de la economía de los bienes simbólicos es el intercambio de obsequios (o de mujeres, de servicios, etcétera), el cual se opone al toma y daca de la economía económica en tanto que se basa no en un sujeto calculador sino en un agente socialmente predispuesto a entrar, sin intención ni cálculo, en el juego del intercambio.

Su propuesta considera al intercambio de obsequios no sólo como una serie discontinua de actos generosos (dar, recibir y devolver) –Mauss en su ensayo sobre el Don– o como una estructura de reciprocidad trascendente a los actos de intercambio, en los que el obsequio remite al contraobsequio –Lévi-Strauss–, sino que, a su vez, ahonda en el papel determinante del intercambio temporal –el intervalo de tiempo transcurrido– entre el obsequio y el contraobsequio. Esta reflexión conlleva dos propiedades: la primera establece que *las prácticas de los agentes tienen verdades dobles y contradictorias* –realidad objetiva (la estructura: la lógica de las cosas) vs. verdad subjetiva (las prácticas: las cosas de la lógica)–, difíciles de unir, pero socialmente instituidas en unas disposiciones y creencias en el interior del intercambio de obsequios; la segunda corresponde al *tabú de la explicitación*: decir lo que hay, proclamar la verdad del intercambio significa destruir el mismo; en el intercambio de obsequios, el *precio* ha de quedar dentro de lo implícito o, si se le enuncia, se hace por



¹³ En el periodo 1997-1998, recaudaron 7 123.90 pesos para la festividad del santo patrono, Santiago Apóstol, y 18 970 pesos para la del Señor del Calvario.

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

eufemismos, es decir, con un lenguaje de denegación que es colectivo, y basado en la orquestación de los *habitus* de quienes los llevan a cabo.¹⁵

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

Los recursos económicos “tributados” por los migrantes para con la divinidad y la comunidad llevan consigo dos propiedades; la primera personifica una verdad objetiva: la existencia de unas estructuras mentales que “promueven” que los agentes participen en un *campo* en el que existen relaciones entre posiciones desiguales, y que se basa en el intercambio de obsequios, el cual obedece a la lógica de la reciprocidad. La segunda representa una verdad subjetiva: las estrategias de lucha desplegadas por los agentes para mantener o transformar la composición de las posiciones y, por ende, las relaciones en el campo. Ambas realidades se hallan insertas en unas categorías de per-

cepción y de valoración colectivas que llevan a observar a los “dones” materiales otorgados a la deidad como una especie de mensaje o símbolo que crea un vínculo social con el resto de la comunidad.¹⁷ Los “obsequios simbólicos” son valiosos en este contexto, porque están socialmente instituidos –labor de socialización– como tales en el interior del campo, en las disposiciones y en las creencias, es decir, en el *habitus*, o, como lo hemos denominado, en el *habitus festivo*.

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

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

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

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

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

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

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

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

El intercambio de obsequios puede establecerse entre iguales, y contribuir a fortalecer la “comunidad”, la solida-

ridad, mediante la comunicación, que crea el vínculo social. Pero asimismo puede establecerse entre agentes actual o potencialmente desiguales [...] que instituye unas relaciones duraderas de dominación simbólica, unas relaciones de dominación basadas en la comunicación, el conocimiento y el reconocimiento (en su doble sentido) (Bourdieu, 2002: 169).

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

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

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

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

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

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

Los obsequios simbólicos de los comités no pueden ser devueltos con contraobsequios del “mismo tipo” (reciprocidad), pero sí de manera transfigurada por parte de la comunidad mediante el agradecimiento, el afecto, la aceptación y el reconocimiento social, favoreciendo con ello la obtención de capital simbólico de parte de los migrantes, quienes ponen en escena todos los elementos recibidos a través de los discursos en el interior de la comunidad –comidas, feria, espacios de convivencia–, en sus prácticas “eufemizadas” –gasto suntuario–, en la dramatización de “lo obsequiado” a la deidad y a los demás –rituales, procesiones y peregrinaciones–, y en la *performance festiva* –expresión de sus sentimientos durante los eventos sagrados y profanos–, con lo cual logran el restablecimiento de los vínculos sociales fragmentados por su partida y su condición migratoria. Dichos lazos son los que permiten su reincorporación al mundo compartido de los símbolos que concentra el Señor del Calvario, a través del cual los transmigrantes tienen la posibilidad de reafirmar nuevamente su filiación y membresía con su comunidad.²¹

Los migrantes llegan a dominar el campo de la fiesta a través de sus capitales, sus fuerzas y estrategias

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

Dichos fenómenos colectivos y otros más generados en el interior de las fiestas religiosas representan importantes escenarios públicos de interacción e interrelación social entre los diversos agentes; constituyen “locaciones clave” en donde es posible apreciar al campo como un espacio en el que, de manera paralela, se llevan a cabo procesos de negociación, consenso, disenso, expresiones o prácticas culturales de resistencia, integración y reinserción. No obstante, los conceptos, términos y elementos teóricos e interpretativos provenientes de la teoría de la acción y de la economía de los

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

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

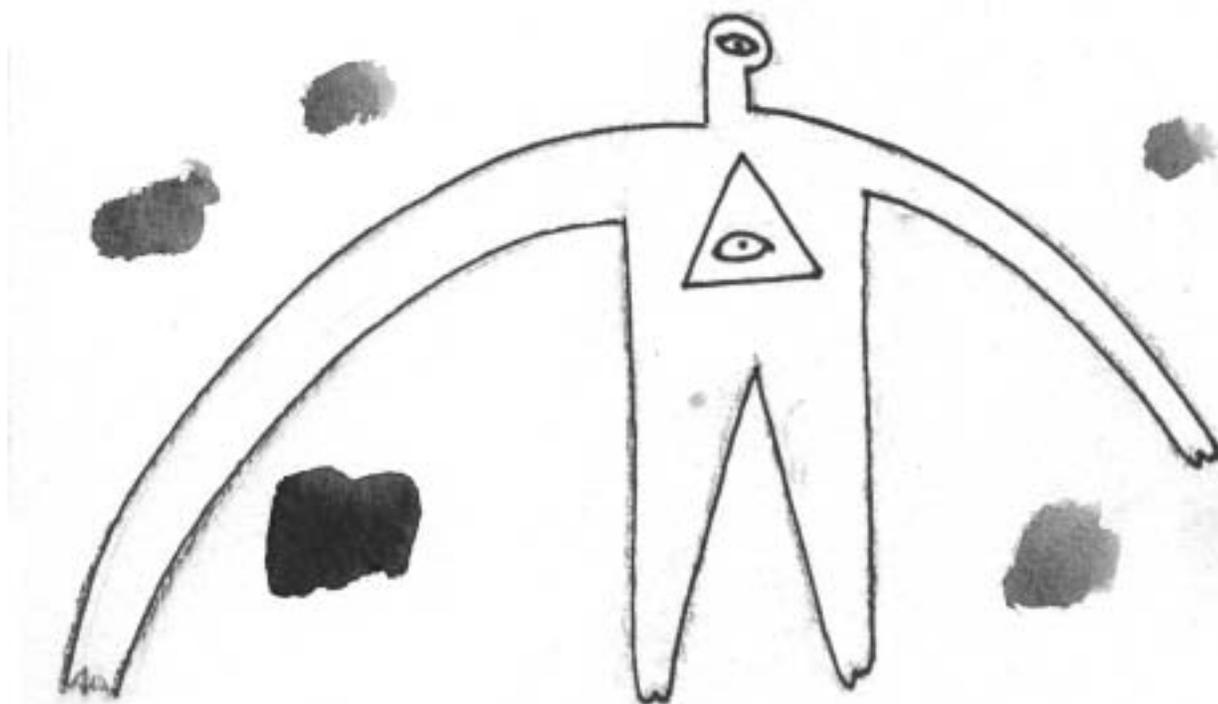
²² Para tópicos relacionados con los discursos ocultos y públicos, así como con temáticas sobre el poder de los dominados, el arte de la resistencia y la hegemonía, véase Scott (2004).

bienes simbólicos de Bourdieu pueden resultar de poco contenido explicativo para dichas cuestiones, a lo cual es necesario proponer una segunda lectura sobre el campo de poder de las fiestas religiosas; una segunda propuesta interpretativa que pueda equilibrar las deficiencias y críticas que usualmente se realizan al modelo de Bourdieu y a la teoría de la acción.²³ Esto, con la intención de contrarrestar la percepción de que en el interior de los campos sólo se llevan a cabo procesos de reproducción social de la violencia simbólica, del poder y la dominación –determinados por las condiciones materiales e insertos en las estructuras inconscientes de los agentes, sin posibilidad a la resistencia o a la intencionalidad humana–, en donde el *habitus* representa el mediador oxímoron entre el ambiente económico y la acción social, así como a la reducida o nula agencia social atribuida a los agentes en el campo de poder establecido.

Sería interesante sumar reflexiones que llevaran a recapacitar sobre las contradicciones, las impugnaciones, las hostilidades, los desdibujamientos, las posibilidades de subversión, los rostros “ocultos” o “visibles”, implícitos y explícitos que conlleva el poder en el interior del contexto festivo, y que son inherentes a las capacidades sociales, situadas por debajo y por encima de las máscaras simbólicas y redes de significado que

concentran los símbolos rituales y religiosos; interiorizados, interpretados y escenificados por los agentes, por medio de diversos *dramas sociales* o procesos políticos colectivos en tiempos y espacios sagrados o profanos.

El poder no sólo se ejerce de manera funcional, vertical y hegemónica; en la práctica, existen intersticios sociales en los cuales se llevan a cabo algunos de los procesos descritos con anterioridad, aunque, por motivo de acontecimientos y situaciones particulares del contexto, pueden prevalecer unos sobre otros. La posibilidad merece ser explorada; las herramientas teórico-conceptuales del procesualismo simbólico representan un interesante camino a retomar para el análisis de los rituales, procesiones, peregrinaciones y otros ámbitos de interacción social entre los agentes que conforman el campo de poder. Por otra parte, su serio abordaje podría conducir al estudio e interpretación del *sistema de significaciones* que representan los símbolos religiosos, lo cual fortalecería al terreno de trabajo de la antropología de la religión. La siguiente parte de este ensayo tiene la intención de encaminarse hacia dicha dirección, pero, por el momento, sólo se planteará un segundo marco teórico “alternativo”, que sume perspectivas complementarias a la primera proposición de “mirar” a las fiestas religiosas como campos de poder.



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

Propuestas en vez de conclusiones

Ritos y rituales

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

Algunos conceptos originados a partir de tales estudios sobre los ritos sagrados y profanos y los dispositivos que los definen –lugar; tiempo; símbolos; aspectos colectivos; gestos generadores de emociones, de vínculos integradores, de cohesión social o de conflicto; fases rituales; significados; elementos sagrados, profanos y morfológicos; eficacia simbólica y social– aún tienen amplia vigencia y un profundo alcance heurístico y hermenéutico. En esta investigación, son útiles para afrontar cuestiones relativas a las fiestas religiosas y sus conflictos, los procesos sociales festivos y la participación e inserción de los migrantes en sus comunidades de origen. Es por ello que se parte también de la idea de conceptualizar a la fiesta del Señor del Calvario como *un drama social*,²⁴ conformado por una secuencia de ritos sagrados y profanos, como el descenso de la deidad de su altar, su procesión por las calles del pueblo, la misa celebrada al término del recorrido del santo y a su regreso, los discursos y eventos reali-

zados por los migrantes, entre otros. Algunos autores quieren limitar el rito exclusivamente a su categorización religiosa y relegar lo profano al campo de lo festivo, pero la fiesta se enfrenta al rito en la medida en que incluye un componente de diversión. No obstante, está claro que “las fiestas presentan caracteres mixtos, y siempre llevan asociado un aspecto sagrado o que sacraliza la diversión. En realidad, rito y fiesta se interpenetran, sin llegar a suponerse totalmente: se trata de campos secantes, caracterizados por su definición espacio-temporal” (Segalen, 2005: 102). Por lo que es necesario formular una definición de rito que implique ambos escenarios, para lo cual se propone entender por rito o ritual

...al conjunto de actos formalizados, expresivos, portadores de una dimensión simbólica. El rito se caracteriza por una configuración espacio-temporal específica, por el recurso a una serie de objetos, por unos sistemas de comportamiento y de lenguaje específicos, y por unos signos emblemáticos, cuyo sentido codificado constituye uno de los bienes comunes de un grupo (Segalen, 2005: 30).

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

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

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

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

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

Por último, es necesario considerar en este análisis que los dramas sociales son fenómenos sociales abiertos a la contingencia, variables y ambiguos; pueden producir consecuencias inesperadas, dando lugar a un cisma o a un proceso de reivindicación y continuidad entre los agentes sociales de la comunidad transnacional. Además, todo drama social trae consigo cambios, no previsibles o planeados, consiguiendo “sellar la paz” o ser motivo de otras “beligerancias”: implican dialécticamente una función integradora y una de impugnación.

Procesiones y peregrinaciones

El regreso de los migrantes en los tiempos de fiesta no es algo individual ni al azar en la comunidad transna-

cional de Petlalcingo; representa un acontecimiento colectivo y organizado el cual se personifica como un conjunto de dramas sociales que pueden ser independientes o estar conectados entre sí mediante episodios de conflicto, brecha o de cooperación y reincorporación comunitaria, experimentados en diversas ocasiones más allá de fronteras nacionales o del territorio de la localidad. De hecho, se propone que este tipo de regreso es análogo a las peregrinaciones y procesiones,²⁵ por lo tanto, se podrían utilizar los modelos teóricos desarrollados para estudiar a dichos fenómenos sociales –modelos analíticos funcionalistas, procesualistas-simbólicos y político-simbólicos– como una forma de interpretar el retorno periódico de los migrantes y su reinsertión a la comunidad de origen.

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

El regreso periódico de los hijos ausentes de Petlalcingo podría interpretarse bajo dichos modelos²⁶ como una peregrinación a casa, en donde los migrantes están en el purgatorio: se encuentran en una condición liminal transitoria, en la cual el regreso los distancia de un juego complejo de relaciones sociales con roles ambiguos y de una estructura abrumante como lo representa la vida en Puebla, el Distrito Federal, Nueva York, California, etcétera. Retornan al terruño a través del puerto, en donde son recibidos por la comunidad, intentando reincorporarse a la vida del pueblo –el cual se encuentra en un periodo liminal por la fiesta religiosa– por medio de distintos procesos rituales sagrados y profanos de transición realizados en torno al Señor del Calvario. Lo interesante aquí sería distinguir: en dónde y cómo comienzan los conflictos; qué elementos, acciones o circunstancias son sus detonadores o dan lugar al distanciamiento entre los ausentes y los nativos

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

²⁶ La interpretación fue retomada a partir del ensayo de López y Cederström (1991).

de Petlalcingo; bajo qué contextos se logra darle fin a las brechas; cómo logran subsanarse las rupturas; y en qué circunstancias es posible la reincorporación a la comunidad. En suma, lo que se plantea es, en primer lugar, observar el regreso de los migrantes como una forma de peregrinación; segundo, tratar de ubicar desde su partida hasta su retorno posibles fases de los dramas sociales hallados –brecha, crisis, la acción reparadora y la reintegración–; finalmente, realizar un análisis de ello e interpretarlo.

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

Dada la pluralidad de fuerzas inmiscuidas en la contienda, ésta es una lucha dinámica y diversificadora en que se pueden detectar dentro de un mismo proceso ritual tendencias hegemónicas junto con las subalternas, que a veces se convierten en impugnadoras. Tras la fachada de docilidad y sumisión, la procesión encierra elementos de cuestionamiento y resistencia; que constituye una forma de conciencia social propia de los grupos subordinados que se maneja en parte como herramienta para defenderse de la explotación (Báez-Jorge y Barabas, cit. en Shadow y Rodríguez, 1994: 84-85).

La idea de la peregrinación como un proceso *liminoide* está estrechamente vinculada con el concepto de *communitas*.²⁷ Según Turner, éste se refiere a una

modalidad de vida radicalmente distinta a la normal, que surge durante el flujo de los peregrinos hacia su santuario. Se caracteriza por el compañerismo, la igualdad y la ausencia de jerarquía impuesta. En el léxico turneriano, es el vínculo humano genérico basado en lazos de afiliación provenientes de una correspondencia de intereses, afecto y simpatías (Turner, 1969: 82). Como comunión existencial, libera a las identidades sociales de las normas generales (Turner y Turner, 1978: 250-251). Constituye, pues, una *anti-estructura* arraigada en el ecumenismo, en la tolerancia y en la fraternidad de hombres que trasciende las divisiones sociales, aminora las diferencias individuales y facilita una forma de interacción humana normalmente negada en el mundo pueblerino.

Para este caso, la propuesta se centraría en percibir el retorno de los petlalcinguenses a su comunidad de origen como una serie de dramas sociales, los cuales podrían ser similares a las peregrinaciones y procesiones, y, por lo tanto, sería posible identificar diversas experiencias liminoides. Tres dimensiones podrían ser el comienzo del análisis:²⁸ la experiencia en la migración es transitoria; la peregrinación al terruño es transitoria; y la fiesta del Señor del Calvario marca una condición transitoria.

El pertinente estudio del tránsito de los transmigrantes por las fases rituales y de los dramas sociales, así como de las experiencias liminoides suscitadas, representan un excelente escenario de reflexión para entender cómo se expresan pública y colectivamente las tensiones sociales en el interior del campo de poder, las ambigüedades operantes en la estructura social y festiva, los conflictos no resueltos o en camino de hacerlo, los procesos de reinserción o impugnación de los nativos ante los ausentes que retornan, los mecanismos de resistencia y la posibilidad del surgimiento de un estado de *communitas* que repare o dirima algunas tensiones sociales del cisma establecido, resultado de la migración transnacional en Petlalcingo, de las estructuras de poder instauradas en el campo festivo y de la puesta en escena de los diversos capitales diferenciados por parte de los migrantes, nativos, cofradías, mayordomías, hermandades y demás agentes humanos

²⁷ Los Turner distinguen entre el proceso *liminal* y el *liminoide*. El último, aunque posee muchos de los atributos asociados con los ritos de pasaje, se diferencia del primero porque está fundamentado en un acto voluntario, no obligatorio. Distinto de los ritos de pasaje y de iniciación, peregrinar es fruto de una decisión individual. No es una obligación impuesta sobre los miembros de una sociedad (Turner y Turner, 1978: 34-45 y 254). En la peregrinación, el proceso *liminal* no origina alguna modificación sociopolítica del peregrino en el mundo profano. Más bien, el cambio de estatus experimentado por uno a raíz de la participación en la peregrinación se limita a la esfera ritual o moral, aunque en este caso su influencia e importancia pública es restringida. El peregrino regresa a casa no con un nuevo estatus social, sino renovado espiritualmente y con una nueva relación con las fuentes celestes de poder, de quienes espera recibir resguardo contra los males que lo amenazan (Shadow y Rodríguez, 1994: 134).

²⁸ Las dimensiones o experiencias liminoides fueron retomadas del trabajo de López y Cederström (1991).

y no humanos participantes en el interior del intercambio de obsequios durante las fiestas religiosas.

Bibliografía

- ALEXANDER, JEFFREY
2001 "La subjetivación de la fuerza objetiva: el habitus", en *Iztapalapa*, año 21, núm. 50, enero-junio, pp. 53-72.
- BASCH, LINDA, NINA GLICK SCHILLER Y CRISTINA SZANTON-BLANC
1994 *Nations Unbound: Transnational Projects, Post-colonial Predicaments, and the Deterritorialized Nation-State*, Gordon and Breach, Nueva York.
- BOURDIEU, PIERRE
1990 *The Logic of Practice*, Stanford University Press, Stanford.
1991 *La distinción. Criterio y bases sociales del gusto*, Taurus, Madrid.
2002 *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Anagrama, Barcelona, 3ª ed.
2005 *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 4ª ed.
- BOURDIEU, PIERRE Y LOÏC WACQUANT
1992 *Réponses. Pour une anthropologie réflexive*, Seuil, París.
- CONSEJO NACIONAL DE POBLACIÓN
2002 *Índice de intensidad migratoria México-Estados Unidos, 2000*, documento electrónico, Conapo, disponible en: <http://www.conapo.gob.mx/publicaciones/migra4.htm>
- ENRÍQUEZ, ROCÍO
2000 "Redes sociales y pobreza: mitos y realidades", en *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, núm. 11, Universidad de Guadalajara, Guadalajara, pp. 36-72.
- ESPINOZA, VÍCTOR M.
1997 *Negociando la pertenencia local en un mundo que se globaliza. Fiestas patronales, el Día del Emigrante y el retorno del purgatorio*, ponencia presentada en el XX Congreso Internacional de la Latin American Studies Association, Guadalajara, 17-19 de abril.
- GEERTZ, CLIFFORD
2005 *La interpretación de las culturas*, Gedisa, Barcelona, 13ª reimpresión.
- GLEDHILL, JOHN
2000 *El poder y sus disfraces*, Bellaterra, Barcelona.
- GLICK SCHILLER, NINA, LINDA BASCH Y CRISTINA SZANTON-BLANC
1992 "Transnationalism: A new Analytic Framework for Understanding Migration", en N. Glick Schiller, L. Basch y C. Blanc-Szanton (eds.), *Towards a Transnational Perspective on Migration: Race, Class, Ethnicity and Nationalism Reconsidered*, New York Academy of Sciences, Nueva York, pp. 1-24.
1995 "From Immigrant to Transmigrant: Theorizing Transnational Migration", en *Anthropological Quarterly*, vol. 68, núm. 1, pp. 48-63.
- GOLDRING, LUIN
1997 "Difuminando fronteras: Construcción de la comunidad transnacional en el proceso migratorio México-Estados Unidos", en Saúl Macías G. y Fernando Herrera (coords.), *Migración laboral internacional*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla/Dirección General de Fomento Editorial (Pensamiento Económico), México, pp. 55-105.
- GONZÁLEZ O., FELIPE
2005 "Cargos y familias entre los mazahuas y otomíes del Estado de México", en *Cuicuilco, Revista de la ENAH, nueva época*, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 11-28.
- INSTITUTO NACIONAL DE ESTADÍSTICA, GEOGRAFÍA E INFORMÁTICA (INEGI)
2005 *II Censo de Población y Vivienda*, INEGI, México.
- LEVITT, PEGGY
2001 "Transnational Migration: Taking Stock and Future Directions", en *Global Networks*, vol. 1, núm. 3, pp. 195-216.
- LÓPEZ ÁNGEL, GUSTAVO Y THORIC NILS CEDERSTRÖM
1991 "Moradores en El Purgatorio: El regreso periódico de los migrantes como una forma de peregrinación", en *Memoria del Simposio Internacional de Investigadores Regionales*, Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), Puebla.
- LUCIANO A., REYES
2005 "Etnicidad, cargos y adscripciones religiosas en dos comunidades indígenas del Estado de México", en *Cuicuilco, Revista de la ENAH, nueva época*, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 29-40.
- MARTÍNEZ GÓMEZ, LUIS J. Y GUSTAVO LÓPEZ
1999 *Fiestas patronales en la mixteca: migrantes y mayordomías*, ponencia presentada en The 4th International Congress of the Americas "The Americas in Transition: The Challenges of the New Millennium", 29 de septiembre-2 de octubre, Cholula.
- MASSEY, DOUGLAS S. ET AL.
1991 *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, Consejo Nacional para la Cultura y las Artes/Alianza Editorial, México.
- MAYORGA S., LETICIA
2005 "Conflictos y sistema de cargos en una comunidad purhépecha de Michoacán", en *Cuicuilco, Revista de la ENAH, nueva época*, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 63-93.
- NAVA T., M. E.
1999 *Migración rural, acceso a la tierra y cambios productivos en la Mixteca Poblana. Estudio de caso: Petlalcingo, Pue.*, tesis doctoral, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, borrador.
- PORTAL ARIOSA, MARÍA ANA
1994 "Las peregrinaciones y la construcción de fronteras simbólicas", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 141-153.
- PORTES, ALEJANDRO
1997 "Immigration Theory for a New Century: Some Problems and Opportunities", en *International Migration Review*, vol. 31, núm. 4, pp. 799-825.
- PRIES, LUDGER
1997 "Migración laboral internacional y espacios sociales transnacionales: bosquejo teórico-empirico", en Saúl Macías y Fernando Herrera (coords.), *Migración laboral internacional*, Universidad Autónoma de Puebla, México, pp. 17-53.
- SALLNOW, MICHAEL J.
1987 *Pilgrims of the Andes: Regional Cults in Cusco*, Smithsonian Institute Press, Washington D.C.

- SCOTT, JAMES C.
2004 *Los dominados y el arte de la resistencia*, Ediciones Era, México, 1ª reimpresión.
- SEGALEN, MARTINE
2005 *Ritos y rituales contemporáneos*, Alianza Editorial, Madrid.
- SHADOW, ROBERT Y MARÍA RODRÍGUEZ
1994 "Símbolos que amarran, símbolos que dividen: hegemonía e impugnación en una peregrinación campesina en Chalma", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 81-141.
- SUTTON, CONSTANCE Y SUSAN MAKIESKY-BARROW
1992 "Migration and West Indian Racial and Ethnic Consciousness", en Constance Sutton y Elsa Chaney (eds.) *Caribbean Life in New York City: Sociocultural Dimensions*, Center for Migration Studies, Nueva York [1975].
- TOPETE L., HILARIO
2005 "Variaciones del sistema de cargo y la organización comunitaria para el ceremonial en la etnorregión purépecha", en *Cuicuilco*, Revista de la ENAH, nueva época, vol. 12, núm. 34, mayo-agosto, pp. 95-129.
- TURNER, VICTOR
1969 *The Ritual Process: Structure and Anti-Structure*, Penguin Books, Middlesex.
2002 "Dramas sociales y metáforas rituales", en Ingrid Geist (coord.), *Antropología ritual*, INAH/Consejo Nacional para la Cultura y las Artes, pp. 35-70.
- TURNER, VICTOR Y EDITH TURNER
1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspectives*, Columbia University Press, Nueva York.
- VARELA, ROBERTO
1994 "Procesiones y peregrinaciones, santos patrones y estandartes", en Carlos Garma y Roberto Shadow (coords.), *Las peregrinaciones religiosas: una aproximación*, UAM-Iztapalapa, México, pp. 225-236.
- VELASCO ORTIZ, M. LAURA
1998 "Identidad cultural y territorio: una reflexión en torno a las comunidades transnacionales entre México y Estados Unidos", en *Región y Sociedad*, vol. IX, núm. 15, pp. 105-130.