

**UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE BAJA
CALIFORNIA
INSTITUTO DE INVESTIGACIONES CULTURALES-MUSEO**



**SANTOS Y FIGURAS SAGRADAS: APOGEO Y FIN DE
UNA DEVOCIÓN POPULAR**

TESIS

PARA OBTENER EL GRADO DE
MAESTRO EN ESTUDIOS SOCIOCULTURALES

PRESENTA:

JULIÁN DAVID RENGIFO LÓPEZ

BAJO LA DIRECCIÓN DE

**SERVANDO ORTOLL, DOCTOR EN SOCIOLOGÍA DE LA
HISTORIA**

MEXICALI, B.C., AGOSTO DE 2016.

A doña Gloria y don Hernando

Agradecimientos

Agradezco de todo corazón a mi madre, Gloria Cristina, y a mi padre, Hernando, por siempre estar allí y ofrecer todo su apoyo durante estos años lejos de casa: sin ellos esto no hubiera sido posible. También doy las gracias a mis hermanos, abuelas y toda mi familia por sus buenos deseos y su constante preocupación por mi bienestar: a ellos les digo que siempre los recuerdo con cariño.

Debo agradecer a Diana Lorena Ortega, Carolina Robledo Silvestre, Diego Alejandro Ortega y Ferdinando Alfonso Armenta, por ser mi familia en la distancia.

Muchas gracias doy al doctor Servando Ortol por guiar este trabajo. A los doctores Lawrence Taylor, Everardo Garduño, Raúl Balbuena, Susana Gutiérrez y al maestro David Bautista, por sus valiosos aportes.

Agradezco al Instituto de Investigaciones Culturales-IIC Museo, y a todo el grupo de maravillosas personas que allí trabajan, por la educación y buen trato recibido durante estos años.

Siempre agradecido con mis compañeros de maestría por hacerme sentir como en casa estando lejos.

Doy las gracias al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología por darme la posibilidad de seguir creciendo profesional y académicamente.

Finalmente a todos lo de allá y los de acá, a esas personas valiosas que se cruzaron en mi camino y que aportaron algo en vida: muchas gracias.

Resumen

La religión popular es un aspecto importante en la vida de todos los habitantes mexicanos. Por todo el territorio se levantan altares y cultos a diferentes imágenes sagradas. En la frontera norte, diversos santos populares ocupan las oraciones de los creyentes: Jesús Malverde en Sinaloa y Juan Soldado en Tijuana son ejemplos de tan variada tradición. Los santos populares son figuras construidas a semejanza de la persona común; representan una conexión con lo divino: son imágenes definidas por los rasgos sociales compartidos por la mayoría. Por lo general los sectores más vulnerables de la población son en los que se mantiene vivo este tipo de creencia (aunque esto no es una constante y las devociones en México traspasan las clases sociales).

Esta tesis establece los elementos que otorgan sacralidad a una figura (sea humana o natural) a través del análisis de dos casos: el primero es un santo popular venerado en la región noroeste, Juan Soldado. El segundo es un viejo culto, ya acaecido, que veneraba a un álamo. Para mi investigación acudí a la etnografía; este método me permitió entablar contacto con los actores involucrados en los cultos a dichas figuras. También utilicé el análisis crítico del discurso para interpretar parte de los exvotos dirigidos a los santos. Mi propósito es definir el inicio de una devoción popular: para ello me fue necesario describir los ritos que se practican alrededor de los “santos” e indagar sobre las razones que llevan a las personas a consagrar dichas figuras. Las respuestas arrojadas por mi investigación servirán para entender cómo lo divino está presente en diversos escenarios sociales y culturales del noroeste de México.

Contenido

<i>Introducción</i>	1
<i>Pregunta de investigación:</i>	1
<i>Casos a investigar:</i>	2
<i>Justificación</i>	3
<i>Objetivos y herramientas de investigación</i>	5
<i>Métodos y estrategias</i>	6
<i>El enfoque etnográfico: observación, entrevista y reflexibilidad</i>	8
<i>El trabajo de archivo y análisis crítico del discurso</i>	13
<i>Técnicas utilizadas con cada una de las devociones.</i>	15
<i>Estado del arte</i>	16
<i>Discusiones sobre religión popular</i>	16
<i>Actualidad de las formas de creer: una mirada panorámica</i>	18
<i>Estudios de religión en el sur</i>	22
<i>Estudios de religión en México</i>	24
<i>Capítulo 1: Religión popular y resistencia social</i>	28
<i>Apertura</i>	28
<i>Lo popular, cultura y religión</i>	29
<i>Religión popular y la resistencia social</i>	33
<i>Las devociones populares</i>	37
<i>Capítulo 2: Juan Soldado: asesino y santo</i>	43
<i>La hechos</i>	43
<i>Circunstancias de la santificación: de asesino a mártir</i>	46
<i>La devoción del pueblo</i>	51
<i>Prácticas religiosas (las piedras)</i>	57
<i>Permanencia de la devoción</i>	59
<i>Capítulo 3: Juan Soldado: análisis e interpretación de milagros</i>	62
<i>Apertura</i>	62
<i>Análisis crítico del discurso: técnica y postura</i>	63
<i>El contexto: vulnerabilidad, religión y violencia</i>	66
<i>Análisis</i>	72
<i>Exvotos de salud</i>	74

<i>Exvotos de familia</i>	75
<i>Exvotos de migración</i>	76
<i>Exvotos de libertad</i>	77
<i>Exvotos de educación</i>	78
<i>Exvotos agradecimiento</i>	79
<i>Análisis general</i>	80
Capítulo 4: El Álamo Santo: muerte, vida, resurrección y muerte	84
<i>Los hechos</i>	84
<i>Circunstancias de la santificación: la Virgen madre de todos y Guadalupe madre de los mexicanos</i>	90
<i>La muerte del álamo ¿fin de la devoción?</i>	97
Capítulo 5: Lo natural y lo sagrado	100
<i>Apertura</i>	100
<i>Lo sagrado y sus espacios</i>	101
<i>Surgimiento de lo sagrado desde lo natural</i>	104
<i>Desacralidad del territorio</i>	110
<i>Recapitulando</i>	113
Conclusión	115
<i>¿Por qué se crean las devociones?</i>	115
<i>Resistencia</i>	115
<i>Contexto</i>	116
<i>Juan Soldado</i>	117
<i>El Álamo Santo</i>	118
<i>¿Por qué se mantienen la devoción a Juan Soldado?</i>	120
<i>¿Por qué se deja de considerar sagrado a El Álamo Santo?</i>	121
<i>Elementos comunes</i>	122
Bibliografía	124

Introducción

Pregunta de investigación:

¿Qué factores sociales inciden en que se construya una devoción popular en un lugar como Baja California?

Es común que diferentes poblaciones creen un culto a una imagen, que bajo los ojos de la religión oficial resulta profana. En los países de tradición católica, la Iglesia sostiene el monopolio para decidir quién o qué posee las características para ser considerado sagrado. Pero en muchos casos la sociedad determina que imágenes venerar. Un ejemplo son los santos, el monopolio de las canonizaciones lo analiza Paul Vanderwood de la siguiente forma: “la Iglesia, decidida a convertir la canonización en un monopolio institucional, [ha] instituido una serie de directrices que ignora o manipula para adaptarse a las circunstancias vigentes”. A esto el mismo autor añade: “fundamentalmente siempre ha requerido de sus candidatos virtudes y milagros, pero [sus] historias de vida han sido limpiadas, embellecidas y fabricadas”.¹

Los santos populares responden a una necesidad social de elegir en quién creer; una forma contestataria que se aleja de las imposiciones de la institución católica. Las devociones populares están hechas a imagen de personas corrientes. Por lo tanto, propongo rastrear los elementos que llevaron a los pobladores de Baja California a consagrar ciertas imágenes. Para ello indagaré el momento y bajo qué formas iniciaron los cultos. Además, determinaré cuáles son las expresiones (ritos, oraciones, promesas) que se tejen alrededor de los santos populares, y cuáles son las características comunes que unen a los diferentes grupos de creyentes. Busco establecer cómo nace y por qué termina una devoción popular.

¹ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador: asesino, mártir y santo* (Tijuana: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio De San Luis, El Colegio de Michoacán, 2008), 243.

Casos a investigar:

1. Juan Soldado: el culto a Juan Soldado se originó en Tijuana en 1938. Fue entonces cuando Juan Castillo Morales, soldado raso del ejército mexicano, fue hallado culpable y ejecutado por violar y asesinar a la niña Olga Camacho. Su supuesta inocencia, así como extraños sucesos alrededor de su tumba desencadenaron el culto a su imagen.²
2. El Álamo Santo: a finales de la década de los ochenta, en el Ejido Monterrey del municipio de Mexicali, un árbol que se suponía muerto, renació. El hecho impresionó tanto a los habitantes de la zona, que consideraron el suceso un milagro. La noticia se propagó rápidamente, y el “álamo resucitado” se convirtió en sitio de peregrinación. Hasta el lugar llegaban creyentes solicitando favores al viejo árbol. A la corteza del álamo se le atribuyeron propiedades milagrosas: los creyentes la desprendían y la llevaban consigo. Esto llevó a la muerte definitiva del tronco.³

² Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador: asesino, mártir y santo*, 243.

³ Entrevista a Picho Acevedo, Mexicali, 25 de octubre de 2015.

Justificación

Es común recurrir a lo sagrado cuando no nos queda más salida. Durante mi niñez uno de mis tíos contrajo una terrible enfermedad; una dolencia que a la larga le trajo la muerte. En vista de que el tratamiento médico no produjo un efecto positivo, mis familiares optaron por otra solución. En busca de un milagro pusieron un cuadro de José Gregorio Hernández (devoción popular venezolana) en la cabecera de la cama del enfermo. Durante los días siguientes las mujeres, dirigidas por mi abuela, oraron al supuesto santo pidiendo la curación divina.

Años después de la muerte de mi tío, le pregunté a un sacerdote sobre san Gregorio. Me sorprendió su respuesta: “ese señor no es ningún santo”. San Gregorio me llevó a cuestionarme: ¿por qué si mi familia lo considera un santo para la Iglesia católica no lo era? Pasaron años para tener una respuesta al interrogante. Ya en época de postgrado, en clase de creencia y religión, comprendí que existen otras formas de entender lo religioso. Muchas de estas creencias son ajenas a –y coexisten con- la tradición cristiana.

En mi trasegar por diferentes lugares de Latinoamérica, he visto que el caso de José Gregorio Hernández no es aislado. Por el contrario, he observado gran variedad de devociones a santos que no reconoce la Iglesia católica: en Venezuela, la imagen de María Lionza es común en los ritos afrodescendientes. En el cementerio central de Bogotá, la estatua en la tumba de Leo Siegfried Kopp, es visitada por creyentes que le cuentan secretos al oído y le piden favores divinos. En el barrio de La Boca en Buenos Aires, en el sector conocido como Caminito, se levanta un inmenso altar al Gauchito Gil; los visitantes encienden velas y piden diferentes milagros que van desde curaciones, hasta el triunfo del equipo de fútbol del barrio.

Durante mi estadía en México he visto gran variedad de santos populares. En el noroeste del país Juan Soldado y Jesús Malverde son referentes de este tipo de devoción. Al igual que San Gregorio, estos dos santos fronterizos han generado un culto ajeno al –y coexisten con el- católico. La religión popular la explican autores como Vanderwood y Michel de Certeau, como una expresión de

la lucha simbólica entre dominados y dominadores. Es la manera de reivindicar las creencias de los desfavorecidos en la lucha social; una forma de contestataria de remplazar (o complementar) el culto oficial. Por ello, a los santos populares se les venera y se les sacraliza sin importar lo que opine la Iglesia.

Michael de Certeau, al analizar los usos de la religión popular, ve en la imagen de fray Damião en Brasil, un ejemplo de la lucha entre oprimidos y las élites. Él plantea que “[la] inaceptabilidad del orden social ya instalado se [expresa], con justa razón, bajo la forma del milagro. Allí, en un lenguaje necesariamente ajeno al análisis de las relaciones socioeconómicas, [puede] mantenerse la esperanza de que el vencido de la historia -cuerpo sobre el cual se escriben continuamente las victorias de los ricos o de sus aliados- pueda, en la 'persona' del 'santo' humillado, Damião, ponerse en pie gracias a las buenas pasadas que el cielo puso en juego contra sus adversarios”.⁴

Las devociones populares sirven como revanchas políticas. La sociedad se encarga de crear un santo a su manera, oponiéndose a las creencias impuestas por la Iglesia o el Estado. Además, el santificar a una persona cualquiera, garantiza un interlocutor con Dios que comparte las mismas características sociales del grupo. En otras palabras, se humaniza lo divino. “Los santos proporcionan una conexión entre la tierra y el cielo. Son venerados no porque sean diferentes, sino porque son como nosotros”.⁵ En el caso de Baja California, Juan Soldado responde a estas características, y estudiar su culto, facilita analizar las condiciones de lucha simbólica entre élites y dominados. Esto me permitirá entender más a fondo la configuración social de esta parte del país.

El municipio de Mexicali no cuenta con santos populares definidos. Existe el caso de una devoción desaparecida y convertida en mito: El Álamo Santo. Este árbol milagroso en su momento causó impacto en la comunidad. No obstante, la historia se desvaneció con el pasar –y el pesar- de los años. Por lo tanto, mi propuesta la encamino a definir qué elementos sociales intervinieron para que las

⁴ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano: artes de hacer* (Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente, 2000), 21.

⁵ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*, 241.

devociones a Juan Soldado y El Álamo Santo nacieran. Además, busco establecer las razones de la permanencia o el fin de las devociones.

Objetivos y herramientas de investigación

Mi objetivo general fue definir qué factores sociales intervienen para que nazca una devoción popular. Mis objetivos específicos fueron describir las manifestaciones de los cultos (ritos, oraciones, promesas); y establecer cómo inicia y cómo termina una devoción popular. Para cumplir con mis metas utilicé el método etnográfico, apoyado del análisis crítico del discurso y una breve consulta en archivo. La etnografía me permitió interactuar y conocer a fondo el grupo bajo estudio e incorporar a la investigación el punto de vista de los sujetos. Implementé el análisis crítico del discurso para comprender los favores que se le piden a Juan Soldado. Y el archivo me permitió situar el contexto sociohistórico en el que nacieron las devociones.

Utilicé la observación participante y la entrevista como herramientas propias de método etnográfico. Dichas técnicas me permitieron conocer a fondo las expresiones sociales y culturales del grupo. Mi grupo de estudio en Mexicali estuvo constituido por la comunidad del Ejido Monterrey; lugar de donde proviene el mito de El Álamo Santo. En Tijuana el grupo lo integraron los fieles que visitan el altar de Juan Soldado. Mi tema de investigación exploró un campo con muchas oportunidades analíticas. Si bien en Baja California ya se ha trabajado sobre santos populares y religión, casi todo se ha producido en Tijuana. Esto dejó una brecha para interpretar, desde Mexicali, fenómenos surgidos de la relación sociedad-religión.

Métodos y estrategias

Mi tesis definió los factores sociales y culturales que insidien cuando se crea una devoción popular, a partir de casos de Baja California; y estableció por qué algunas devociones se consolidan y otras no. Para cumplir con dichos objetivos, tomé como objeto de estudio dos devociones populares: un culto consolidado, Juan Soldado y otro que no logró afianzarse, El Álamo Santo. Estas creencias populares configuraron mi objeto de estudio. En el caso de Juan Soldado los sujetos de estudio estuvieron representados por los fieles que visitan los dos altares a su figura; en cuanto a El Álamo Santo los sujetos de estudios fueron las personas que habitan en los sectores aledaños a donde se surgió la devoción.

Dado que para mi tesis indagué sobre hechos del pasado, recurrí al archivo para sustentar algunas hipótesis. Por ejemplo, para rastrear los contextos en que surgieron las devociones. También, utilicé técnicas del método etnográfico, específicamente la observación participante y la entrevista semiestructurada, con el fin de interactuar con los sujetos de estudio. Cabe aclarar que el presente trabajo es un acercamiento etnográfico, no una etnografía como tal. Desde la mirada antropológica es necesario sumergirse en pleno dentro del campo; en mi caso las premuras y el poco tiempo impidieron el desarrollo en pleno de la etnografía. Según la antropóloga argentina Rosa Guber el tiempo es determinante para realizar el trabajo etnográfico; ya que requiere de paciencia, espera e interacción ardua para comprender el mundo del otro.

Pero este proceso [de preguntas y respuestas etnográficas] no es mecánico; demanda asombro, y para que haya asombro debe haber la ruptura con sus sentidos que "tenga sentido" para el [etnógrafo]. Y para esto se necesita tiempo, la espera paciente [...] que, por el momento, sólo se comprenden artes; pero que seguramente más adelante se podrán integrar los fragmentos dispersos. No se trata de una espera pasiva sino activa en la cual el investigador va relacionando, hipotetiza, confirma y refuta sus propias hipótesis etnocéntricas. Igual que la observación participante, la entrevista etnográfica requiere un alto grado de

flexibilidad que se manifiesta en estrategias para descubrir las preguntas y prepararse para identificar los contextos en virtud de los cuales las respuestas cobran sentido.⁶

Teniendo en cuenta lo anterior, el tiempo reducido con el que contaba se convirtió en una limitante para mi etnografía. Por ello, enfatizo que en este estudio me acerco al método etnográfico, utilizando sólo dos de sus herramientas: la observación participante y la entrevista semiestructurada. Mi decisión por utilizar estas técnicas radicó en la posibilidad que tienen, de interacción directa con los sujetos estudio. También, por medio de la entrevista pude indagar en las historias de cómo surgieron los santos, contadas por los actores que estuvieron allí.

Por otro lado, mi trabajo en archivos y hemerotecas me sirvió para reconstruir el contexto histórico; y detallar los elementos para construir mi fenómeno de estudio. Por ejemplo me permitió hallar fuentes; brindó nombres de personas e instituciones que participaron o se relacionaron con las devociones. Según Ciro Cardoso, el archivo permite el inventario detallado de las fuentes, el lugar en donde se encuentran, el tipo de documentos y la información que contiene.⁷

En las siguientes páginas detallaré a fondo las particularidades de las técnicas que empleé al avanzar en mi investigación. Por ello, analizaré como se usa la etnografía y sus herramientas según las apliqué a mi objeto de estudio. A su vez, reflexionaré sobre el archivo y sus aportes a mi propuesta; mencionaré cómo utilicé las fuentes y los documentos que obtuve de los archivos. Describiré el diseño de mi plan para obtener información durante el trabajo de campo; por ejemplo, las técnicas que se emplearon en la recolección y análisis de cada una de las devociones que estudié.

Me apoyé también en ciertos aspectos del análisis crítico del discurso: en el caso de Juan Soldado, describí y analicé los mensajes que ponen los fieles en su

⁶ Rosana Guber, *La etnografía: método, campo y reflexividad* (Bogotá: Norma, 2001), 85.

⁷ Ciro F.S. Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica: conocimiento, método e historia* (Barcelona: Crítica, 2000), 136.

capilla. Esto, para entender los motivos que llevan a las personas a acudir al santo. Partí de la idea de que las mandas⁸ y los mensajes de agradecimiento encierran varios significados, y evidencian hechos concretos que afectan a las personas que los escriben o mandan a pintar. Por ello dedico uno de mis capítulos a analizar los mensajes escritos en una de las capillas de Juan Soldado.⁹

El enfoque etnográfico: observación, entrevista y reflexibilidad

Para empezar recalco que en esta tesis me inclino por el trabajo etnográfico, apoyado en dos de sus herramientas: la entrevista simiestructurada y la observación participante. Estas técnicas me permitieron acercarme a los sujetos de estudio. Por lo tanto, considero importante retomar la propuesta metodológica de Rosana Guber; ella plantea que el principio fundamental de la etnometodología es el lenguaje, pues es la vía de reproducción social más efectiva. La autora manifiesta que “el mundo social no se reproduce por las normas internalizadas [...] sino en situaciones de interacción”; “[los sujetos], lejos de ser meros reproductores de leyes preestablecidas que operan en todo tiempo y lugar, son activos ejecutores y productores de la sociedad a la que pertenecen”.¹⁰

El lenguaje se convierte en el vehículo para interactuar; se establece como mecanismo de comunicación y reproductor del orden social. La comunicación informa sobre los contextos y los define a la vez. El lenguaje crea “la situación de interacción y define el marco de sentido”, por lo que se puede decir que al comunicarnos describimos situaciones (entre otras cosas); a la vez producimos el orden social que describimos cuando hablamos. Según Guber, el performance expresado a través de lenguaje se debe a dos propiedades: indexicalidad y reflexividad.¹¹

⁸ Las mandas son los mensajes de pedido o agradecimiento que los fieles le hacen al santo. Se escriben en papeles o en retablos de madera o yeso.

⁹ Aunque en el cementerio se levantan dos capillas a Juan Soldado, es una –en la que está enterrado- donde los fieles hacen los pedidos al santo y reúne la mayor cantidad de exvotos.

¹⁰ Rosana Guber, *La etnografía*, 44.

¹¹ Rosana Guber, *La etnografía*, 45.

Lo indexical es el saber socialmente compartido: significados que presuponemos comunes, que nos indican lugar, tiempo y persona, por ejemplo allá, la, tú. “El sentido de dichas expresiones es inseparable del contexto que producen los interlocutores. Por eso las palabras son insuficientes [...]. Pero la propiedad indexical de los relatos no los transforma en falsos sino en especificaciones incorregibles de la relación entre las experiencias de una comunidad de hablantes y lo que se considera como un mundo idéntico en la cotidianeidad”.¹²

La reflexividad, quizá el concepto más importante de la propuesta de Guber, se refiere a la propiedad del lenguaje que constituye la realidad: las convenciones sociales que vuelven verdadero aquello de lo que hablamos. Las descripciones y la información que ofrecemos al otro comunican una idea, además que configuran una realidad en sí. Por ejemplo están las denominaciones nacionales, al decir colombiano, mexicano o argentino, inmediatamente construimos una idea típica de lo que es ser colombiano, mexicano o argentino. “El conocimiento de sentido común [...] pinta a una sociedad real para sus miembros, a la vez que opera como una profecía autocumplida; las características de la sociedad real son producidas por la conformidad motivada de las personas que la han descrito”.¹³

Guber manifiesta que la reflexividad opera en muchos campos; resalta tres reflexividades con las que el investigador debe lidiar: la primera es su propia reflexividad como sujeto; la segunda es la reflexividad de los sujetos de estudio y la tercera, la reflexividad del investigador cómo miembro de un grupo académico.¹⁴ Por lo tanto, el trabajo de corte etnográfico implica un juego de relaciones entre reflexividades. “En suma, la reflexividad inherente al trabajo de campo es el proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente -sentido común, teoría, modelos explicativos- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación. [...] El conocimiento se revela no 'al' investigador

¹² Rosana Guber, *La etnografía*, 45.

¹³ Rosana Guber, *La etnografía*, 45.

La reflexividad refiere a toda la carga de conocimientos, formas de hacer, preceptos, entre otras cosas, que ordenan la vida de una persona.

¹⁴ Rosana Guber, *La etnografía*, 49.

sino 'en' el investigador, debiendo comparecer en el campo, debiendo reaprenderse y reaprender el mundo desde otra perspectiva".¹⁵

A partir de lo afirmado por Guber, planteo que una de la razones principales de mi investigación fue comprender que conduce a los creyentes a dirigir su fe hacia las devociones populares. Para ello, llevé al campo una serie de teorías, que me fueron útiles, en la medida en que las contrasté con la forma en que entienden el mundo los fieles. El juego entre reflexividades me sirvió para entender que, si bien el conocimiento obtenido del campo es producto del interactuar, no puedo desconocer que una parte de ese conocimiento lo condicionan preceptos personales y académicos. El estar consciente que existe la posibilidad de obtener información que es condicionada por mi reflexividad, me ayudó a dudar del origen de los datos que recolecté. Por lo tanto, siempre recordé que la información recolectada pudo provenir del mundo de los informantes, o que resultó de una simple interpretación que adapté a mis necesidades. La duda me llevó a no aceptar ninguna conclusión a priori.

Pero hablando más puntualmente de las dos herramientas que empleé del método etnográfico, describiré que me motivó a utilizar la observación participante. Recorro de nuevo a Rosana Guber. Ella examina a profundidad el papel de la observación participante en el campo. Primero propone que el nombre de la técnica funciona solo bajo una mirada positivista, que busca distanciamiento y neutralidad. Pero desde una mirada naturalista, el nombre de la técnica debe ser participación observante, ya que implica más del involucramiento del investigador.

Por eso la participación es la condición *sine qua non* del conocimiento sociocultural. Las herramientas son la experiencia directa, los órganos sensoriales y la afectividad que, lejos de empañar, acercan al objeto de estudio. El investigador procede entonces a la inmersión subjetiva pues solo comprende desde adentro.

¹⁵ Rosana Guber, *La etnografía*, 53, 54.

Por eso desde esta perspectiva, el nombre de la técnica debiera invertirse como “participación observante”.¹⁶

Lo que plantea Guber ofrece un amplio rango de movilidad en el trabajo de campo, sin el temor de caer en “los males” de la subjetividad. Al contrario, vuelve al investigador consciente que desde lo subjetivo se crea un mundo de conocimiento. Además, la autora propone a la “participación observante” como mecanismo para develar la reflexividad de los sujetos de estudio, que a final de cuentas es el propósito del trabajo de campo. La observación con involucramiento o no, depende del investigador y de lo que quiera lograr. Mi propósito al aplicar esta técnica fue ir más allá que un observador. Con esta herramienta interactué, participé de los ritos y comprendí la reflexividad de mis sujetos de estudio.

La observación para obtener información significativa requiere algún grado, siquiera mínimo, de participación; esto es, de desempeñar algún rol y por lo tanto de incidir en la conducta de los informantes, y recíprocamente en la del investigador. Así, para detectar los sentidos de la reciprocidad de la relación es necesario que el investigador analice cuidadosamente los términos de la interacción con los informantes y el sentido que éstos le dan al encuentro. Estos sentidos, a principio ignorados, se irán aclarando a lo largo del trabajo de campo.¹⁷

La reflexión de Guber sobre observación participante u observación con participación, me fue pertinente y adecuada a mis intenciones. Al buscar las razones que llevan a un grupo a sacralizar a una figura, me fue preciso interactuar con las personas. El indagar cómo se comportan los fieles durante las visitas a los altares, implicó mirar, entablar conversaciones, participar, estar allí en pleno. De antemano, y bajo la postura de Guber, sé que mucha de la información que obtuve fue condicionada por mi presencia en el lugar, pero esto no significa temer a la subjetividad, más bien sacarle provecho.

¹⁶ Rosana Guber, *La etnografía*, 60.

¹⁷ Rosana Guber, *La etnografía*, 64- 65.

Por otro lado, la entrevista semiestructurada es planteada por Guber en los mismos términos que la observación participante. Es considerada por ella cómo un medio para conocer la reflexividad de los informantes, que a la vez crea un nuevo marco reflexivo. Dicha técnica se diferencia de una entrevista estructurada porque no impone preceptos, ni busca guiar las respuestas hacia un lugar; su objetivo en cambio es indagar sobre los comportamientos del informante, entender su mundo y los símbolos que se mueven dentro de él. La entrevista semiestructurada favorece a la espontaneidad, tanto de las preguntas realizadas por el investigador cómo de las respuestas dadas por el informante.

La aplicación de este supuesto, válido con matices en la entrevista etnográfica, resulta en la obtención de conceptos experienciales, que permitan dar cuenta del modo en que los informantes conciben, viven y asignan contenido a un término o una situación; en esto reside, precisamente, la significatividad y confiabilidad de la información. Pero para alcanzar esos conceptos significativos, el etnógrafo se basa en los testimonios vividos que obtiene de labios de sus informantes, a través de sus líneas de asociación. En las entrevistas estructuradas el investigador formula las preguntas y pide al entrevistado que se subordine a su concepción de entrevista, a su dinámica, a su cuestionario, y a sus categorías. En las no dirigidas, en cambio, solicita al informante indicios para descubrir los accesos a su universo cultural.¹⁸

La entrevista semiestructurada me ayudó a captar las razones por las que la gente cree en los santos populares. Más que llegar al campo con un guión establecido, se trata de trazar un esquema flexible que sea modificable durante el momento de aplicarlo. Las entrevistas fueron uno de los caminos que me permitieron percibir el significado del santo para sus fieles; fue la vía para captar el papel de las devociones en las vidas de los creyentes y los motivos que los llevaron a convertirse en devotos.

¹⁸ Rosana Guber, *La etnografía*, 81, 82.

El trabajo de archivo y análisis crítico del discurso

Ciro Cardoso plantea que durante el trabajo en archivo, el investigador debe revisar y detectar cuáles, cuántos y qué tipo de documentos servirán en un estudio. La indagación en acervos documentales, tiene por meta “elaborar listas o repertorios sistemáticos de fuentes; proceder a la clasificación racional de los depósitos de manuscritos y de las bibliotecas; establecer inventarios descriptivos, índices remisivos, etcétera; publicar documentos”.¹⁹ En otras palabras, el archivo es el medio que posibilita al investigador establecer contacto con hechos pasados. Para ello es necesaria una indagación paciente; horas de revisión, a la espera encontrar los documentos que posibilitan la investigación.

Dado que mi proyecto de investigación aborda sucesos del pasado, utilicé el archivo buscando información sobre Juan Soldado y El Álamo Santo. Acudí a algunas hemerotecas de la región para reconstruir los hechos que llevaron a venerar los dos santos populares. A la vez, quise entender el contexto social de la época, y mirar cómo las devociones se consolidaron con el tiempo. Las hemerotecas que consulté fueron las de la Biblioteca Central de la Universidad Autónoma de Baja California, la de Biblioteca del Estado y el archivo online del periódico El Siglo de Torreón.

La información que obtuve de las hemerotecas me sirvió para precisar el momento en que se volvieron visibles las devociones. Además, así determiné el número de años que han sobrevivido los cultos; esto me permitió recrear, como digo, el entorno en que iniciaron las devociones. Los documentos que encontré me ayudaron a fijar los factores sociales y culturales que llevaron al éxito o al fracaso de las dos devociones.

Al empezar una investigación, conviene echar mano de todos los recursos disponibles en el sentido de localizar la información pertinente y disponible. Además de los más obvios —la lectura de las referencias y listas de fuentes y bibliografía de obras acerca de temas relacionados con el que se estudia; el uso de los ficheros de archivos y

¹⁹ *Ciro F.S. Cardoso, Introducción al trabajo de la investigación histórica, 136.*

bibliotecas; la consulta de los repertorios y catálogos de manuscritos y publicaciones; la búsqueda en colecciones de fuentes impresas y revistas que publican documentos (los boletines de archivos, por ejemplo)—, es también muy importante recurrir a ciertas *personas*: los archivistas y bibliotecarios, a veces muy competentes y con gran experiencia; y los historiadores o “eruditos” que ya realizaron trabajos en los archivos y bibliotecas de que se trata.²⁰

Por otro lado, pienso que los exvotos colgados en la capilla de Juan Soldado encierran más de lo que muestran. A simple vista los retablos en el altar de Tijuana son agradecimientos por favores recibidos o solicitudes de ayuda para solucionar una necesidad. Pero las mandas contienen exigencias sociales. Partí de la idea de que los mensajes que se dirigen a los santos o imágenes sagradas contienen otros significados, más allá de ser una simple petición. Utilicé el análisis crítico del discurso para develar el contenido de estos mensajes.

El análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social.²¹

Para interpretar los mensajes puestos en el altar de Juan Soldado en Tijuana, utilicé el análisis crítico del discurso. Mi objetivo fue mostrar que dichos textos contienen exigencias sociales, y no son sólo muestras de fe. Retomando lo que plantea Teun A. van Dijk, el análisis crítico del discurso explica la relación entre textos y dominación; por ello consideré apropiado encontrar estas relaciones en los mensajes que dejan los fieles en el altar. De esta forma, definí el contexto en que la gente escribe los retablos; y a la vez descifré las implicaciones que tienen determinados mensajes.

²⁰ Ciro F.S. Cardoso, *Introducción al trabajo de la investigación histórica*, 176.

²¹ Teun A. Van Dijk, “El análisis crítico del discurso”, *Anthropos* 186. (1999) 23-36: 23.

Técnicas utilizadas con cada una de las devociones.

Con Juan Soldado utilicé la observación participante y entrevistas a fieles. Visité continuamente su altar ubicado en Tijuana, permaneciendo al menos cuatro horas por visita. En las primeras visitas me limité a registrar lo que observaba. Con el pasar de los días entré en contacto con los devotos. Durante mis últimas visitas pasé a la etapa de las entrevistas. De igual forma, en el caso de Juan Soldado me valí de notas de algunos diarios mexicanos. También transcribí y analicé (utilizando el análisis crítico del discurso) los exvotos que dejan los fieles en el altar de Tijuana.

Con El Álamo Santo apliqué entrevistas semiestructuradas y consulté hemerotecas. Hablé con los habitantes del Ejido Monterrey en el municipio Mexicali, lugar en donde estaba ubicado el álamo. A través del diálogo con los habitantes de la zona reconstruí la historia contada por las personas que participaron en la devoción. Además, busqué noticias de los medios locales relacionadas con el hecho. Las entrevistas y las noticias me ayudaron a descifrar el contexto del municipio en aquellos años.

Estado del arte

Discusiones sobre religión popular

Las ciencias sociales en Latinoamérica han analizado desde hace décadas el papel que desempeña la religión al configurar las sociedades. Desde la antropología y la sociología, abundan documentos y debates sobre el presente y futuro de la creencia en esta parte del mundo. Muchos académicos e investigadores defienden diferentes posturas sobre la religión popular. Distintas miradas sobre un fenómeno, lo popular y lo religioso se convierten en amplias interpretaciones: ciertos autores plantean la no existencia de la religión popular, otros en cambio diversifican sus análisis sobre como proliferan diferentes formas de entender lo religioso desde lo popular.

El término religión popular ha suscitado un gran número de debates y discusiones. Autores como Elio Masferrer plantean que el término de “religión popular” es una forma despectiva de referirse a otras tradiciones religiosas, tan validas como las de la Iglesia oficial. Masferrer afirma que desde la tradición occidental se desvirtúan las pequeñas manifestaciones de fe, y se rotulan con nombres cargados de prejuicios. Aplicando el principio del relativismo cultural, Masferrer propone que la religión popular no existe, y solo es una categoría creada para desmeritar propuestas religiosas diferentes a la Iglesia hegemónica oficial

Para construir una antropología de las religiones en sociedades complejas, considero importante partir de las distintas visiones del mundo desarrolladas en nuestros propios países, rompiendo con los criterios etnocéntricos, eurocéntricos y neocoloniales que solo ven como legítimas las instituciones y propuestas religiosas originadas en los centros hegemónicos; mientras que a las propuestas locales les asignan la categoría de religión popular, protestantismo popular o catolicismo popular, sin tomar en cuenta que los antropólogos deberíamos excluir esos juicios de valor para estudiar nuestras realidades. No podemos olvidar que cada cultura o

complejos que definen nuestras sociedades, merecen nuestro respeto y la posibilidad de ser estudiadas como formaciones en sí mismas.²²

La propuesta de Masferrer podría considerarse innovadora, más no del todo compartida dentro del mundo de las ciencias sociales. Las definiciones de religión popular abundan y son muchos los académicos e investigadores que estudian este tipo de creencia: María Julia Carozzi, Pablo Seman, Daniel Míguez y Alejandro Frigerio son investigadores argentinos que han dedicado gran parte de su producción académica a estudiar fenómenos religiosos, entre ellos el de la religión popular.

En México, también existe gran variedad de autores encargados de estudiar la religión popular: Félix Báez-Jorge, Hugo José Suárez, Patricia Arias, Jorge Durand, Olga Odgers, José Manuel Valenzuela, entre muchos otros, estudian el fenómeno religioso. Todos los autores que nombré han analizado manifestaciones de la religión popular, ya sean santos, devociones, imágenes o ritos de paso. Las definiciones de religión popular con que trabajan estos autores son variadas y complejas; dependen en gran medida de como interpreten el concepto de cultura popular.

Las múltiples formas de entender la religión popular pueden confundir. Por lo tanto, anticipo que en mi investigación utilizo el concepto de la religión popular como una forma de resistencia pasiva que contradice al statu quo; y que deslegitima el poder de la institución: en este caso, la Iglesia oficial. Esta definición la construí a partir de autores como James C. Scott, Clifford Geertz, Pablo Semán, entre otros.²³ Al igual, muchos de los autores que he mencionado, comparten posturas similares sobre lo religioso desde lo popular. En las páginas siguientes, explicaré las interpretaciones hechas por estos académicos sobre el tema.

Por tanto, es este apartado dibujo, a grandes rasgos, las formas en que se ha abordado la religión popular en América Latina, enfatizando en México. Es este estado del arte recopilé posturas e investigaciones sobre la religión popular.

²² Elio Masferrer Kan, *Religión, políticas y metodologías: aporte a los estudios de los sistemas religiosos* (Buenos Aires: Libros de la Araucaria, 2013), 21, 22.

²³ En el marco teórico ahonda sobre el concepto de religión popular.

Contrasté diferentes abordajes, para esbozar el escenario en que se mueve esta línea temática en Latinoamérica. Detallando primero la actualidad de los estudios de religión desde las ciencias sociales. Luego, describo las propuestas investigativas, realizadas el sur del continente, específicamente en Argentina. Por último, me centró en estudios realizados en y sobre México, priorizando en aquellos trabajos situados en la frontera norte del país.

Actualidad de las formas de creer: una mirada panorámica

En la actualidad los estudios sociales de la religión apuntan hacia como se han debilitado de las instituciones religiosas dominantes. La globalidad abre las puertas a nuevas formas de creer. La religión encuentra su contrapeso en aparatos ideológicos que se construyen desde la política, los medios masivos de comunicación y las necesidades de consumo. Michel de Certeau plantea que en la actualidad, debido al proceso de globalización, las instituciones religiosas pierden su capacidad de controlar las creencias, y optan por dejar diseminar los capitales que en algún momento controlaron. “El creer se agota. O bien se refugia del lado de los medios y del entretenimiento. Se va de vacaciones; es, sin embargo, un objeto captado y abordado por la publicidad, el comercio y la moda. Para recuperar estas creencias que se van y se pierden, las empresas se ponen por su lado a fabricar simulacros de credibilidad”.²⁴

La socióloga escandinava Danièle Hervieu-Léger analiza la actualidad de la creencia, desvirtuando las posturas que dan por sentado el fin del pensamiento religioso. Según ella, durante la modernidad se desarrollaron teorías de secularización que sentaban la caducidad de la religión, provocada por el desarrollo científico. Contrario a esto, Hervieu-Léger opina que el fin de la creencia divina está lejos de suceder, y al día de hoy prolifera, más que nunca, todo tipo de grupos religiosos. La modernidad no trajo consigo el final de la religión, pero sí abrió el campo para que se debilitaran las instituciones religiosas hegemónicas.

²⁴ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 196.

Esto repercute de manera directa en las formas en que la sociedad asume lo divino.

La extrema diseminación de los pequeños relatos que son producto de la individualización de la creencia no se traducen en una pulverización atomizada y completamente desordenada de las creencias. Los individuos conforman libremente su “solución creyente personal”, pero lo hacen utilizando aquellos recursos simbólicos cuya disponibilidad se encuentra circunscrita a ciertos límites. Algunos de ellos tienen que ver con el entorno cultural; otros con las disponibilidades de acceso que dispone el sujeto mismo.²⁵

Para Hervieu-Léger la creencia se individualiza y se alimenta de un bricolage²⁶ de tradiciones. Los individuos se sitúan en un mundo en el que las tradiciones religiosas ya no se heredan; por el contrario, las encuentran en la masificación de los mensajes y en los flujos globales. La actualidad presenta a las personas una vasta oferta de elementos religiosos. Cada quien organiza su creencia a su manera: puede escoger, reacomodar, ordenar y desechar. La militancia entre varios grupos religiosos se vuelve común, a veces sin ser conscientes. En pocas palabras, el marco de creencia individual se amplía.

Hoy en día las personas atienden a nuevas formas de relacionarse con lo divino. La debilidad de las instituciones religiosas tradicionales permite que aparezcan nuevas formas de expresar la fe. Entramos en un mundo en el que afloran múltiples formas de creer. “Surge un verdadero mercado de ofertas de ‘algo en que creer’, con la multiplicación de pequeños empresarios en el terreno de la salvación. Este no se refiere tanto a una autoridad cualquiera como a la

²⁵ Danièle Hervieu-Léger, “Algunas paradojas de la modernidad religiosa: crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario”, *Futuribles*. 260 (2001) 15-29: 18

²⁶ El concepto de bricolaje lo plantea Danièle Hervieu-Léger como la convergencia de muchos elementos religiosos. El término también lo utiliza Jean Paul Willaime, a quien citaré adelante.

utilidad que pueda tener para los sujetos que lo evalúan en función de la experiencia que hacen de él”.²⁷

Para Jean Paul Willaime la individualidad de la creencia genera un sin número de manifestaciones religiosas:

Divagaciones y *bricolages* religiosos individuales o comunitarios[;] pluralismo incrementado por la oferta y afirmación del papel de los “usuarios”[;] desarrollo de comunidades emocionales y de redes flojas y flexibles de religiosidades, desapego religioso y búsqueda, disponibilidad a nuevas experiencia[;] búsquedas marcadas por el hedonismo y un cierto egoísmo[;] sincretismo que privilegia accesos más o menos inmediatos a lo divino y reinenciones. [Todas ellas] son características de lo religioso contemporáneo en las sociedades occidentales, que testimonian que la anomia religiosa no significa solamente descomposición de estructuras determinadas del creer; sino también recomposiciones y reconfiguraciones de lo religioso.²⁸

Ahora la religión popular en la era global también sufre transformaciones. Las devociones populares han crecido, se consolidan, expanden y arraigan en territorios diferentes de los que surgieron. El debilitamiento de las instituciones religiosas producido por la globalidad ha permitido que muchas de las manifestaciones de religión popular se consoliden. Por ejemplo, en Latinoamérica el pentecostalismo tomó mayor fuerza y encontró acogida en comunidades de origen humilde. Al debilitarse las instituciones religiosas hegemónicas, sus fieles migran hacia otro tipo de creencias que satisfagan su fe. El movimiento pentecostés funciona como mecanismo de ayuda para revertir el orden social. Los grupos subalternos encuentran en este tipo de movimientos compensación a sus

²⁷ Jean-Paul Willaime, “Dinámica religiosa y modernidad”. En *Identidades religiosas y sociales en México, coordinado por Gilberto Giménez*, 22-45 (Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México, 1996), 57.

²⁸ Jean-Paul Willaime, “Dinámica religiosa y modernidad”, 57-58.

plegarias; y una forma de resistencia a la producción simbólica generada desde el otro extremo de las clases.

De todos modos, el protestantismo sectario de tipo pentecostal puede ser particularmente afín a una situación de crisis, de desestabilización sociocultural, de ruptura. Corresponde bien a un proceso de desterritorialización y de desinstitucionalización de la religión, en el que [la creencia] se vuelve mucho más móvil, ligera y efervescente. La referencia al “Espíritu Santo” y la experiencia de un Dios inmediato que interviene concretamente en la vida de los hombres, pueden ofrecer recursos simbólicos congruentes en una situación de cambio y movilidad.²⁹

Cabe aclarar que, al igual que las devociones populares, los grupos pentecostales hacen parte de las manifestaciones de la religión popular. En el caso latinoamericano, el pentecostalismo se ha caracterizado por integrarse al contexto social y retomar elementos de la cultura popular de la región. Jean-Pierre Bastian manifiesta que a diferencia de otras iglesias protestantes, los pentecostales son “sincréticos” y se han “latinizado” y como otras manifestaciones populares de la religión, tienen cierta independencia y autonomía, frente a la Iglesia oficial.³⁰

Lo importante es que los pentecostalismos fueron articulándose a la cultura popular, y podemos decir que se han manifestado como religiones populares latinoamericanas, lo que no habían sido los protestantismos anteriores, históricos, que habían sido reducidos a los actores liberales radicales, a sectores medios y no a los sectores populares.³¹ [...] Podemos decir que [el pentecostalismo en América Latina, se trata] de un conjunto de nuevos movimientos religiosos no católicos

²⁹ Jean-Paul Willaime, “Dinámica religiosa y modernidad”, 63.

³⁰ Jean-Pierre Bastian, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: Análisis de una mutación religiosa”, *Revista de Ciencias Sociales*. 16 (2006) 38-54: 53.

³¹ Jean-Pierre Bastian, “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos”, 47.

romanos, que se encuentran en una posición similar a la religión popular católica, relativamente autónomos frente a la Iglesia católica.³²

Concluyendo, la religión popular forma parte del *bircolage* religioso, que engloba el campo espiritual, proporcionando una oferta amplia de elementos de fe. Así el mundo actual expande las posibilidades concretas de acercarse con lo divino; posibilidades disponibles a cada persona. En ocasiones los sujetos se adhieren a diversos sistemas de creencias, arman su marco personal religioso, tomando los elementos que tienen a la mano. Esto se ve en aumento con el proceso global, las grandes migraciones y la difusión masiva que producen desde los medios. El mercado espiritual se amplía: lo popular cobra un nuevo sentido. Los sectores desfavorecidos en la estructura social encuentran compensación a sus plegarias desde elementos ajenos o simultáneos a las tradiciones religiosas hegemónicas.

Estudios de religión en el sur

En el cono sur del continente diversos autores han trabajado sobre religión popular. Se trata de los cuatro autores que mencioné y que han investigado expresiones de la fe desde la popular. Los temas que abordan estos académicos son variados, por ejemplo: cómo aparecen y se afianza nuevos movimientos religiosos en un país tradicionalmente católico; también han estudiado santos populares y las circunstancias que llevan a las personas a consagrar determinadas imágenes. Desde lo teórico han aportado elementos valiosos para interpretar la religión popular como elemento cultural. En las siguientes líneas mencionaré un poco más sobre los trabajos de estos investigadores en Argentina.

Pablo Semán, sociólogo e investigador de El Colegio de México, ha profundizado sobre el concepto de religión popular. Él parte de una noción de cultura popular que es el producto simbólico, resultado de intercambios y conflictos entre grupos oprimidos y élites. El autor asegura que la religión popular tiene tres

³² Jean-Pierre Bastian, "De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos", 53.

características principales: es cosmológica, holista y relacional. Además, el concepto de cultura popular de Semán resulta clave para mi tesis, y en el marco teórico lo revisaré con mayor profundidad.

[La religión popular] como corriente cosmológica afirma la imbricación de los niveles que son para nosotros el más allá y la tierra que incluye en su definición a lo santo; como corriente holista se apoya [...] en un ideal en que la divisiones del cuerpo y el alma no son relativas [...]; como corriente relacional proyecta un sujeto de la experiencia religiosa que es siempre parte de una red jerarquizada [...].³³

A su vez, María Julia Carozzi aborda el tema de las canonizaciones populares y plantea que: en Argentina las muertes violentas son un factor común, a la hora de elevar a una persona a la categoría de santo popular. Ejemplo de ellos son los gauchos santificados en las provincias del norte, de los que se desconocen muchos datos de sus vidas, más allá de que robaban y compartían sus botines con los pobres. Carozzi contradice la posición de De Certeau, y propone que no siempre los santos populares corresponden a figuras contestarias, ni a metáforas de revanchas sociales. Para ella, el bandidismo caritativo y la martirización, son elementos claves a la hora de iniciar una devoción popular.³⁴

Siguiendo la línea que planteó Willaime sobre el *bricolage* religioso, Daniel Míguez y Alejandro Frigerio han estudiado las repercusiones de nuevas expresiones religiosas en Argentina. Míguez ha abordado el tema de la religión popular desde los grupos pentecostales; se ha concentrado en la transformación de la identidad de jóvenes de barrios marginales. Las prácticas religiosas que promueve el pentecostalismo, según Míguez, se convierten en factores que transforman la vida de “pibes chorros” (jóvenes ladrones). Para el autor, el éxito del movimiento pentecostal entre la población vulnerable de Argentina, se debe a

³³ Pablo Semán, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular”, *Ciencias Sociales y Religión* 3. 3 (2001) 45-73: 66-67.

³⁴ María Julia Carozzi, “Revisitando a la difunta correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el cono sur de América”, *Revista de investigaciones folclóricas* 20 (2005) 13-21: 15.

la capacidad de este grupo religioso de adecuarse a contextos específicos. Además de adaptarse, las iglesias pentecostales promueven la unidad familiar, ofrece recursos y mecanismos de trabajo comunitario que influyen directamente en la vida de los creyentes.³⁵

Alejandro Frigerio, a su vez, analiza las manifestaciones de la religión popular. En su artículo “el futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”, el autor explica la razón del éxito de los templos pentecostales y ubanda (religión afrobrasileña). Según Frigerio, estas dos expresiones religiosas ofrecen recompensas directas a sus fieles. A diferencia de las tradiciones religiosas oficiales que promueven vida eterna; vida después de la muerte y reencarnación, entre otras cosas. Los nuevos movimientos religiosos proporcionan a sus creyentes soluciones inmediatas a problemas cotidianos; esto impulsa la aceptación y amplia propagación en Argentina.³⁶

Estudios de religión en México

Cómo ya lo mencioné Elio Masferrer se niega a utilizar el término “religión popular”.³⁷ Según él, este concepto se basa en prejuicios coloniales y desmerita las tradiciones culturales locales. Pero idea resulta controversial en el mundo académico. Desde las teorías del conflicto de Max Weber, se ha entendido a la religión como un escenario de lucha.³⁸ Una pugna entre tradiciones hegemónicas y la creencia de los subordinados. Y muchos de los autores mexicanos que trabajan sobre religión se adhieren al principio de “lucha religiosa” entre diferentes formas de expresar la creencia.

³⁵ Daniel Míguez, “Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando la estrategia de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales”, *Ciencias Sociales y Religión* 2. 2 (2000) 31-62: 38.

³⁶ Alejandro Frigerio, “El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica”, *Ciencias sociales y religión* 1. 1 (1999) 51-88: 54.

³⁷ Elio Masferrer Kan, *Religión, políticas y metodologías*, 21-22.

³⁸ Max Weber, *Sociología de la religión* (Buenos Aires: La Pléyade, 1978), 35-36.

Por ejemplo, en trabajos de autores como Gilberto Giménez,³⁹ Hugo José Suárez,⁴⁰ Félix Báez-Jorge,⁴¹ Miguel Díaz-Barriga,⁴² entre otros, se percibe que entienden la religión popular a partir del conflicto. “Distintas perspectivas [...] han puesto el acento analítico en la tensión entre lo popular y lo institucional [...], en la ‘respuesta funcional a las situaciones de carencia’”.⁴³ Además, en México abundan los estudios acerca de las formas populares de la creencia. Entre las temáticas más trabajadas están: 1) la convergencia entre tradiciones religiosas indígenas y cristianas;⁴⁴ 2) la reapropiación de la imagen y del rito mariano;⁴⁵ 3) devociones y canonizaciones populares;⁴⁶ 4) Movimientos religiosos que alternan con la Iglesia oficial, por ejemplo el pentecostalismo.⁴⁷

Al hablar de los autores que han estudiado la religión popular en el norte de México, encuentro que también parten del conflicto para analizar su tema. Dos ejemplos son Paul Vanderwood⁴⁸ y Kristín Gúndrún Jónsdóttir.⁴⁹ Estos dos académicos analizan de manera diferente a los santos populares en el norte de México: el primero, desde la historia y la segunda desde la sociología. Los dos investigadores tienen en común la forma como perciben a los santos populares: para ellos, este tipo de santos representa expresiones simbólicas de fe, creadas

³⁹ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac* (Ciudad de México: Centro de Estudios Euménicos, 1978), 18-19.

⁴⁰ Hugo José Suárez, “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, *Cuicuilco* 20. 57 (2013) 207-227: 208.

⁴¹ Félix Báez-Jorge, “Los hijos de Guadalupe: religiosidad popular y pluralidad cultural en México”, *Seminario Raza Cósmica* (1993): 11-12.

⁴² Miguel Díaz-Barriga, “Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, empoderamiento e identidad masculina chicana” *Alteridades* 12. 37 (2002) 35-47: 23.

⁴³ Hugo José Suárez, “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”, 4.

⁴⁴ Gilberto Giménez, *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, 18-19.

⁴⁵ Jorge E. Traslosheros, “Señora de la historia, madre mestiza, reina de México: la coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria”, *Signos Históricos*. 7 (1985) 105-147: 114.

⁴⁶ Paul Vanderwood, “Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso”. En *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, coordinado por María Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila, 207-229 (Guadalajara: Universidad de Guadalajara, 2006), 208.

⁴⁷ Ramiro Jaimes Martínez, “La paradoja neopentecostal: una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California” (Tesis de doctorado: El Colegio de la Frontera Norte, 2007). 9.

⁴⁸ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 243.

⁴⁹ Kristín Gúdrún Jónsdóttir, *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa* (San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán, 2014), 35-36.

desde grupos subordinados, y que comparten, además, las mismas características de sus creyentes.

En la frontera norte José Manuel Valenzuela ha dedicado parte de su trabajo a diferentes expresiones de la religión popular, entre ellas Juan Soldado.⁵⁰ Además, en el norte de México son diversos los estudios sobre religión y migración; muchos son los autores que analizan manifestaciones de creencia en el contexto fronterizo. Por ejemplo Olga Odgers,⁵¹ Miguel J. Hernández Madrid,⁵² Luis Rodolfo Morán Quiroz,⁵³ Patricia Arias y Jorge Durand,⁵⁴ entre otros.

En cuanto a mi tema de investigación he encontrado diferentes textos que han abordado el tema. Por ejemplo, a Juan Soldado lo han estudiado diversos autores; siendo la obra de Paul Vanderwood la más completa de todas.⁵⁵ Entre los autores que analizaros diferentes facetas del culto a Juan Soldado, se encuentran: Patricia Arias y Jorge Durand,⁵⁶ Cándido Gonzáles Pérez y Alfonso Reynoso

⁵⁰ José Manuel Valenzuela Arce, "Por los milagros recibidos: religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado". En *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, 93-106 (Tijuana: Plaza y Valdés, 2000), 102.

⁵¹ Olga Odgers Ortiz, "Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión". En *Migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara, 13-29 (Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 2009), 28.

⁵² Miguel J. Hernández Madrid, "El cuerpo del creyente y la experiencia del extranjero. Imágenes de los itinerarios de la identidad migrante". En *Migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara, 31-50 (Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 2009), 46.

⁵³ Luis Rodolfo Morán Quiroz, "Devociones populares y comunidades transnacionales". En *Migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara, 75-99 (Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa, 2009), 71.

⁵⁴ Patricia Arias y Jorge Durand, "Evocar y recrear: las devociones fronterizas". En *Migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad*, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara, 51-74 (Colegio de la Frontera Norte: Ciudad de México, 2014), 56.

⁵⁵ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 243.

⁵⁶ Patricia Arias y Jorge Durand, "Migración y devociones transfronterizas", *Migración y Desarrollo*. 12 (2009) 5-26: 23.

Rábago,⁵⁷ Fiamma Montezemolo,⁵⁸ Rafael Alarcón y Macrina Cárdenas Montaña.⁵⁹

Aunque son muchos los estudios realizados sobre Juan Soldado, casi todos se basan en los aportes de Vanderwood y Valenzuela. Además, en su mayoría los autores mencionados estudian a Juan Soldado desde el contexto migratorio. Bajo este escenario, con mi trabajo, en el afán de aportar algo nuevo, explico a fondo las causas de la santificación de este santo popular. Además, detallo el rito alrededor de la figura de Juan Castillo Morales, lo que incluye: oraciones, pedidos, mandas, milagros, entre otras cosas.

Para finalizar, especifico que sobre El Álamo Santo se ha escrito poco: Gabriel Trujillo lo menciona brevemente en su libro *Mitos y Leyendas de Mexicali*.⁶⁰ El artículo *Mitos en el valle Mexicali: una cartografía de lo intangible* nombra a El Álamo Santo, mas no indaga en el contenido social que tiene el hecho cómo fenómeno investigativo.⁶¹ Y existe una representación teatral basada en lo ocurrido en el Ejido Monterrey. La obra la escribió y dirigió Ángel Norzagaray Norzagaray.⁶² Por lo tanto, confió que mi aporte, más allá de recrear lo ocurrido, se centra en analizar el acontecimiento desde la mirada de los estudios socioculturales.

⁵⁷ Cándido Pérez Gonzáles y Alfonso Reynoso Rábago, "Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes," *Faebra: Educação e Contemporaneidade* 20. 35 (2011) 217-228: 226.

⁵⁸ Fiamma Montezemolo, "Tijuana no es Tijuana: representaciones en fragmentos al margen de la frontera", *Revista de Antropología Iberoamericana* 42. (2005) 1-11: 4.

⁵⁹ Rafael Alarcón y Macrina Cárdenas Montaña, "Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos", *Mobil Hum* 4. (2013) 241-258: 253.

⁶⁰ Gabriel Trujillo Muñoz, *Crónicas del valle de Mexicali* (Mexicali: Larva, 2003), 118-120.

⁶¹ Judith Ley García, et al., "Mitos en el valle de Mexicali: una cartografía de lo intangible", *Norte Grande*. 52 (2012) 91-108: 102.

⁶² Ángel Norzagaray Norzagaray, obra del teatro El Álamo Santo, 2012.

Capítulo 1: Religión popular y resistencia social

Apertura

En Latinoamérica la religión popular es una forma común de manifestar la fe. En el norte de México, por ejemplo, se despliega gran variedad de formas de creer alternas al culto oficial. Una de ellas son los santos populares, que se presentan generalmente como manifestaciones de fe construidas por los sectores más desfavorecidos en la estructura social. Un ejemplo claro de ello son las devociones a Teresa de Urrea (la santa de Cabora) en Sonora, Jesús Malverde en Sinaloa y Juan Soldado en la ciudad de Tijuana. Estos santos han sido creados desde el seno de las clases subalternas de la región, y comparten las características de los pobladores comunes y corrientes.⁶³

Para Paul Vanderwood las santificaciones populares sirven como revanchas políticas. La sociedad se encarga de hacer un santo a su manera, oponiéndose a las creencias impuestas por la Iglesia o el Estado. Además, el santificar a una persona cualquiera garantiza un interlocutor con Dios que comparte las mismas características sociales del grupo. En otras palabras, se humaniza lo divino. Vanderwood analiza los elementos de la muerte de Juan Castillo Morales (Juan Soldado) que crearon la devoción a su imagen. Para el autor, situaciones como la forma hostil en que fue ejecutado y el lugar del sepulcro, le otorgaron al soldado el carácter de mártir. La escena de sufrimiento es un elemento que justifica la canonización popular de Castillo. El presenciar la dolorosa muerte sembró en los pobladores la duda sobre la responsabilidad del soldado en el homicidio; y la posibilidad que se hubiera ajusticiado un inocente impulsó la adoración de su imagen.⁶⁴

En el presente capítulo reconstruyo el concepto de religión popular, para responder de manera acorde a los casos de santificaciones populares. Mi meta es ayudar a entender la apropiación de lo religioso desde grupos o comunidades desvinculadas a la institución eclesiástica. Por lo tanto, en las próximas páginas

⁶³ Patricia Arias y Jorge Durand, "Migración y devociones transfronterizas", 23.

⁶⁴ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 206–214.

analizo el papel de la religiosidad popular en la formación de imágenes sagradas, y la manera en que estas sirven de medio de resistencia pasiva a los grupos pertenecientes a las clases sociales carentes de poder.

Lo popular, cultura y religión

Para Clifford Geertz “la cultura denota un esquema históricamente transmitido de significaciones representadas en símbolos, un sistema de concepciones heredadas y expresadas en formas simbólicas por medio de los cuales los hombres comunican, perpetúan y desarrollan su conocimiento y sus actitudes frente a la vida.”⁶⁵ Lo popular –como elemento cultural- debe ser entendido desde la anterior definición. No se puede desconocer el carácter simbólico de lo popular, ni reducirlo a luchas por apropiación del trabajo o repartición de bienes.

Por ejemplo, Nestor García Canclini ofrece una definición de lo popular reducida, que responde a una parte específica de la lucha social. Sólo describe las relaciones de lucha de clases, olvidando el carácter simbólico. Para él, lo popular es producto de la desigualdad de un sistema económico. Representa las manifestaciones de los grupos desfavorecidos en la repartición de bienes. “Lo popular se constituye como consecuencia de las desigualdades entre capital y trabajo, pero también por la apropiación desigual -en el consumo- del capital cultural de cada sociedad, y por las formas propias con que los sectores subalternos reproducen, transforman y [...] representan sus condiciones de trabajo y de vida”.⁶⁶

Lo popular, si bien es producto de la lucha social, no se puede encasillar en el resultado de relaciones desiguales por la apropiación de capital y trabajo. Esto sería una concepción pobre, que deja a lo popular como una manifestación de un sistema de producción. Como lo plantearon Claude Grignon y Jean Claude

⁶⁵ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 89.

⁶⁶ Nestor García Canclini, ¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular? En *Antología sobre cultura popular e indígena: lecturas del seminario diálogos en acción primera etapa*, 153-168 (Ciudad de México: Conaculta, 2004), 164.

Passeron “el conocimiento de las relaciones de fuerza entre los grupos y clases no nos sirve en bandeja la clave de sus relaciones simbólicas y del contenido de sus culturas y sus ideologías”.⁶⁷

Grignon y Passeron entienden lo popular –analizado desde el plano cultural- cómo una construcción simbólica, elaborada por los grupos subordinados en la escala social. Pero esta producción de símbolos no está aislada, ni es autónoma: ya que se produce dentro del marco de una cultura dominante. Los autores, tras criticar el “relativismo cultural”, manifiestan que lo popular se construye en el juego de relaciones entre dominados y dominantes. Los grupos subordinados elaboran sus propias expresiones culturales, pero lo hacen dentro de un esquema controlado por las élites.

Los que practican una cultura popular se encuentran -lo quieran o no, lo sepan o no- objetivamente evaluados en la realidad de las relaciones sociales, tanto en las escuelas como en cualquier interacción cotidiana, según los criterios de la cultura dominante. Una respuesta tal sólo sirve para reducir la ilusión de quienes imaginan, ingenuamente, que, al no tener en cuenta las relaciones de fuerza y de sentido que vinculan a los grupos que practican una cultura (como si las clases de una misma sociedad fueran tan ajenas entre sí como pueden serlo sociedades distintas cuyo encuentro desigual es siempre un poco resultado de la coyuntura), no pierden nada de la descripción de las culturas populares y de las culturas dominantes.⁶⁸

James C. Scott analiza las manifestaciones de resistencia elaboradas por los grupos subordinados, y que son resultado de la lucha de clases. Él describe las relaciones que se tejen entre las élites y grupos subordinados. Los primeros ostentan y ejercen el poder; mientras los segundos están obligados a obedecer y seguir con las normas impuestas por los grupos dominantes. Pero Scott afirma

⁶⁷ Claude Grignon y Jean Claude Passeron, *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura* (Buenos Aires: Nuevas Visión, 1991), 23.

⁶⁸ Claude Grignon y Jean Claude Passeron, *Lo culto y lo popular*, 19, 20.

que los dominados crean estrategias para resistir a las imposiciones. Presenta el mundo como un escenario, en el que los sometidos elaboran actuaciones que les permiten tener cierta independencia al régimen; crean tácticas de resistencia pasiva para permanecer y sobrevivir con cierto grado de autonomía. Entretanto, la élite domina y a la vez, trata de descifrar las verdaderas intenciones de los actos de sus dominados.⁶⁹

Para Scott en el mundo se produce una relación dialéctica entre los roles de “ocultamiento y vigilancia”. Dicha dinámica marca las relaciones sociales, e impone patrones culturales de dominación y subordinación. Según el autor “las exigencias teatrales que generalmente se imponen en las situaciones de dominación producen un discurso público que corresponde mucho a la apariencia que el grupo dominante quiere dar”. Scott agrega que “el dominador nunca controla totalmente la escena, pero normalmente logra imponer sus deseos. A corto plazo, al subordinado le conviene actuar de una manera más o menos verosímil, usando los parlamentos y haciendo los gestos que, él sabe, se espera que haga”.⁷⁰

Los grupos dominados crean un discurso oculto, en contraposición al discurso público creado por las élites. La cultura popular, en su mayor parte, sirve de medio para manifestar las opiniones de los subordinados; es una forma de mostrar al mundo ciertos elementos del mensaje oculto. La cultura popular expresa las manifestaciones de resistencia cultural; se convierte en un camino para evitar o mermar los controles. Para Scott la cultura popular se refiere a las manifestaciones culturales producidas desde los grupos subordinados; refleja en parte los valores del discurso oculto; opera con un rango de relativa autonomía, siempre y cuando no se oponga de manera directa a la cultura y al discurso público producido por las élites.⁷¹

⁶⁹ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos* (Ciudad de México: Ediciones Era, 2000), 27.

⁷⁰ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 27.

⁷¹ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 189.

La cultura popular delimita un ámbito relativamente autónomo de libertad discursiva siempre que no manifieste una oposición *directa al* discurso público autorizado por el grupo dominante. [...] En la cultura popular (para distinguirla de la cultura de las élites) algunos elementos relevantes pueden tener significados que, en potencia, debilitan, si es que no contradicen, la interpretación oficial. [...] En la medida en que la cultura popular pertenece a una clase o a un estrato cuya situación en la sociedad produce experiencias y valores distintivos, esas características presumiblemente aparecerán en sus ritos, sus bailes, sus representaciones, su indumentaria, sus narraciones, sus creencias religiosas, etcétera.⁷²

James C. Scott también reconoce el carácter simbólico de la cultura popular, la cual es polisémica, y capaz de crear mensajes comprensibles sólo para un delimitado grupo, que excluye y resulta incomprensible para las élites. Lo popular “permite a los subordinados debilitar las normas culturales autorizadas. Usando sutilmente los códigos, [...] puede introducir en los ritos, en las normas del vestuario, en las canciones y en los cuentos significados comprensibles sólo para un público específico e incomprensible para el que [...] quiere excluir. A su vez, el público excluido (y en este caso con poder) puede captar el mensaje subversivo, pero resultarle difícil reaccionar porque dicho mensaje aparece en una forma que también puede interpretarse de manera totalmente inocente”.⁷³

Por su parte, el argentino Pablo Semán analiza lo popular retomando la visión simbólica de Geertz sobre la cultura; Semán utiliza la idea de lucha de clase, y plantea escenarios de redes y combates. Toma lo popular como “el resultado de procesos de producción simbólica de los grupos subalternos en relaciones de intercambio y conflicto con otras clases sociales”. Por consiguiente, deduce que “lo popular no tiene carácter esencial, que dada su historicidad es

⁷² James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 189.

⁷³ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 190.

cambiante al tiempo que posee una heterogeneidad que deriva tanto de la coyuntura histórica en que surge como de sus diversas raíces sociales”.⁷⁴

Después de tener una idea general de lo que es lo popular, en su relación con la cultura, queda la pregunta: ¿cómo se vincula la religión con lo popular? De manera anticipada podría decir que la religión, al igual que otras manifestaciones de la cultura, también se construye (o interpreta) desde los grupos dominados. Esto me permite sugerir que hay una forma diferente de entender lo religioso desde las clases subordinadas; dicha interpretación de lo religioso tiene implícita los valores (símbolos) característicos del grupo creyente. En teoría, la religión popular es una expresión de fe que contiene lenguaje oculto y que esconde una manifestación de resistencia social. El lenguaje oculto se camufla en los rituales y los cultos. Por ejemplo, se veneran y se sacralizan objetos, imágenes o personas ajenas a la tradición religiosa dominante.

Religión popular y la resistencia social

James C. Scott afirma que una de las funciones del discurso público creado por las élites es dar la sensación de unidad e integración cultural expresada en un ámbito nacional. Pero esto no es más que una ilusión, ya que las diferentes clases tienen distintas formas de entender el mundo. Por ello la cultura popular se expresa en un espacio más pequeño: construye una base de valores que se manifiesta en lugares cerrados, en donde están libres de las imposiciones de las élites. Dice Scott: “la cultura popular es más bien local, y se forma gracias al dialecto, las prácticas religiosas, el vestuario, los patrones de consumo y las redes familiares. Sin embargo, por encima de los hechos concretos, parece que la mayoría de los grupos dominantes [se esfuerzan] por alimentar una imagen pública de cohesión y de creencias comunes”.⁷⁵

⁷⁴ Pablo Semán, “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular”, 48.

⁷⁵ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 81-82.

Para Scott las manifestaciones culturales de los grupos subalternos se han producido desde una “selección cultural”. La cultura popular la define como un conjunto de opciones. Para los subordinados representa la posibilidad de escoger los valores culturales que más se acomoden a sus necesidades. El autor ve las manifestaciones de la cultura popular con relativa independencia, ya que sus expresiones pueden resultar confusas o inofensivas para la cultura de las élites. Pero reconoce que (al igual que Grignon y Passeron) siempre hay una influencia de los elementos culturales dominantes.

La singularidad de la expresión cultural de los grupos subordinados se debe en gran parte a que, al menos en ese ámbito, el proceso de selección cultural es relativamente democrático. En efecto, los practicantes de esa cultura escogen las canciones, cuentos, danzas, textos y ritos que quieren destacar; los usan para sus propios fines y, por supuesto, crean nuevas prácticas y artefactos culturales según sus necesidades. Lo que sobrevive y prospera en la cultura popular de los siervos, los esclavos y los campesinos depende en gran medida de lo que deciden aceptar y transmitir. Eso no quiere decir que la cultura dominante no influya en esas prácticas, pero están menos vigiladas que, por ejemplo, el ámbito de la producción.⁷⁶

Ahora, al analizar la religión popular muchos autores (con posiciones acordes con las ideas de Scott) ven en ella un medio simbólico, en el que se expresan los valores de los subordinados. El mismo Max Weber entendía la religión como motor de la diferencia social; no percibida como causa de la integración (desvirtuando la idea de Durkheim).⁷⁷ Por el contrario, la religión es generadora de división y estratificación social. Para Weber la religión es uno de los factores que genera una distribución social entre segmentos, que él denomina *estratos*. Sus análisis en el campo de las creencias explican cómo lo religioso repercute en diferentes estilos de vida. Estilos que dan inicio a formas de

⁷⁶ James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 189.

⁷⁷ Emile Durkheim, *Las formas elementales de la vida religiosa* (Madrid: Akal Editor, 1982), 48.

racionalizar el mundo y que generan conflicto. Se produce la lucha social que repercute directamente en las formas de organización.⁷⁸

Weber puso énfasis en el conflicto expresado dentro del campo religioso. En sus ensayos sobre la sociología de religión, el autor manifestaba que los grupos subalternos tienen la capacidad para seleccionar los elementos culturales que se ajusten a sus necesidades. Para él, la religión popular es el resultado de la lucha por la posesión de los *bienes de gracia*.⁷⁹ Los capitales religiosos y su función entran en juego. Por un lado, desde la élite lo religioso valida su posición en el mundo. Desde el otro extremo, los grupos subalternos ven en lo religioso un camino de esperanza para revertir su condición subordinada. La lucha de la religión es la lucha de clases expresada a través de las prácticas religiosas, que a su vez conduce a las confrontaciones directas en nombre de la religión.

Toda autoridad hierocrática y oficial de una "Iglesia" -es decir, de una comunidad organizada por funcionarios y que adopta la forma de una institución administradora de dones de gracia- lucha especialmente contra cualquier religión virtuosa y contra su desarrollo independiente. Pues la Iglesia, como depositaria de la gracia institucionalizada, intenta ordenar la religiosidad de las masas y reemplazar las calificaciones religiosas de status independientes, propias de los virtuosos religiosos, por sus propios valores sagrados, oficialmente monopolizados y mediatizados. Por su propia índole, es decir, conforme a la situación de intereses de sus funcionarios, la Iglesia debe ser "democrática", en el sentido de hacer posible un acceso general a los valores sagrados. Esto significa que la Iglesia promueve una universalidad de gracia y la idoneidad ética de quienes se ponen bajo su autoridad institucional.⁸⁰

⁷⁸ Max Weber, *Sociología de la religión*, 35-36.

⁷⁹ Max Weber, *Sociología de la religión*, 15.

Weber planteó los bienes de gracia como la capacidad de curación de males ofrecida por religiones prístinas. Esta capacidad era controlada, administrada y protegida.

⁸⁰ Max Weber, *Sociología de la religión*, 35-36.

La religión popular en Weber se manifiesta en la forma en que se entiende el mensaje religioso desde puntos extremos en la estructura social. Cada grupo apropia la religión desde su marco de interés y necesidades. Estas visiones opuestas de lo religioso expresan un conflicto. Los *bienes de gracia* –ostentados en la mayoría de los casos por élites- son acomodados a las visiones del mundo (tanto de los dominantes como de los subordinados). Dichos bienes justifican y validan posiciones sociales; son el motivo de luchas (que buscan arrebatarse y controlar los *bienes de gracia*) para cambiar el orden establecido.

Retomando la postura de Weber, Michel de Certeau define la religión popular como una manifestación simbólica de la lucha entre dominados y dominadores. Es el medio para reivindicar las creencias de los desfavorecidos en la confrontación social. Una forma que contradice, reemplaza, o complementa el discurso oficial de la institución religiosa. Por ello, los santos populares son sacralizados y venerados sin importar la opinión de la Iglesia.

Por ejemplo, De Certeau al analizar los usos de la religión popular, manifiesta que la confrontación simbólica entre oprimidos y élites se ve reflejada en la religión, ya que cada grupo acomoda los relatos religiosos a sus visiones de mundo. Él plantea que “un uso (popular) de la religión modifica el funcionamiento de ésta. Una cierta manera de hablar este lenguaje recibido lo transforma en un canto de resistencia, sin que tal metamorfosis interna comprometa la sinceridad con la cual puede creerse, ni la lucidez con la cual, por otra parte, son vistas las luchas y las desigualdades ocultas bajo el orden construido”.⁸¹

Podría plantear que la lucha entre clases sociales, que tiene por objeto monopolizar el poder, crea diferentes maneras de entender el mundo. La religión popular (como elemento de la cultura popular) es la forma simbólica a través de la cual los grupos subordinados deciden entender lo religioso; es una forma de practicar la fe que difiere de las imposiciones sociales. Además, contiene los valores de los grupos subordinados y es a la vez un medio de resistencia pasiva.

⁸¹ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 22.

Lo popular (según De Certeau) se expresa en la religión a manera de protesta. Los grupos subalternos seleccionan los elementos culturales que se ajustan a las necesidades. A su vez, esta manera de entender lo religioso, se adecua a los intereses de los creyentes.

La religión popular contiene un “canto de resistencia” y lleva consigo la voz de los desfavorecidos en la lucha social: sus quejas, sus reclamos, sus necesidades. También es un medio simbólico que expresa el deseo de cambio en la estructura social. Este tipo de religiosidad busca invertir la posición de desventaja; ella se convierte en un medio de esperanza que conduce a una mejor vida. La interpretación religiosa desde lo popular quita los privilegios a los poderosos y le entrega el poder a los débiles. Este tipo de religión crea un mundo idealizado y utópico, que a su vez es un medio de negación al poder ejercido por las élites.

La mayor parte de las creencias utópicas tradicionales puede, de hecho, entenderse como una negación más o menos sistemática del mecanismo vigente de explotación y degradación de las condiciones de vida que experimentan los grupos subordinados. Si el campesinado sufre el acoso de agentes recolectores de impuestos, señores que reclaman cosechas y tributos laborales, sacerdotes que piden diezmos, y si además tiene malas cosechas, lo más probable es que su utopía imaginará una vida sin impuestos, sin tributos y sin diezmos, quizá sin agentes del gobierno, sin señores, sin sacerdotes, y con una naturaleza abundante y generosa.⁸²

Las devociones populares

Para Clifford Geertz los símbolos religiosos reúnen las cosmovisiones y los estilos de vida de una comunidad. Son manifestaciones que contienen las características de un pueblo. Por lo tanto, se podría decir que la religión popular, a través de sus

⁸² James C. Scott, *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*, 108.

ritos e imágenes, expresa los valores de los grupos subordinados. Las devociones populares y los fieles que la practican comparten los mismos atributos; surgen de las mismas condiciones sociales. El fin de las devociones populares es manifestar una oposición pasiva a la institucionalidad religiosa. Por ello, en ocasiones el pueblo sacraliza a personas, imágenes y hasta elementos del orden natural. Las devociones populares se entienden como manifestaciones culturales expresadas en lo religioso. Los símbolos sagrados se vinculan de forma directa con la comunidad que los venera y representan una imagen divina creada a imagen y semejanza de una persona común.

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. En la creencia y en la práctica religiosas, el *ethos* de un grupo se convierte en algo intelectualmente razonable al mostrárselo como representante de un estilo de vida idealmente adaptado al estado de cosas descrito por la cosmovisión, en tanto que ésta se hace emocionalmente convincente al presentársela como una imagen de un estado de cosas peculiarmente bien dispuesto para acomodarse a tal estilo de vida.⁸³

Las devociones populares resultan de un tipo de religiosidad que difiere de la institución; se diseñan a imagen de los grupos subordinados y contienen sus características sociales y culturales. Las manifestaciones religiosas desde lo popular contienen las particularidades del hombre corriente. Patricia Arias y Jorge Durand plantean que los santos populares y los grupos subordinados comparten las mismas características. Estos autores afirman que las devociones populares son manifestaciones originadas desde la parte baja de la escala social: hechas a semejanza de las clases populares y veneradas por los segmentos más desmeritados de la población mexicana. En la frontera norte las imágenes más

⁸³ Clifford Geertz, *La interpretación de las culturas* (Barcelona: Gedisa, 2003), 89.

representativas de este fenómeno son Juan Soldado, Jesús Malverde, El Niño Fidencio y la Santa de Cabora. Todos ellos con elementos distintivos y comunes.

Los cuatro personajes eran sin duda transgresores en varios sentidos: la Santa de Cabora, además de ser mujer en un mundo regido por hombres, se convirtió, queriéndolo o no, en la líder de movimientos milenaristas como el de Tomochic, en Chihuahua; el Niño Fidencio era un personaje afeminado que gozaba de plena aceptación entre hombres y mujeres; Malverde era un bandido social legitimado y Juan Soldado un violador y asesino convertido en víctima. Al mismo tiempo, capturaban sus principales adeptos entre marginales y transgresores que en esas nuevas imágenes y devociones redescubrían la posibilidad de la inclusión: indígenas, participantes en movimientos sociales, pobres, mujeres, enfermos, bandidos, prostitutas, migrantes, delincuentes.⁸⁴

De igual forma, Paul Vanderwood afirma que en las regiones de tradición cristiana, ha sido la institución religiosa oficial quien monopoliza la sacralidad de los símbolos religiosos, por ejemplo los santos. La Iglesia oficial crea un monopolio de las canonizaciones y para ello ha dictado una serie de normas. Pero estas directrices se manipulan y muchas de las biografías de los santos oficiales han sido falseadas, alejándolas de la realidad y limpiándolas de toda culpa o pecado.⁸⁵ Por lo tanto, las santificaciones populares surgen como medio que trasgrede el monopolio de la Iglesia; son creadas por los grupos subordinados, quienes canonizan a personas que comparten sus características. El santo popular simboliza una conexión con Dios que nace de las mismas condiciones de los grupos dominados.

Retomando a Scott, se podría decir que la religión institucional es formadora de un discurso público, que se generaliza y adopta socialmente. Pero en contraposición, los grupos subordinados forman un discurso oculto, que en el campo religioso se presenta como la religiosidad popular. Los rituales de la

⁸⁴ Patricia Arias y Jorge Durand, "Migración y devociones transfronterizas", 23.

⁸⁵ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 243.

religión popular, expresada a través de los santos, contienen las exigencias de los grupos subordinados: los ritos se convierten en manifestaciones pasivas de reclamo, que piden un cambio en la estructura social. Las imágenes que se veneran poseen las características de los grupos subordinados. Por esa razón se presume que los santos entienden las necesidades y los intereses que afectan a sus fieles.

José Manuel Valenzuela Arce analiza esta situación en el contexto de Tijuana y manifiesta que Juan Soldado es la imagen de una tradición religiosa que empieza a secularizarse. Dicha imagen se desprende de lo tradicional, pero conserva la "cultura religiosa popular; una cultura ritualizada que ruega y agradece soluciones externas, mágicas y extraordinarias, lo cual no excluye el esfuerzo personal, sino que atiende la manera específica en que se vive la resolución de problemas y necesidades, pero también expresa la indefensión social, frente a la cual se recurre a salidas mágicas".⁸⁶

Concluyendo, las devociones populares y sus elementos sagrados pueden ser entendidos como una manifestación de resistencia pasiva, ya que son un medio simbólico que carga con las voces de reclamo de los desfavorecidos en la lucha social. La sacralidad popular es la utopía de la redención, no entendida como la posibilidad de alcanzar un estado de bienestar sobrenatural; todo lo contrario, a los santos y las imágenes sagradas se les venera bajo escusa de tener respuesta directa e inmediata a necesidades que afectan al grupo subordinado. Los símbolos religiosos desde lo popular representan una conexión con Dios, un intermediario que comparten las características de los creyentes, y que entiende la urgencia de sus ruegos.

Al estilo de las *Leas* del vudú, "espíritus" y voces de una referencia diferente, los relatos de milagros son asimismo cantos, pero graves, relativos no a levantamientos, sino a la denuncia de su represión permanente. Pese a todo, ofrecen la *posibilidad* de un lugar inexpugnable, pues se trata de un no lugar, de

⁸⁶ José Manuel Valenzuela Arce, "Por los milagros recibidos: religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado, 102.

una utopía. Crean un espacio diferente, que coexiste con el de una experiencia sin ilusión. Expresan una verdad (lo milagroso), irreductible a las creencias particulares que le sirven de metáforas o símbolo.⁸⁷

⁸⁷ Mich Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 21, 22.

Primera parte: Juan Soldado

Capítulo 2: Juan Soldado: asesino y santo

La hechos

Entre los días 13 y 17 de febrero de 1938 la ciudad de Tijuana fue testigo de un hecho trágico que con el pasar de los años se convirtió en parte de su historia. En ese periodo la niña Olga Camacho (de 8 años de edad) fue encontrada muerta, con evidentes señales de tortura y violación. La noticia del horrible crimen rápidamente se propagó por las calles del naciente poblado; los habitantes enfurecidos pedían encontrar al culpable y que se hiciera pronta justicia. Pasaron pocas horas para que las autoridades encontraran los primeros sospechosos; y unas horas más para hallar al asesino, quien confesó el crimen tras un improvisado interrogatorio.⁸⁸

El domingo 13 de febrero la niña Olga Camacho se encontraba comprando carne en el almacén en frente de su casa. Pero después de allí ya nadie la vio con vida. Al no regresar a su hogar, la madre, Feliza Martínez de Camacho, entró en pánico, y desesperada arrancó a buscarla por las casas de sus vecinos.⁸⁹ Horas más tarde, a la búsqueda se le había sumado los pocos policías de la ciudad y hombres de las fuerzas militares. Ya entrada la mañana del 14 de febrero una vecina informó sobre algo extraño en un garaje militar. Los hombres que fueron a revisar se encontraron con la macabra escena: a Olguita la hallaron bajo cartones, degollada y con aparentes señales de violación.⁹⁰

Rápidamente la fatal noticia se propagó por la calles de la pequeña Tijuana, que para entonces contaba con una población menor a los 10 mil habitantes.⁹¹ Se iniciaron las investigaciones que estuvieron a cargo del general Manuel Contreras, jefe de operaciones del Distrito Norte. A las pocas horas, las autoridades capturaron 5 sospechosos: tres personas que al parecer habían pasado la noche en el garaje aguardándose del mal tiempo; y dos soldados que

⁸⁸ "Sangriento tumulto hubo en Tijuana B.C.", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 16 de febrero de 1938.

⁸⁹ "Olguita, la víctima de Juan Soldado": entrevista a Feliza Rodríguez de Camacho, *Frontera* (Tijuana) 16 de enero de 2005.

⁹⁰ Paul Vanderwood, "Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso", 208.

⁹¹ Enrique García Searcy, "Una década de crecimiento poblacional: análisis de la estructura demográfica de Tijuana (1940-1950)" (Tesis de maestría: El Colegio de la Frontera Norte, 2010), 4.

según testigos habían sido vistos en las inmediaciones a la escena del crimen. Las primeras indagaciones no se hicieron esperar, dentro de la cuales se comprobó que la versión de los 3 civiles concordaba, por lo que fueron puestos en libertad. Uno de los soldados acusados también fue exonerado de los cargos, ya que su madre demostró que estaban juntos en las horas en que fue vista por última vez Olga Camacho.

El último sospechoso era Juan Castillo Morales de 24 años de edad, originario de Oaxaca, quien fue llevado a interrogatorio. El procedimiento judicial estuvo liderado por el agente del Ministerio Público Moisés Oliva, en conjunto de oficiales de la policía y del ejército. Además, estuvo presente José Camareña, secretario del delegado del gobernador en Tijuana, quien tomó nota y redactó el acta. El proceso se llevó a cabo en las instalaciones del cuartel de la policía. Hasta ese lugar se fueron aproximando los pobladores, ansiosos de ver el desenlace del nefasto crimen. De a poco, más de 800 personas llegaron, los ánimos se fueron caldeando, y se escuchaban las voces que exigían la cabeza de asesino.⁹²

Todo lo que acontecía durante el interrogatorio era comunicado por telegrama a Mexicali, sede de la Gobernación y a la Ciudad de México. Al parecer el general Contreras y el gobernador, general Rodolfo Sánchez Taboada, mantuvieron continua comunicación para encontrar posibles soluciones ante el inminente descontrol de la turba. Además, según Vanderwood, Taboada mantuvo contacto con Lázaro Cárdenas, y al parecer fue el presidente quien decidió la suerte de Castillo Morales.⁹³

El interrogatorio proseguía, y tomó un giro inesperado cuando la mujer de Castillo Morales testificó en su contra. Después de esto, el acusado no pudo mantener su posición de inocente y terminó por confesar el crimen. Acto seguido el general Contreras, que también participaba en el interrogatorio, en un intento de apaciguar a la turba que estaba afuera, dijo a la multitud que ya tenían una confesión y el culpable que esperaban; pero el anuncio no tuvo el efecto deseado, sólo consiguió aumentar el enojo de la muchedumbre. Finalmente la gente,

⁹² "Se ejecutó al soldado sátiro", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 17 de febrero de 1938.

⁹³ Paul Vanderwood, "Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso", 49, 194.

buscando hacer justicia por su cuenta, y en un acto desesperado, prendió fuego al lugar y dio paso al desenfreno.

Todo se quemó, los funcionarios tuvieron que huir, y Castillo Morales fue escoltado hasta la cárcel. El general Contreras no tuvo otra opción que enfilas las tropas, que salieron a tratar de apaciguar a la gente. Pero los ánimos continuaron encendidos, y todo finalizó cuando el ejército disparó hacia los manifestantes. Esto sucedió en la madrugada del 15 de febrero, y ya los principales periódicos del país publicaban la mañana del 16 los sucesos de la terrible noche. Paul Vanderwood menciona que más de 20 diarios de México y Estados Unidos informaron sobre lo sucedido:⁹⁴ Se escribieron titulares como: "Tijuana está en sitio" y "Sangriento tumulto hubo en Tijuana".⁹⁵ Según una noticia de la época, un muerto, cinco heridos y 35 capturados fue el saldo que dejó el disturbio.⁹⁶

En la mañana del 15 de febrero se decidió que por tratarse de un soldado, el caso quedaría en manos de una corte marcial. El juicio se realizó a puerta cerrada, e inicio el día 16 de febrero, duró doce horas, terminando la madrugada del 17.⁹⁷ Finalmente se dictaminó que el soldado debía ser ejecutado en acto público; con esto se lograría calmar a la multitud y se daría ejemplo. Aunque algunos periódicos no coinciden con la forma de la muerte, todo indica que a Castillo Morales se le aplicó la Ley Fuga.⁹⁸ Dicha norma consistía en un permiso legal para disparar, dado el caso que un prisionero intentara escaparse.

Una noticia de la mañana del 18 de febrero, publicada por el periódico *El Siglo de Torreón*, relató que:

Tijuana 17 de febrero- Un pelotón de treinta soldados dió fin al soldado Juan Castillo Morales de veinticuatro años de edad estuprador y asesino de Olga Consuelo Camacho, de ocho años de edad, hija de un carnicero. La corte marcial en

⁹⁴ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 243

⁹⁵ "Sangriento tumulto hubo en Tijuana B.C.", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 16 de febrero de 1938.

"Tijuana está en estado de sitio", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 17 de febrero de 1938.

"Se ejecutó al soldado sátiro", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 18 de febrero de 1938.

⁹⁶ "Tijuana está en estado de sitio", *El Siglo de Torreón* (Torreón), 17 de febrero de 1938.

⁹⁷ Paul Vanderwood, "Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso", 62.

⁹⁸ Paul Vanderwood, "Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso", 64-76.

deliberación toda la noche, decretó la muerte de Castillo, presentándose los soldados a la cárcel para recoger al victimario. Han circulado dos versiones de Morales, siendo una que este se desmayó y le tiraron cuando estaba caído y la otra que escapó corriendo, aplicándose la ley fuga. Las autoridades han dicho que la ejecución ha aplacado la tensión que existía desde el martes por la noche, cuando una multitud de ochocientos hombres y mujeres incendiaron la cárcel, la estación de policía y el edificio federal en vano intento de apoderarse del asesino, motivando que los soldados con ametralladoras fueran situados en las azoteas.⁹⁹

La mañana del 17 febrero Juan Castillo Morales fue conducido hasta el cementerio municipal. Allí lo esperaba un hueco en la tierra, el pelotón de fusilamiento y una multitud de curiosos ansiosa por su muerte. En una pequeña cueva al costado de panteón fue programada la ejecución. Al parecer, los soldados ordenaron al prisionero correr, este hizo caso, pero a los pocos metros lo derribó una ráfaga de tiros. El cuerpo sin vida del joven soldado fue conducido hasta su tumba, ubicada unos metros antes del lugar en donde cayó. Todo lo que sucedió después es todavía causa de interpretación. Sin explicarlo, corrieron rumores sobre la inocencia de Juan. Ahora, casi 77 años después, en el sitio en donde se le derribó y en donde fue sepultado, se levantan capillas para venerar a Juan Soldado.

Circunstancias de la santificación: de asesino a mártir

El contexto histórico juega en favor de la canonización popular del soldado, ya que en el noroeste de México la religión popular responde a situaciones históricas concretas. Por ejemplo, al tiempo de la muerte de Juan Castillo Morales, el país vivía una fuerte separación entre las instituciones del Estado y la Iglesia católica. El gobierno había limitado el accionar de los párrocos, determinando que sólo habría uno por estado. Además, la carencia de santos patronos en las ciudades

⁹⁹“Se ejecutó al soldado sátiro”, *El Siglo de Torreón* (Torreón), 18 de febrero de 1938.

del noreste del país, llevó a los pobladores a crear devociones encarnadas en personas que los representaban como comunidad.

La propia Iglesia católica tenía muy desatendida su grey fronteriza y la región carecía de santos patronos e imágenes intercesoras que tanto existían en el resto de México. Todo ello, convertía a la frontera en [el lugar] apto para el surgimiento de devociones con referentes que incorporaban las condiciones sociales de tensión social, de pobreza, exclusión, marginación, injusticia, arbitrariedad, discriminación, inseguridad ante la sociedad y la naturaleza en las que transcurría la vida de muchos de los viejos y nuevos pobladores de la frontera.¹⁰⁰

Las particularidades de la Iglesia católica en la historia de Baja California se convierten en parte del contexto en el que nace la devoción. Más allá de esto, considero que la presunción de inocencia y la cruda muerte de Castillo Morales, son los factores claves para su santificación. Poco después de los hechos, se empezó a correr por Tijuana los rumores de la falsa acusación que condujo a la ejecución de Juan. Algunas de las historias atribuían el crimen a un superior del soldado. Esa así, que hasta el día de hoy en su capilla se encuentran ofrendas que manifiestan su inocencia. Una de ellas me la topé en una de mis visitas a la tumba: consistía en una cantidad de hojas impresas, a manera de volante, que estaban ordenadas en uno de los muros de la ventana. La impresión se encontraba a la mano de cualquier visitante que las quisiera agarrar.¹⁰¹

El volante habla sobre las razones injustas por las cuales fue ajusticiado Castillo Morales. A la vez, expone tres argumentos sobre su inocencia, que son: 1) en las publicaciones de los diarios de la fecha ninguna menciona que el acusado se hubiera declarado culpable; 2) según palabras de una familiar de la víctima, en la escena del crimen se encontraron huellas de dos personas diferentes; 3) El volante manifiesta que la esposa de Castillo Morales afirmó que era un “esposo

¹⁰⁰ Patricia Arias y Jorge Durand, “Migración y devociones transfronterizas”, 22.

¹⁰¹ Ver anexo 4.

normal y buen padre”.¹⁰² Al parecer, el documento es una de las ofrendas que se le hacen al santo en compensación de un favor recibido.

Lo anterior demuestra que a la fecha de hoy parte de la población de Tijuana sigue creyendo en la inocencia de Castillo Morales, lo que enfatiza la imagen de víctima. La escena de sufrimiento durante la ejecución y la supuesta falsa razón por la que muere, se convierten en causas que lo convierten en mártir. Tal cual lo plantea Kristín Gudrún Jonsdóttir cuando analiza las historias de Juan Soldado y Jesús Malverde. Ella afirma que en ambos casos la forma en que mueren es fundamental en el nacimiento de sus devociones.

Los dos [...] caen en la categoría de bandolero-asesino o víctima, según se interprete la leyenda de cada uno. Las leyendas de ambos cuentan que fueron víctimas o mártires y que sufrieron una muerte injusta por las autoridades. A ese respecto, reflejan la muerte del santo mártir primitivo, siendo la muerte violenta o el ‘martirio’ la razón principal de su elevación a la categoría de santo, a pesar de no haber llevado una vida ejemplar cristiana.¹⁰³

En los testimonios que reuní durante el trabajo de campo, los devotos que conocían algo de la historia en vida de Castillo Morales, creen en su inocencia. Algunos están convencidos que Juan fue engañado por un superior suyo, quien sostenía una relación amorosa con su esposa. Según esta versión de la historia, un oficial fue quien mató a Olga Camacho, y con la ayuda de la señora de Castillo Morales, logró incriminarlo; entre los dos plantaron las pistas que condujeron a la captura y posterior muerte de Juan.

Por ejemplo, David Guzmán originario de Nayarit, fiel creyente a Juan Soldado, manifiesta que:

¹⁰² 1) Paul Vanderwood se remonta a una entrevista a Castillo Morales realizada por el *San Diego Evening Tribune*. En ella el soldado confiesa su crimen. 2) No hay evidencia o prueba que demuestre la presencia de más huellas en la escena del crimen. 3) Los periódicos de la fecha indican que la misma mujer de Castillo Morales testificó en su contra.

¹⁰³ Kristín Gudrún Jónsdóttir, *Bandoleros santificados*, 35-36.

Le he preguntado a varias personas aquí, dice la leyenda que él era un soldado y que a él lo mataron por algo que no hizo. La historia dice que él violó a una persona y resulta que era mentira, la había violado otro soldado y a causa de eso a él lo fusilaron. Según dicen que fue algo injusto y por eso la gente empezó a notar que hace milagros. Ya después de eso investigaron, el gobierno investigó sobre aquellos años, y descubrió que era inocente cien por ciento.¹⁰⁴

Eustolia Orozco llegó a Tijuana en 1959, de 22 años de edad (21 años después de ocurridos los hechos). Ella conoció la historia de Juan Soldado a través de la familia de su esposo; su suegro trabajaba en el palacio de gobierno de la ciudad y estuvo presente durante el interrogatorio y la ejecución de Castillo Morales. Ella dice que:

La gente estaba a favor de Juan soldado, porque él era inocente. Se dijo que él hizo el mal, pero el que violó a la criatura fue un superior a él y cómo estaba enamorado de la esposa de Juan Soldado por eso le echó la culpa a él. Y se puso de acuerdo con la muchacha para que la ropa de la muchacha esa [Olga], apareciera en la casa de Juan Soldado. Por eso lo detuvieron y le dieron la pena de muerte. De ahí, lo detuvieron en el palacio de gobierno, la cárcel estaba a un lado de la iglesia de Guadalupe, pero a él lo tenían en el palacio de gobierno, más custodiado por militares, fue una cosa muy grande. Entonces, para venir a traérselo tuvieron que resguardar todo, porque estaba todo el gentío. Todo el camino, porque estaban desde el palacio de gobierno hasta aquí.¹⁰⁵

Al igual que esto dos testimonios, son muchas las personas que desde el día de la muerte de Castillo Morales hasta hoy, creen ciegamente en su inocencia. Juan Soldado se convierte en santo popular respaldado por una muerte trágica e injusta. En conversaciones con los fieles ellos opinan que Juan Soldado fue engañado; perciben al santo como a un ser humilde e ingenuo que fue incriminado

¹⁰⁴ Entrevista David Guzmán, Tijuana 12 de septiembre de 2015.

¹⁰⁵ Entrevista Eustolia Orozco, Tijuana 13 de septiembre de 2015.

por una persona perteneciente a la élite de la ciudad. Se repite la historia de Cristo adaptada a las circunstancias y características de Tijuana. Según Mircea Eliade los símbolos religiosos son históricos; se modifican con el pasar del tiempo, sus significaciones se amplían, se enriquecen. Pero nunca se logra abolir la significación original del símbolo primario.

La fe cristiana depende de una revelación histórica: es la encarnación de Dios en el tiempo histórico lo que asegura, a los ojos del cristiano, la validez de los símbolos. Pero el simbolismo acuático universal no quedó abolido ni desarticulado a consecuencia de las interpretaciones históricas (judeo-cristianas) del simbolismo bautismal. Dicho de otro modo: la Historia no logra modificar radicalmente la estructura de un simbolismo arcaico. La Historia añade continuamente significaciones nuevas, pero éstas no destruyen la estructura del símbolo.¹⁰⁶

Lo anterior sirve para manifestar que de la misma forma como el “simbolismo acuático universal”¹⁰⁷ no quedó abolido por el bautismo cristiano, la muerte de Cristo se extiende a través del culto a Juan Soldado. La devoción al soldado se crea a través de una resignificación de un símbolo original, que en este caso es la pasión de Cristo. El símbolo fundador se apropia al contexto de la ciudad. Juan Castillo Morales se transforma en mártir, condenado por capricho de los hombres y muerto por el bien de la gente. El calvario de Cristo se convierte en el calvario de Juan Soldado, sólo que en un nuevo escenario y con otros actores. Tal cual lo planteó Eliade, se añaden nuevas significaciones, pero la estructura del símbolo permanece.

Además, Vanderwood menciona que días después de la muerte de Castillo Morales, los pobladores de Tijuana empezaron a percibir extraños sucesos alrededor de la tumba. Rumores corrían por el pueblo sobre la aparición de sangre que brotaba de la tierra. No faltó mucho para que las propiedades divinas

¹⁰⁶ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 84.

¹⁰⁷ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 80.

Según Eliade el simbolismo acuático universal refiere a la purificación del agua, la cual se convierte en un elemento necesario para el rito de paso. El agua purifica al niño, y lo limpia para ser entregado como un miembro de la comunidad.

aparecieran alrededor de la tumba. Justo después de la ejecución ya empezaba la gente a rezar por el alma de Castillo Morales. Algunos de los que se acercaron a orar decían que escucharon al alma del soldado pidiendo justicia, lo que llevó reafirmar la inocencia y la victimización del presunto homicida, que finalmente terminó siendo canonizado por la gente.¹⁰⁸

La devoción del pueblo

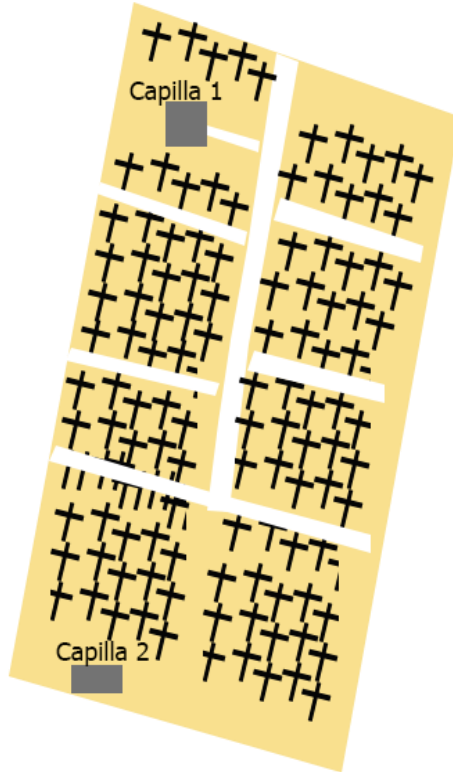
El cementerio Municipal de Tijuana, conocido como Puerta Blanca, fue el primer panteón construido en la ciudad. Allí descansan sus primeros pobladores. El camposanto está dividido en dos secciones: la primera es más vieja y un poco más grande; la segunda está ubicada en la misma calle, pero a tres cuadras de distancia, separadas por un grupo de casas (allí está la tumba de la niña Olga Camacho). La tumba de Juan Soldado se encuentra dentro de una pequeña capilla en el panteón número uno. Además, en la parte de atrás del cementerio existe otra capilla, que fue alzada en el lugar donde se supone que cayó el cuerpo sin vida de Castillo Morales.¹⁰⁹

El culto a Juan Soldado se ha hecho popular en toda Tijuana. A diario gran cantidad de personas llegan hasta al cementerio a dirigir una oración al santo. Según la vendedora de rosas y velas que está ubicada en la entrada del panteón, al día vende en promedio 30 veladoras. El 24 de junio, fecha en que los creyentes festejan el día de Juan Soldado, es el día de mayor trabajo.¹¹⁰ Algunos estudios plantean que la devoción a Juan Soldado se fortaleció entre los migrantes que llegan a la ciudad buscando pasar a Estados Unidos.

¹⁰⁸ Paul Vanderwood, "Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso", 212.

¹⁰⁹ Entrevista Eustolia Orozco, Tijuana 13 de septiembre de 2015.

¹¹⁰ Entrevista realizada a la vendedora del cementerio, Tijuana 30 de abril de 2015.



Croquis del panteón No.1, donde se encuentran las dos capillas.

Por ejemplo Cándido González Pérez y Alfonso Reynoso Rábago afirman que:

“[inicialmente] quienes pedían [la mediación sobrenatural de Juan Soldado] eran los presos porque existía el hilo directo: él fue preso aun cuando haya sido por unos cuantos días y debido a la condición fronteriza de la ciudad de Tijuana, cuando en 1964 terminó el Programa Bracero por medio del cual los migrantes cruzaban la frontera con un contrato en la mano y dio inicio el periodo conocido como la “etapa ilegal” y desde esa fecha los trabajadores pasan ocultos la frontera,

fue como se dio el cambio de veneración”.¹¹¹ “[Además de los presos y los migrantes es visible que familias enteras llegan a rezarle Juan Soldado)].¹¹²

David Guzmán cuenta como Juan Soldado lo ayudó a solucionar problemas de migración:

Quando quise ser residente, le pedí y le pedí mucho –cómo todo el mundo acá en la frontera- y no sabía ni cómo. Andaba con problemas y no sabía yo que hacer, entonces le pedí a Juan Soldado con mucha fe. Luego luego, un año y medio después ya tenía la respuesta. Por eso digo que es cien por ciento garantizado. Hay muchas cosas que de repente uno no puede decir, pero están acá dentro¹¹³.

Tal cual lo manifestó Arias y Durand, en el noroeste de México el culto a los diferentes santos populares se ha arraigado en la población más vulnerable. Tantos los creyentes cómo los santos a venerar, son considerados trasgresores del orden establecido. Por lo que es común encontrar entre los fieles, personas en condición de vulnerabilidad. El caso de Juan Soldado confirma el argumento. Se aprecia tanto en las personas que visitan su tumba, cómo en los mensajes de agradecimiento, el origen social de la creencia. Se puede decir, a grandes rasgos, que la mayoría de los creyentes al soldado provienen de los sectores más vulnerables de la población de Tijuana.¹¹⁴

También, al mirar los mensajes de agradecimientos en la tumba de Juan Soldado, y al escuchar los testimonios de sus fieles, se evidencia la capacidad del santo para realizar milagros. En las paredes de la capilla se encuentran 185 retablos (ya casi no hay espacio para uno más); todos con mensajes de agradecimiento. Además, en todas las visitas que realicé a la tumba, encontré numerosos papeles dando las gracias al santo por los favores recibidos. La gran

¹¹¹ Cándido Pérez Gonzáles y Alfonso Reynoso Rábago, “Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes”, 226.

¹¹² En las diferentes visitas realizadas a la tumba fue común encontrar familias enteras rezando a Juan Soldado.

¹¹³ Entrevista David Guzmán, Tijuana 12 de septiembre de 2015.

¹¹⁴ Patricia Arias y Jorge Durand, “Migración y devociones transfronterizas”, 23.

cantidad de ofrendas dan cuenta de la efectividad del santo para compensar a sus fieles. Pero los milagros, cómo manifestación de la religión popular, no puede ser entendidos como simple expresión del culto. Los milagros son afirmaciones de denuncia, una exclamación de carencias reales que buscan soluciones divinas.

Por ejemplo, en el caso de los esposos Gloria Ávila Valencia y Gonzalo Campos: ellos empezaron a rezarle a Juan Soldado cuando estuvieron a punto de perder su casa. Según cuentan, estaban a puertas del desalojo, y no encontrando solución decidieron pedirle a Juan Soldado; ahora no sólo conservan su casa, sino (según ellos) el santo también les ayudó a procrear su primera hija. Este testimonio refuerza la idea de que las peticiones se convierten en denuncias ante situaciones de injusticia social; los milagros a su vez evidencian la protesta ante una sociedad y un sistema que en ocasiones cierra las puertas.

En palabras de Gloria Ávila Valencia:

Empecé a venir al cementerio hace como unos 7 años. Yo lo conocí [a Juan Soldado] porque tuve un problema. Me habían desalojado de mi casa y me habían comentado de Juan Soldado, entonces yo vine a verlo, a pedirle. También no podía salir embarazada y vine a verlo y le pedí de mi casa, que me la devolvieran y de que saliera embarazada. Y si, a los dos meses me devolvieron mi casa y me di cuenta que estaba embarazada. Y así empecé a creer en él.¹¹⁵

Para De Certeau los milagros son entendidos como cantos de resistencia. Son denuncias sociales en contra de la represión. A través de los favores divinos, los oprimidos encuentran una forma de manifestar sus carencias. Los pedidos hechos a Dios son metáforas simbólicas de las necesidades terrenales, que buscan ser solucionadas a través de la ayuda divina. Los milagros constituyen la esperanza de conseguir lo necesario para vivir, a través de una ilusión; son pues una utopía.¹¹⁶

¹¹⁵ Entrevista Gloria Ávila, Tijuana 13 de septiembre de 2015.

¹¹⁶ Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 21.



Exvotos en la capilla No. 1

Además, en los milagros realizados por Juan Soldado se percibe que su culto promueve compensadores específicos. Retomando a Alejandro Frigerio quien plantea que los compensadores son las recompensas obtenidas por los ruegos realizados. El autor hace una diferenciación entre compensadores generales y específicos. Los primeros son típicos de las grandes tradiciones religiosas, y promueven amplias recompensas, por ejemplo, vida eterna o trascendencia después de la muerte. Los segundos son más comunes en tradiciones mágicas y cultos religiosos recientes; estos tienen respuestas más precisas a los requerimientos de los creyentes, por ejemplo, curación a enfermedades, soluciones económicas, entre otras cosas.¹¹⁷

En el caso de Juan Soldado se percibe por los mensajes de agradecimiento en su tumba, que sus fieles acuden a él en busca de soluciones problemas reales. La pedidos al santo buscan remediar condiciones migratorias, problemas de salud y hasta situaciones amorosas. Así pues, retomando a Frigerio, planteo que muchos de los fieles no les importa si el santo fue en vida una buena persona (muchos de ellos no conocen la historia de Castillo Morales). Las personas acuden a Juan Soldado en búsqueda de una solución mágica a una

¹¹⁷ Alejandro Frigerio, "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica," *Ciencias sociales y religión* 1. 1 (1999) 51-88: 54.

problemática que no han podido remediar. El santo no juzga, no pregunta, y por los mensajes se nota que muchos lo consideran efectivo.

Es el caso de Carmen Rincón, ella menciona que sus hijas han tenido problemas de salud, y que no recibieron la atención adecuada. Al no encontrar una solución vino a pedirle a Juan Soldado por la salud de las niñas; la respuesta no se hizo esperar. Según doña Carmen, gracias a Juan Soldado las niñas crecieron bien de salud y son personas adultas.

Carmen manifiesta que:

Yo estoy fiel con él, porque he tenido experiencias muy buenas. Tenía una hija muy mala, de cáncer, tenía leucemia, el doctor me la desahució y gracias a Dios, yo entré de rodillas –Dios primero, porque él es primero- pero por medio de Dios y Juan Soldado mi hija está ahí. Ahora tiene 3 hijos y gracias a Dios esta cómo si no tuviera nada.

Mi otra hija nació a los 6 meses de embarazo, era una cosita pequeñita, una bolita toda deforme, y gracias a Dios y a Juan Soldado ella no ocupó incubadora, con toallas calientes y un foco que le calentara. Ahora es la más alta de mis hijas, la más grande, la más fornida.

Yo tengo muchas experiencias de él, 50 años viniendo [al altar] es algo muy bonito.¹¹⁸

Se podría decir los compensadores específicos otorgados por Juan Soldado son resultado de condiciones sociales. Personas que están -o han estado- en condiciones de vulnerabilidad, que han visto la imposibilidad de resolver sus problemas por vías de la institución (Iglesia o Estado). Los devotos a Juan Soldado en muchos casos son marginados y excluidos de la estructura social. Estas personas encuentran en el santo una figura que ofrece una salida a sus problemas; los cuales no tendrían solución posible por otra vía.

¹¹⁸ Entrevista Carmen Rincón, Tijuana 13 de septiembre de 2015.

Encuentro que los milagros realizados por Juan Soldado no son únicamente expresiones del culto, sino que corresponden a manifestaciones de denuncia por carencias que afectan a sus devotos. La noción de resistencia pasiva cobra vigencia: los actos milagrosos contienen denuncias a un sistema que excluye. A la vez, evidencian esperanzas de una vida mejor obtenida por mecanismos alternos a los de las élites. Además, según los mensajes en la tumba del santo y los testimonios obtenidos, para sus fieles las soluciones son reales. Todas las placas en la capilla de Juan Soldado gradecen la obtención de un favor. No hay una sola que cuestione o reclame por un incumplimiento. Por lo que se podría decir que los creyentes encontraron una posibilidad palpable y divina para solucionar problemas terrenales.

Prácticas religiosas (las piedras)

Después de la muerte de Juan Castillo Morales, los pobladores de Tijuana empezaron a señalar con piedras el lugar donde cayó su cuerpo. Las explicaciones sobre esta costumbre no son claras. Ninguna de las personas que investigaron el caso de Juan Soldado definió el principio de esta práctica. Algunos señalan que puede tratarse de una tradición indígena ya perdida en el tiempo, o bien, sólo es una señal de respeto hacía una persona muerta injustamente (al estilo de los entierros judíos).¹¹⁹ Lo cierto es que con el pasar de los años, la práctica se estableció a modo de rito, y en la actualidad los fieles de Juan Soldado siguen dejando piedras.

Los que saben cómo fue la historia suben a la otra capilla. A mí, mi suegra me decía, ahí en donde está la capilla no pasó [la muerte], [Fue en la parte de atrás], ahí antes no había capilla, no más estaba el cerro y las piedritas. Por eso lo de las piedritas cuando le piden el milagro. Si deberás cuando tengas una pena muy

¹¹⁹Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 85-87.

fuerte, agarra una piedrita y tráetela, pero cuando te haga el milagro, cuando ya recibas; vas y la llevas, y yo nunca me la he llevado.¹²⁰

Según Eliade, el rito implica un acto de repetición que le recuerda al hombre creyente el momento en que se presenta lo sagrado. Para el autor, toda fiesta religiosa y los ritos que la componen son una forma en que los creyentes pasan del tiempo ordinario al tiempo sagrado. Es decir, la persona que participa de las actividades que se forman alrededor de un lugar u objeto sacro, repiten el momento de fundación. Por lo tanto, los ritos actualizan el momento en que lo sagrado se presenta.

En páginas anteriores dije que en Juan Soldado se da una resignificación de un símbolo original; en este caso sería la pasión de Cristo. El Calvario de Castillo Morales lo convirtió en mártir, en un inocente que murió por el bien de los demás. Por lo tanto, las piedras puestas en el lugar donde cayó el cuerpo, bien podrían ser consideradas una forma de evocar el día de la muerte de Juan. Las pequeñas rocas constituyen la manera en que los fieles se insertan y reproducen el momento de la ejecución, el instante donde se elevó a Morales a la categoría de víctima, de santo.

Para el hombre religioso, al contrario, la duración temporal profana es susceptible de ser “detenida” periódicamente por la inserción, mediante ritos, de un Tiempo sagrado, no-histórico (en el sentido que no pertenece al presente histórico). Al igual que una iglesia constituye una ruptura de nivel dentro del espacio profano de una ciudad moderna, el servicio religioso que se celebra en el interior de su recinto señala una ruptura en la duración temporal profana: ya no es el Tiempo histórico actual lo que en ella está presente, ese tiempo que se vive, por ejemplo, en las calles y las casas vecinas, sino el Tiempo en el que se desarrolló la existencia

¹²⁰ Entrevista Eustolia Orozco, Tijuana 13 de septiembre de 2015.

histórica de Jesucristo, el tiempo santificado por su predicación, por su pasión, su muerte y su resurrección.¹²¹

Tras la muerte de Castillo Morales aparecieron las pequeñas piedras en el lugar donde él cayó. Al día de hoy, en la segunda capilla siempre se ven los cantos alrededor de la imagen de Juan. La práctica se ha mantenido por más de 70 años, lo curioso es cómo se estructuró un rito alrededor de las rocas. Los fieles llegan hasta el lugar, hacen la petición y se llevan un guijarro con ellos. Después de cumplido el milagro, el devoto está en la obligación de regresar la piedra a su lugar. El rito de las piedras alrededor del lugar donde muere Castillo Morales, más allá de ser una forma de realizar un pedido, constituye un mecanismo para evocar y participar en el tiempo sagrado que plantea Eliade. La práctica establecida alrededor de las piedras es una manera de vivir los hechos que convirtieron en santo popular a Juan Soldado.

Permanencia de la devoción

Recapitulando, encuentro que después de 77 años de ocurridos los hechos en que murió Juan Castillo Morales, su devoción es más permanente que nunca. Su culto congrega gran cantidad de gente; desde familias, migrantes, presos, entre otros, todos ellos convencidos de la santidad de Castillo Morales. Por ello, desde el día de su ejecución hasta la fecha, muchas personas han creído en su inocencia y en su muerte injusta. Su canonización popular es iniciada por una escena de sufrimiento, que se asemeja a la pasión de Cristo. Además, extraños sucesos alrededor de su sepultura afirmaron la presunción de inocencia y la victimización de Castillo Morales.

Juan Soldado es visto por muchos de sus creyentes cómo un mártir. Su condición de preso (por una hora) y su ajusticiamiento, ha llevado a que su veneración se extienda hasta los reclusos de la zona. También los migrantes han

¹²¹Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 44, 45.

encontrado en su imagen una fuente de esperanza para poder cruzar la frontera sin problemas. Retomando los planteamientos de Arias y Durand, se podría afirmar que una parte de sus devotos son trasgresores del statu quo: marginados y excluidos.

Según la experiencia de campo, los fieles de Juan Soldado encuentran en él una figura que no juzga. Existe una identificación entre los creyentes y el santo, ya que ambos comparten características: son excluidos, marginados y desprotegidos. La canonización popular de Juan Castillo Morales se ha levantado cómo mecanismo de evidencia de las demandas de los vulnerados. Sus fieles ven en él una posibilidad para conseguir metas. Construyen esperanzas divinas, esperan milagros celestiales para solucionar carencias terrenales. La popularidad de su culto radica en la posibilidad concreta para remediar dificultades.

La devoción a Juan Soldado se solidifica debido a la efectividad para cumplir lo que se le demanda. Según las peticiones y ofrendas de agradecimientos encontradas en su capilla, el santo es un intermediario en problemas de migración, salud, amor y seguridad. Pero los milagros no pueden verse cómo una simple expresión de un culto popular. Existe una voz de protesta en cada palabra de gratitud y en cada acción milagrosa. Hay una denuncia social en las oraciones: los pedidos de los devotos se dirigen a buscar soluciones que la sociedad y las instituciones niegan. Se percibe en el culto de Juan Soldado condiciones de resistencia social, ya que su culto se levanta en contra de las instituciones oficiales (Iglesia). Los creyentes encuentran en el santo una imagen sagrada que posee sus mismas condiciones de vulnerabilidad.

Además, se puede afirmar que la permanencia del culto alrededor de tantos años, sólo es posible por la efectividad de sus milagros. Los creyentes a Juan Soldado no dudan de la capacidad del santo para cumplir con los pedidos; y la gran cantidad de ofrendas de agradecimiento en su tumba es prueba de ello. De igual forma, los fieles acuden al santo en busca de soluciones puntuales. Por lo que el culto ofrece a los creyentes compensadores específicos, que son contrarios a los que ofrece la religión oficial. En pocas palabras, la imagen de Juan Soldado

ofrece una alternativa a problemas reales y cotidianos: no se busca trascendencia, sino soluciones en el mundo.

Capítulo 3: Juan Soldado: análisis e interpretación de milagros

Apertura

El análisis crítico del discurso (ACD) exige, por parte del investigador, una posición política. Su fin es interpretar las relaciones de poder y desigualdad social. Por lo tanto, considero relevante la utilización del ACD para la interpretación de algunos elementos que llevan a la canonización popular de Juan Soldado. En este caso, para demostrar esas particularidades que generan la veneración a una persona, es preciso analizar los mensajes de los retablos puestos en el altar de Juan Soldado en Tijuana.

Para ello parto de la idea de Michelle de Certeau, quien plantea que los relatos de milagros son más que una manifestación de fe. Los milagros cargan de manera implícita demandas sociales; son pedidos de ayuda divina para aliviar represiones y carencias.¹²² Pienso que en el caso de Juan Soldado se aplica este planteamiento: los retablos puestos en la capilla en Tijuana evidencian requerimientos para solucionar problemas de salud, migración, entre otras demandas. Los pedidos que se le hacen a Juan son muestras de problemas reales y terrenales, que buscan ser remediados por la vía religiosa.

Los fieles piden a Juan Soldado soluciones concretas ante problemas que la institución (Iglesia, Estado) no ha sido capaz de solucionar. En esta capacidad que tiene el santo de resolver problemas radica gran parte del éxito de su devoción. Los fieles a la figura de Castillo Morales consideran que su intermediación para remediar dificultades es efectiva. Por lo que las muestras de agradecimiento y los pedidos, aparte de evidenciar la eficacia del santo, refuerzan y mantienen la devoción.

En el presente capítulo utilizaré el análisis crítico del discurso para demostrar que los pedidos a Juan Soldado encierran demandas sociales. Para ello, pienso analizar los exvotos y pedidos que los fieles a Castillo Morales dejan en su tumba. Por lo tanto, empezaré definiendo brevemente que es el análisis crítico del discurso, y su aplicación como método. Seguidamente haré una

¹²² Michel de Certeau, *La invención de lo cotidiano*, 21-22.

descripción contextual de Tijuana con el fin de comprender el escenario en que se aplicará el ACD. Por último, procederé al análisis de algunos de los retablos que los files dejan en la tumba del santo soldado.

Análisis crítico del discurso: técnica y postura.

Para Teun A. van Dijk, el análisis crítico del discurso implica una posición política, ya que su fin específico es describir relaciones de poder y dominación. El ACD sirve como herramienta para deconstruir el discurso y comprender cómo se crean, validan y permanecen las condiciones de opresión y desigualdad social. El autor menciona que es una herramienta interdisciplinaria, que no entra en discusión con ninguna ciencia social. Por el contrario, el ACD se relaciona y es útil a otras disciplinas, por ejemplo la lingüística, la semiología, la historia, la sociología, entre otras.

El análisis crítico del discurso es un tipo de investigación analítica sobre el discurso que estudia primariamente el modo en que el abuso del poder social, el dominio y la desigualdad son practicados, reproducidos, y ocasionalmente combatidos, por los textos y el habla en el contexto social y político. El análisis crítico del discurso, con tan peculiar investigación, toma explícitamente partido, y espera contribuir de manera efectiva a la resistencia contra la desigualdad social.¹²³

El fin del análisis es comprender como grupos sociales minoritarios tiene la capacidad (además la controlan) de crear representaciones sociometales. Dichas representaciones se naturalizan y validan posiciones sociales (clases). Este proceso se da dentro de un contexto de significados que a su vez es un producto ideológico. El contexto se entiende como el lugar en donde sucede el acontecimiento comunicativo (discurso), y puede ser local (modelos mentales contextuales), o globales (macro relatos: política, entre otros).¹²⁴ El ACD desarrolla

¹²³ Teun A. Van Dijk, "El análisis crítico del discurso", 23.

¹²⁴ Neyla Graciela Pardo Abril, "Análisis crítico del discurso: conceptualización y desarrollo", *Cuadernos de lingüística hispana*. 19 (2012) 41-62: 45-47.

su análisis en la relación triangular entre discurso, cognición y sociedad. Por lo tanto es necesario definir estos tres elementos.

El discurso es una expresión comunicativa entre sujetos. Pero no sólo es medio de expresión; además encierra una relación triangular entre cogniciones y sociedad. El discurso, entendido bajo la mirada ACD, se entiende como una manifestación del lenguaje: “se utiliza en el amplio sentido de ‘acontecimiento comunicativo’, lo que incluye la interacción conversacional, los textos escritos y también los gestos asociados, el diseño de portada, la disposición tipográfica, las imágenes y cualquier otra dimensión o significación ‘semiótica’ o multimedia”.¹²⁵

Por otro lado, la cognición tanto personal como social implica formas de racionalizar y comprender el mundo. Son los saberes que se utilizan en la realización de prácticas. La cognición implica el uso de representaciones sociometales y la forma en que se expresan y se practican en la realidad. “Las cogniciones sociales son estrategias y representaciones mentales compartidas que monitorean la producción e interpretación del discurso. Si estos conocimientos y creencias son compartidos por los participantes del discurso, debemos hacerlos explícitos para explicar cómo tales presuposiciones afectan las estructuras del discurso”.¹²⁶

Por último, lo social conlleva las interacciones cotidianas que expresan a través del discurso. Hace referencia tanto a las pequeñas manifestaciones de interacción (conversaciones, lecturas, entre otras), como a las grandes formas de circular mensajes (medios masivos de comunicación). Pero estas formas de interacción están sustentadas en grandes macro relatos, por ejemplo la política.

La voz ‘sociedad’ se entiende [que incluye] tanto las microestructuras locales de las interacciones cara a cara detectadas, como las estructuras más globales, sociales y políticas que se definen de forma diversa en términos de grupos, de relaciones de

¹²⁵Teun A. van Dijk, “La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad”. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, Coordinado por Ruth Wodak & Michael Meyer, 143-177 (Barcelona: Gedisa, 2003), 146.

¹²⁶Cynthia Meersohn, “Introducción a Teun Van Dijk: análisis del discurso”, *Revista de epistemología de ciencias sociales*. 24 (2005) 288-302: 292

grupo [como las de dominación y desigualdad], de movimientos, de instituciones, de organizaciones, de procesos sociales o de sistemas políticos, junto con otras propiedades más abstractas de las sociedades y de las culturas.¹²⁷

Resumiendo, podría plantear que el análisis crítico del discurso busca entender de manera global cómo existe una interacción discursiva entre sujetos; personas que a la vez se mueven dentro de un contexto de significados (social y personal). El contexto es el lugar en el que se ejecuta el discurso (acontecimiento comunicativo). Dentro del contexto se dan interacciones discursivas (globales y locales). Además, el discurso crea (y se da a partir de) cogniciones (representaciones sociometales). Las cogniciones son formas que otorgan significado a la realidad, y son socialmente compartidas. Pero de manera macro existen estructuras que permiten que las representaciones de un grupo limitado se impongan, y terminen convirtiéndose en una única forma de comprender la realidad.

Ahora, al relacionar el análisis crítico del discurso con Juan Soldado, creo que los exvotos y pedidos que se le hacen al santo demuestran condiciones de desigualdad social. Por lo cual, creo que el discurso expresado en los retablos de la capilla de Castillo Morales sirve de evidencia para demostrar que:

- 1) Los pedidos y agradecimientos son exigencias a soluciones de problemas que las instituciones son incapaces o se niegan a solucionar.
- 2) Si bien los retablos demuestran un tipo de religiosidad, también muestran las condiciones sociales en las que viven los creyentes.

Antes de empezar con el análisis, debo mencionar que Van Dijk le otorga gran importancia al contexto. Por lo tanto, creo que es preciso detallar el contexto en el que han sido escritos estos retablos. Más adelante, intentaré demostrar cómo los exvotos resultan fundamentales en la permanencia de la devoción de Juan Soldado. Además, el contexto es esencial para ubicar el discurso, en este

¹²⁷Teun A. van Dijk, "La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad", 147.

caso los mensajes de los retablos. Por lo tanto, en el siguiente apartado, detallaré el contexto discursivo de los pedidos y agradecimientos a Juan Soldado.

Parto de la idea que en Tijuana existen gran cantidad de situaciones de violencia física y simbólica,¹²⁸ que exponen a muchas personas a condiciones de vulnerabilidad y exclusión. Los individuos ven en el culto a Juan Soldado una forma de revertir su condición. A través de una práctica religiosa las personas buscan una solución a los problemas que los afectan. Encuentro, entonces, tres elementos: violencia, vulnerabilidad y religión, que se convierten en las características generales del contexto.

Para empezar me remonto a la migración como fenómeno social, que mantiene un vínculo estrecho con la ciudad. A partir de la migración ilegal busco mostrar situaciones de violencia (física y simbólica), que generan personas en condición de desprotección. Estos individuos ven en elementos religiosos un mecanismo de ayuda revertir las difíciles situaciones que enfrentan. Por lo tanto, me propongo a enseñar la manera en que se da la relación entre vulnerabilidad, religión y violencia, y cómo estos elementos son definitivos para consolidar la devoción de Juan Soldado

El contexto: vulnerabilidad, religión y violencia

La frontera entre Baja California y Estados Unidos es extensa. Se compone de aproximadamente 233.4 km, y limita con el Estado de California.¹²⁹ Además, “La Línea” (como usualmente es llamada la frontera) contiene una rica historia, atravesada por procesos migratorios y por la violencia producto de los carteles. Tijuana es buen ejemplo de la migración –legal e ilegal- y de la violencia originada

¹²⁸ Wilmar Peña Collazos, “La violencia simbólica como reproducción biopolítica del poder”, *Revista Latinoamericana de Bioética* 9. 2 (2009) 62-75: 65.

Violencia simbólica se define como una acción no directa que vulnera la integridad de una persona. Es una imposición no ejercida directamente, sino a través de formas de dominación. Por lo general este tipo de violencia se ejerce con el consentimiento de las personas, ya que resulta imperceptible.

¹²⁹ Gobernación de Baja California. Ubicación del estado de B.C.

http://www.bajacalifornia.gob.mx/portal/nuestro_estado/ubica_geografica.jsp (consultado el 18 de febrero de 2016).

por el tráfico de drogas. La ciudad costera comparte su frontera con San Diego, y cuenta con el cruce fronterizo más grande del estado.¹³⁰

Juan Soldado en Tijuana se ha consolidado como santo de los migrantes. Esta devoción popular se ha arraigado en la religiosidad de la ciudad. Por el altar de Juan Castillo Morales pasan a diario gran cantidad de personas pidiendo ayuda para cruzar la frontera.¹³¹ Los exvotos que los creyentes cuelgan en la capilla, evidencian que la solución a problemas de migración, es una de las principales peticiones que se hacen.

La devoción a Juan Soldado [se asocia], a un fenómeno imparable: el paso de trabajadores y migrantes a Estados Unidos. En 1942, cuatro años después de la muerte de Juan Soldado, comenzó el Programa Bracero que estuvo vigente hasta 1964 y a partir de ese momento se inició la fase indocumentada de la migración México-Estados Unidos. Tijuana se convirtió, durante cinco décadas, en el principal puerto de ingreso, legal e ilegal, a Estados Unidos.¹³²

Se podría plantear que Tijuana, en parte de su historia reciente, ha sido atravesada por tres procesos: migración, violencia y religiosidad. Estos fenómenos sociales convergen en algunos momentos, arraigándose en la identidad de la ciudad. Por ejemplo, la migración ha sido una de las principales características de la ciudad desde su fundación. El compartir frontera con el país con la economía más fuerte del planeta, hace de Tijuana un lugar de gran tránsito internacional que es considerado el cruce fronterizo más recorrido del mundo.

La economía de la ciudad siempre ha estado ligada a la migración: durante la década de los 20 gran parte del dinero que llegaba a la ciudad provenía de los

¹³⁰ Rafael Alarcón y Macrina Cárdenas Montaña, "Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos", 253.

¹³¹ Durante mi trabajo de campo puede constatar que los fines de semana son los días que más visitas recibe el altar de Juan Soldado. Los sábados y los domingos llegan alrededor de 15 personas, la mayoría en grupos familiares. De lunes a viernes el altar es menos concurrido, al día recibe entre uno y dos creyentes. El número de los visitantes aumenta el 24 de junio (fecha en que se festeja el día del santo) y durante la Semana Santa.

¹³² Cándido Pérez Gonzáles y Alfonso Reynoso Rábago, "Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes", 220.

bolsillos de los turistas estadounidenses. En aquellos años “la prohibición” consolidó a Tijuana como lugar de diversión, en donde proliferaba el alcohol, los casinos y las prostitutas. Pero en la década del 30, al entrar la gran depresión y al levantarse la ley seca en Estados Unidos (1933), los americanos ya no cruzaban la frontera, por lo que la economía de la ciudad mexicana se vio afectada.¹³³

Durante los años 30, la depresión provocó que el Estado de California iniciara el proceso de deportación de cientos de mexicanos. Muchos de ellos regresaron a sus lugares de origen, pero una gran cantidad decidió quedarse en Tijuana, la Colonia Libertad albergó a muchos de los recién llegados.¹³⁴ Además, en 1934 Lázaro Cárdenas llega al poder y prohíbe los casinos en todo el territorio mexicano.¹³⁵ La ciudad se vio seriamente afectada por esta medida, ya que parte importante de sus ingresos provenían de las actividades del juego. El cierre de los casinos obligó a la ciudad a basar su economía en otras actividades, por ejemplo el turismo no relacionado con el juego; el comercio y en una incipiente industria que se vería fortalecida durante la siguiente década.¹³⁶

En 1935, los casinos que aún sobrevivían en Tijuana (entre ellos el famoso Agua Caliente) tuvieron que cerrar sus puertas al prohibirse las casas de juego en todo el territorio nacional. La adopción de esta medida por parte del gobierno cardenista, aunada a los efectos de la finalización de la Ley Seca, hizo que los servicios turísticos de la ciudad tuvieran que tomar otra orientación. El periodo presidencial del general Lázaro Cárdenas fue una etapa de múltiples transformaciones sociales y económicas para toda la frontera norte. Las políticas establecidas durante su mandato estuvieron orientadas a lograr una mayor integración de la región con el desarrollo nacional.¹³⁷

¹³³ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 162-176.

¹³⁴ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 169.

¹³⁵ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 189.

¹³⁶ René Martín Zenteno Quintero, “Del rancho de la Tía Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México”, *Estudios demográficos y urbanos* 10. 1 (1995)105-132:112-113.

¹³⁷ René Martín Zenteno Quintero, “Del rancho de la Tía Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México”, 112.

Durante la década de los cuarenta Estados Unidos participa en la Segunda Guerra Mundial, enviando a cientos de miles de sus ciudadanos a combate. Buscando suplir a las personas que estaban en el frente, se inicia el Programa Bracero, que consistía en un acuerdo binacional para contratar mexicanos como mano de obra. El programa inicia en 1942 y termina en 1964, se estima que alrededor de 5 millones de personas fueron contratadas durante estos años. Tijuana se benefició, y muchos de sus habitantes vieron la posibilidad de mejorar sus ingresos yendo a trabajar a otro lado de la frontera.¹³⁸

Con el fin del programa Bracero se intensifica la migración ilegal, y después del 11 de septiembre de 1998 los controles migratorios aumentaron. Desde ese año, la migración ilegal ha llevado a muchas personas, que intentan cruzar, a arriesgar sus vidas. Además, el incremento de la presencia de la policía fronteriza desde Estados Unidos (*Border Patrol*) y también sus militares en las áreas aledañas al muro, han hecho que la actividad ilícita sea una práctica riesgosa. Los migrantes ilegales se enfrentan a un sin número de situaciones que los convierten en personas vulnerables enfrentando todo tipo de riesgo.¹³⁹

La vulnerabilidad del migrante ilegal, que arriba a Tijuana con el anhelo de cruzar, puede constituirse como factor clave en la permanencia de la devoción a Juan Soldado. Muchas de las personas que llegan a la ciudad con la intención de pasar a E.U., refugian sus esperanzas en imágenes religiosas. Algunos intentan regresar a los santos de sus lugares de origen, pero encuentran que en la ciudad mexicana la Iglesia católica obedece a parámetros diferentes. La historia y la situación actual del catolicismo en Baja California también constituyen un elemento clave a la hora de hablar de devociones populares.

En Tijuana, al igual que en toda la península de Baja California, la religión católica ha tenido un desarrollo histórico particular. La poca presencia de la Iglesia oficial fue una constante durante el desarrollo de la ciudad. No obstante, al igual que el resto del país, la mayoría de los habitantes se declaran católicos. Paul

¹³⁸ Cándido Pérez Gonzáles y Alfonso Reynoso Rábago, "Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes", 220.

¹³⁹ Cándido Pérez Gonzáles y Alfonso Reynoso Rábago, "Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes", 227.

Vanderwood, al analizar la presencia de la Iglesia católica en Tijuana menciona que la región, desde sus comienzos, siempre ha sido habitada por migrantes. Muchas de estas personas seguían con la tradición religiosa de su lugar de origen; pero su religiosidad se transformó en el contexto fronterizo: se hizo más flexible y menos dependiente de la institución.¹⁴⁰

Las etapas de desarrollo histórico de la Iglesia bajacaliforniana no coinciden con las de la Iglesia en México ni con las de otras diócesis norteamericanas; tiene su propio ritmo. En la península, la institución eclesial no llegó a una etapa de consolidación hasta que el tiempo álgido del enfrentamiento entre la jerarquía eclesial y los gobiernos posrevolucionarios hubo pasado (después de la primera y segunda cristiada), y la Iglesia en México entró en una etapa de *modus vivendi* en sus relaciones con el Estado.¹⁴¹

En la práctica, la religiosidad de los tijuaneños se expresa de diversas maneras. Juan Soldado es la mejor muestra de la variabilidad con que lo religioso toma forma en la ciudad. La imagen de Castillo Morales tiene gran aceptación dentro del grupo de migrantes ilegales. Muchos de ellos, durante su estadía (transitoria o no) encuentran en el santo soldado una figura de ayuda. “Aunque Juan Soldado es un santo local venerado por los tijuaneños y otro más, su veneración se vincula a la migración forzada del mexicano y al cruce sin documentos”.¹⁴²

Ahora, Tijuana también se ha visto afectada por la violencia producto de organizaciones criminales, por ejemplo: secuestros, desaparición forzada, confrontación entre carteles, delincuencia común, entre otras manifestaciones de violencia. En este escenario, el migrante ilegal aumenta su condición de vulnerabilidad: se convierte en carne de cañón. La migración irregular implica ser un perseguido, una persona que se esconde. Si el tránsito hacia Estados Unidos

¹⁴⁰ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 152-158.

¹⁴¹ Dora Elvira Enríquez Lincón, La Iglesia Católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis, *Frontera Norte* 20. 39 (2008) 7-35: 31.

¹⁴² Kristín Guðrún Jónsdóttir, *Bandoleros santificados*, 38.

es exitoso, allí estas personas deben huir de “la migra” para evitar la deportación. Pero, mientras los migrantes permanecen en Tijuana, enfrentan diversas situaciones de riesgo: persecución policial o de grupos delincuenciales; zozobra ante personas que se aprovechan de su situación, además del desarraigo por estar fuera de su lugar de origen.

El caso de los migrantes hacia los Estados Unidos, que son personas desvalidas, creyentes desde sus orígenes y que al encontrarse desorientados en una frontera que además de inhóspita se convierte en lugar propicio para que se les persiga, robe, extorsione, que a las jóvenes se les viole o que inclusive algunos de ellos mueran perdidos o ahogados, busquen el apoyo que no tienen físicamente, entonces, se acogen bajo la sombra protectora de los seres sobrenaturales en los cuales ellos confían porque así fueron formados desde su infancia en sus lugares de origen.¹⁴³

La idea generalizada de ser Estados Unidos un lugar de bienestar, impulsa a muchas personas a internarse en la frontera de manera ilegal. Por su parte, el país del norte mantiene una política de “guerra contra el terror”,¹⁴⁴ que implica la confrontación directa a los carteles de las drogas, a través del resguardo de las fronteras. Bajo la premisa de lucha contra el terrorismo, el migrante se convierte en amenaza, lo que hace que su tránsito sea cada vez más difícil.

Los flujos globales también implican el movimiento de personas que buscan el confort que ofertan los medios de comunicación.¹⁴⁵ Tijuana es una ciudad donde se percibe, a simple vista, la magnitud del tránsito internacional. Los migrantes que llegan a la ciudad buscan cumplir la promesa del *sueño americano*. Durante la estadía en la ciudad, la religiosidad de estas personas cobra relevancia. La creencia se convierte en el mecanismo que da esperanza y protección: esperanza

¹⁴³ Cándido Pérez González y Alfonso Reynoso Rábago, “Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes”, 227.

¹⁴⁴ Arjun Appadurai, *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia* (Barcelona: Tusquets, 2007), 31.

¹⁴⁵ Arjun Appadurai, *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización* (Montevideo: Ediciones Trilce, 1996), 29.

de cumplir con el objetivo trazado; y protección ante la violencia que vive y espera al migrante.

La violencia ha impactado de manera directa en la vida de los migrantes. Ante las condiciones de vulnerabilidad que enfrentan estas personas, las devociones religiosas cobran importancia. La creencia en santos o intermediarios con Dios ofrece esperanza durante la migración. Además, la posibilidad de protección divina ante tan difíciles situaciones siempre es bien recibida. Juan Soldado representa una posibilidad de ayuda y fe, que acompaña al migrante durante su periplo por Tijuana.

En los creyentes de Juan Soldado convergen las tres características que se vinculan con la migración: vulnerabilidad, religiosidad y violencia. Como premisas planteo que:

- 1) Al igual que los migrantes en Tijuana, los creyentes de Juan Soldado son personas -que estuvieron- en condición de vulnerabilidad y desprotección.
- 2) Existen elementos de violencia (no sólo por el narco) que llevan a los creyentes a pedir la intermediación de Juan Soldado.
- 3) Para sus creyentes, Juan Soldado, como expresión religiosa, se convierte en esperanza de ayuda y protección.

Análisis

Para empezar con el análisis de los retablos es necesario aclarar que no existe un modelo metodológico para aplicar el análisis crítico del discurso. La propuesta de Van Dijk deja abierta la posibilidad para que sea el investigador quien decida los pasos a dar en la interpretación de la información.¹⁴⁶ Por lo tanto, durante mi análisis propongo un modelo de interpretación que consta de 5 pasos:

- 1) Definir unidades de análisis.
- 2) Definir palabras claves dentro de las unidades de análisis.
- 3) Establecer el significado de la palabra en relación al contexto.

¹⁴⁶ Teun A. Van Dijk, "El análisis crítico del discurso", 26.

- 4) Interpretar las palabras por cada unidad de análisis.
- 5) Hacer una interpretación general.

Mis unidades de análisis son cada uno de los mensajes escritos en los retablos. En la capilla donde está enterrado Juan Soldado hay 185 exvotos en las paredes, los cuales he separado en 6 categorías: salud; familia; migración; libertad; educación; y simple agradecimiento. Dado que el gran número de exvotos conllevaría a un análisis demasiado extenso, he decidido trabajar con tres por categoría. Los exvotos seleccionados son los que, bajo mi criterio, ofrecen amplia información, ya sea por más número de palabras o por lo específico del mensaje. Sólo tomé en cuenta los retablos que tuvieron alguna elaboración previa, por ejemplo los grabados tipo lápida, o imágenes enmarcadas. Esta aclaración la hago ya que en el lugar siempre hay hojas de papel con mensajes de agradecimiento.¹⁴⁷

Los retablos seleccionados han sido transcritos en blanco, conservando la ortografía original. Por ello, al revisar los mensajes, el lector encontrará palabras con errores: remplazo de letras, falta de haches, ausencia de tildes, entre otras cosas. Mi idea es que en la tesis se pueda leer los retablos tal cual se encuentran en la capilla. De igual forma, los 185 retablos pueden ser consultados en el anexo 2; y en el anexo 3 están consignadas las fotografías de los exvotos seleccionados para el análisis.

Recuerdo que el objetivo de este capítulo es demostrar que los pedidos y agradecimientos de milagros son más que manifestaciones de fe. Los exvotos evidencian un reclamo social, son una forma de buscar soluciones a carencias y necesidades reales. Dicho objetivo se relaciona con la permanencia de la devoción, ya que éstos se convierten en posibilidades concretas de satisfacción de necesidades. En el caso de Juan Soldado, sus fieles encuentran en su imagen un mecanismo de resolución de problemas.

¹⁴⁷ Ver anexo 2 y anexo 3.

Exvotos de salud

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
GRACIAS TE DOY JUAN SOLDADO DE TODO MI CORAZÓN QUE EN LA ORA DE MI ANGUSTIA TU ME DISTE PROTECCION. POR AVERLE CUIDADO EL DESEQUILIBRIO MENTAL A MI HIJO. J. GUADALUPE FLORES E.R	Angustia	Estado de intranquilidad causado por el temor a un mal o peligro	Juan Soldado interviene en la vida de una persona que se siente intranquila a causa de un mal o peligro. Además, el santo la resguarda de los males que la afectaban: Uno de ellos es la mala salud de su hijo, a quien Juan Soldado asiste y mantiene a salvo
	Protección	Resguardar a una persona de un mal o peligro	
	Cuidado	Asistir una persona desprotegida, proporcionándole lo necesario para mantenerse a salvo	
Juan Soldado Gracias. Por Devolverme La Vista Y La Salud. Tomás Salás 3/4/07	Vista	Sentido que posibilita ver	Muestra una persona que recobra la vista con la ayuda Juan y recupera su sensación de bienestar (lo que quiere decir que alguna vez las tuvo)
	Salud	Estado, tanto sensorial como físico, en el que el cuerpo de una persona realiza todas sus funciones sin problemas	
GRACIAS JUAN SOLDADO POR EL GRAN MILAGRO DE QUE MI ENFERMEDAD NO HAYA SIDO GRAVE IRMA VAZQUEZ MAYO 2009	Milagro	Favor divino, es la intervención de Dios, para mejorar la vida de una persona	Agradecimiento por un favor divino que soluciona un dolor o simplemente lo matiza, devolviendo al creyente al estado de salud
	Enfermedad	Dolor o daño que afecta en estado de salud	

Estos 3 retablos enseñan a personas afligidas por un mal. Con relación al contexto, encontramos la existencia de sujetos en una situación penosa. Una afección de salud que no es solucionada por la medicina tradicional; o que requiere de la ayuda divina para que el remedio funcione. Para los agradecimientos de salud, la forma en que se articula la relación contextual entre migración, religión y violencia varia. Por un lado se remplace al migrante por un enfermo; y la violencia se representa bajo la inasistencia o deficiencia de la medicina. El papel religioso lo cumple Juan Soldado, que a través de sus acciones saca a las personas de su estado de indefensión y los protege de la violencia.

Exvotos de familia

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
MIL GRACIAS JUAN SOLDADO POR TRAERME DE REGRESO CON MI FAMILIA, SIGUENOS DANDO TU PROTECCION E.E.M.C	Regreso	Vuelta a su lugar de origen o al lados de los suyos. Lo que implica que por un momento esta persona estuvo ausente	El primer retablo muestra a una persona que, tras una ausencia, vuelve con sus seres queridos, Juan Soldado la trajo de vuelta y además lo ha mantenido a salvo
	Familia	Personas con grado de parentesco, puede ser sanguíneo o afectivo	
	Protección	Asistir una persona desprotegida, proporcionándole lo necesario para mantenerse a salvo	
GRACIAS JUANITO POR TU AYUDA TE ENCARGO A TODA MI FAMILIA FAM. ALVAREZ VELSQUEZ FAM. MARTINEZ SOLORIO NUNCA NOS OLVIDES	Ayuda	Auxiliar a una persona ante una condición precaria. Socorrer a alguien de un peligro o mal	El segundo exvoto enseña una persona que agradece a Juan Soldado por el auxilio y protección y pide siempre estar presente en las acciones del santo
	Familia	Personas con grado de parentesco, puede ser sanguíneo o afectivo	
	Olvido	No recordar algo. Sacar de los pensamientos a una persona, situación u objeto	
BENDITO SEAS JUAN SOLDADO POR ABERME SALVADO A MI HIJITA GRACIAS Y M W	Bendito	Alabar y reconocerle a una persona una buena obra y su conexión con dios	El tercer mensaje se trata de una persona que alaba a Juan Soldado por su acción de librar a su hija pequeña de un mal o peligro
	Salvado	Persona que se libra con la ayuda de alguien, de un mal o peligro que lo acecha, o de una mala conducta	

En líneas generales, en la relación contextual encontramos a sujetos que se sienten desprotegidos, ya sea por estar lejos de su familia o por afrontar un mal. La violencia se encuentra representada en acciones que hacen daño a las personas: en el primer caso es estar lejos de su familia. El segundo retablo enseña el agradecimiento a Juan Soldado por la ayuda; se intuye, entonces, que el creyente afrontó un situación difícil soluciona por la intermediación del santo. En el tercer retablo, la violencia fue el mal que afectó a su hija. Desde el aspecto religioso, Juan Soldado se transforma en la ayuda divina que libra a las personas desprotegidas de sus males, conserva la unidad familiar y trae de regreso a los seres queridos ausentes.

Exvotos de migración

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
GRACIAS JUANITO POR EL MILAGRO CONCEDIDO DE RECIVIR MI RESIDENCIA	Milagro	Favor divino, es la intervención de Dios para mejorar la vida de una persona	El primer exvoto muestra una persona que a través de la ayuda de Juan Soldado pudo obtener sus documentos para permanecer en Estados Unidos. Para este creyente es tan importante obtener su residencia que lo considera un acto de Dios
	Residencia	Documento que permite al estancia legal en Estado Unidos y en algunos casos permite trabajar	
GRATITUD AL HERMANO JUAN SOLDADO POR HABERME EMIGRADO DORA JOSEFA RAMIREZ GUATEMALA 7. DE AGOSTA DE 1968	Gratitud	Sentimiento de estima y agradecimiento por un favor recibido, que obliga corresponder de alguna forma	El segundo retablo habla de una mujer que pasó por Tijuana en su proceso migratorio. Supongo que la persona nació en Guatemala en 1968. El mensaje expresa agradecimiento, posiblemente regresando a Tijuana a poner el mensaje en señal de gratitud. La palabra hermano muestra que esta persona siente a Juan Soldado como uno de los suyos. Un santo igual a sus fieles
	Hermano	Grado de familiaridad con una persona. Vínculo afectivo	
	Emigrado	Vivir fuera de país de origen buscando mejores oportunidades	
	Guatemala (1968)	Año y país donde nace el migrante	
GRACIAS JUAN SOLDADO POR AYUDARME A LLEGAR SANO Y SALVO A MI DESTINO AM. MARTINEZ MAYO DE 2012.	Sano y salvo	Tener buena salud y haber librado los peligros y los males de buena manera	El tercer retablo enseña a una persona que adjudica a Juan Soldado el llegar al lugar donde quería; además, protegiéndolo de los peligros y manteniéndolo con salud
	Destino	Meta final, punto trazado en un horizonte de objetivos, al que la persona quiere llegar	

Con relación a las características del contexto, las frases demuestran la necesidad de viajar para buscar una mejor vida. Considero que los migrantes pasan por situaciones violentas que motivan la decisión de irse. Además, su camino hacia Estados Unidos está lleno de riesgos, lo cual los convierte en individuos desprotegidos. Juan Soldado representa el factor religioso que los protege de cualquier mal y los ayuda a llegar, sanos y salvos, a su destino.

Exvotos de libertad

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
<p>JUAN GRACIAS JUAN SOLDADO POR AYUDARME A LOGRAR MI LIBERTAD Y PROTEGERME SIEMPRE CON RESPETO DON A.S.</p>	Libertad	Capacidad de una persona para seguir su juicio, y obrar como crea conveniente. La libertad no está por encima de las reglas, por lo que las personas deben asumir las consecuencias de sus actos. Acá la palabra es usada en el sentido de recuperarla, lo que quiere decir que en algún momento esta persona perdió su libertad	<p>El primer retablo habla de una persona que recupera su libertad, o sea su capacidad de obrar como se lo indique su juicio. Intuyo que el creyente estuvo en reclusión en algún momento. Juan Soldado lo ayuda a recuperar su libertad y además lo protegió de los males, por lo que la persona espera seguir contando con su ayuda. La palabra respeto muestra que el santo protege y no cuestiona las acciones de sus fieles</p>
	Protección	Asistir una persona desprotegida, proporcionándole lo necesario para mantenerse a salvo	
	Respeto	Venerar, tener una actitud de deferencia a hacia otra persona. No cometer acciones que violenten a los demás	
<p>GRACIAS POR DARMELA LIBERTAD. JUAN SOLDADO SIEMPRE AGRADECIDO JAVIER C.V.</p>	Libertad	Capacidad de una persona para seguir su juicio, y obrar como crea conveniente. La libertad no está por encima de las reglas, por lo que las personas deben asumir las consecuencias de sus actos. Acá la palabra es usada en el sentido de recuperarla, lo que quiere decir que en algún momento esta persona perdió su libertad	<p>En el segundo mensaje Juan Soldado le da la libertad a una persona que no la tenía, también supongo que estaba reclusión. Además, el fiel agradece por siempre, lo implica un compromiso de por vida con el santo</p>
	Agradecido	Sentir gratitud por un favor recibido. En este caso implica mantener viva la creencia hacia Juan Soldado por el resto de la vida del que escribe el retablo	
<p>GRACIAS JUAN SOLDADO POR HAVERME AYUDADO A SALIR DE LA CÁRCEL Y SEGUIR ADELANTE. JAVIER CABRERA.</p>	Cárcel	Lugar para privar la libertad. La cárcel está destinada para confinar a las personas que rompen con las reglas sociales	<p>El último recuadro es más explícito ya que muestra una persona que estuvo presa, por ende sin libertad. Juan Soldado ayuda al preso a recuperar su capacidad de acción, sacándolo de la cárcel. Además, el santo le ayuda para continuar con su camino</p>
	adelante	Continuar con su vida dejando atrás los problemas y males del pasado	

En relación con el contexto, la pérdida de la capacidad de obrar según el criterio personal produce situaciones de indefensión. Por lo tanto, la falta de libertad implica generar personas vulnerables, obligadas a actuar según las órdenes de otros. Las condiciones privativas y de control sobre el individuo representan un escenario violento. Juan Soldado se convierte en el medio para que estos actores hayan recuperado su libertad. Además, el santo les da protección durante el encierro y les ayuda a alcanzar sus metas.

Exvotos de educación

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
GRACIAS TE DAMOS JUAN SOLDADITO POR INTERCEDER ANTE DIOS NUESTRO SEÑOR POR NOSOTROS Y EN ESTA OCCACION PARTICULARMENTE POR MI HIJO. RIGO AL TERMINAR SUS ESTUDIOS PREPARATORIOS. 6/13/96	Interceder	Hablar por alguien con el fin de conseguirle un favor o librarle de un mal	El exvoto muestra a un padre que agradece a Juan Soldado por mediar ante Dios por la familia. Pero hace énfasis en pedir al santo la ayuda para que el hijo termine los estudios
	Dios	Ser supremo, creador de todas las cosas. Ser capaz de cambiar el destino de las cosas	
	Hijo	Fruto de la unión entre hombre y mujer	
	Estudios	Tener una enseñanza para lograr una profesión u oficio	
Gracias Juan Soldado Por Interceder Por Mi Hijo Benjamin V. Jr, Ya Que Por Tu Conducto Dios Ayudo A Mi Hijo A Terminar Sus Estudios. N.C.V.	Interceder	Hablar por alguien con el fin de conseguirle un favor o librarle de un mal	El retablo agradece la ayuda del ser supremo para terminar los estudios de los hijos. Juan Soldado cumple el papel de hablar ante Dios, a favor de sus creyentes, obteniendo el favor divino
	Dios	Ser supremo, creador de todas las cosas. Ser capaz de cambiar el destino de las cosas	
	Estudios	Tener una enseñanza para lograr una profesión u oficio	
Gracias Juan Soldado Espero Me hagas el milagro Para que Regrese mi hija y siga sus Estudios Universitarios... Fam Fierro Lopez	Milagro	Acción divina que modifica el destino de las cosas	El tercer retablo enseña a una persona que le solicita Juan Soldado el regreso de su hija. El exvoto muestra el pedido de dos milagros, por un lado el regreso del ser querido al seno familiar, y por otro la continuación de los estudios
	Regreso	Retorno al seno familiar de una persona que estaba ausente	
	Estudios	Tener una enseñanza para lograr una profesión u oficio	

La relación de los retablos con el contexto está determinada por la situación impotente de padres que quieren lo mejor para sus hijos. La educación se convierte en mecanismo de movilidad social, por lo que los padres aspiran que sus hijos terminen sus estudios y puedan acceder a mejores oportunidades. En el caso de los dos primeros retablos, la situación violenta la genera la posibilidad de que los hijos no terminen los estudios, frustrando sus oportunidades de ascenso. En el tercer exvoto la situación violenta es generada por la ausencia de una hija, quien se fue dejando atrás a su familia y su educación.

En los tres mensajes hay padres en situaciones de angustia generada por el futuro incierto de sus hijos. Juan Soldado se convierte en el mediador ante Dios para terminar con tal incertidumbre y obtener un grado educativo. El tercer mensaje, es un pedido, no tiene aún una resolución. Su autor confía que Juan Soldado logrará el retorno de su ser querido y, además, permitirá que el ausente continúe con su estudios.

Exvotos agradecimiento

Exvoto	Palabras claves	Significado	Interpretación
TE AGRADESCO DE TODO CORAZON LOS FAVORES. ME ABRISTE CAMINOS PARA LLEGAR A MI DESTINO TE AGRADESCO POR SIEMPRE GUILLERMO ZABALA Y ROSA OVIEDO 3 15 15	Favor	Recibir ayuda y protección de alguien	En el primer retablo se muestra a una persona muy agradecida con Juan Soldado; el santo protegió y salvó de los males al creyente y le dio la oportunidad de continuar, limpiado su paso de todo peligro
	Camino	Formas de llegar a un lugar. En este caso se refiere a despejar el paso de males y problemas	
	Destino	Meta final, punto trazado en un horizonte de objetivos, al que la persona quiere llegar	
GRACIAS POR AYUDARNOS EN LA VERDAD Y LA JUSTICIA FAM. – A . A.	Verdad	Categoría de certeza para nombrar las cosas que son reales. Tener certeza de cómo suceden las cosas.	El segundo mensaje habla por un grupo de personas que le agradecen al santo por mostrar las cosas tal cual suceden y por otorgar lo que cada quien se merece: en otras palabras es un agradecimiento por mostrar la verdad y hacer la justicia
	Justicia	Tener lo que a cada uno le corresponde por los actos realizados	
GRACIAS JUAN SOLDADO POR LOS MILAGROS CONCEDIDOS SIGUE CUIDÁNDONOS Y DÁNDONOS TUS BENDICIONES LETICIA Y PEDRO MARQUEZ.	Cuidado	Proteger a una persona de un mal. Velar por alguien librándolo del peligro.	El tercer retablo habla de una persona que agradece a Juan Soldado por interceder ante Dios y lograr un favor divino. Además, la persona que escribe, pide al santo que continúe velando por su bienestar y que siga otorgándole los dones y la gracia de Dios
	Milagro	Acción divina que modifica el destino de las cosas	
	Bendiciones	Recibir la gracia y los dones de Dios	

En relación con el contexto, el primer retablo muestra a una persona que a través de Juan soldado consigue sus metas. El santo le permite continuar en dirección a sus objetivos, protegiéndolo y librándolo de los males. En el segundo retablo, la situación violenta no es explícita, pero al agradecer por obtener verdad y justicia, se puede deducir que había un grupo de personas a los que se les juzgaba por algo que no hicieron.

Juan Soldado revela la verdad, los inocentes salen adelante con su ayuda. Por lo tanto, el santo ayuda a las personas que se encuentran desprotegidas ante falsas acusaciones. El tercer retablo muestra a dos personas agradecidas por los favores. Le piden a Juan que continúe su labor de protección. Por ende, son

individuos que le temen a los males y creen que Juan Soldado es quien evita que las cosas negativas los afecten.

Análisis general

En todos los retablos percibo la existencia de condiciones de violencia (simbólica y física), las cuales ponen a las persona en situaciones de desprotección. Por ejemplo, en el caso de los exvotos de *libertad y migración*, la violencia es real, afecta directamente a los creyentes. Los fieles que escriben los mensajes han pasado por situaciones extremas donde su bienestar se vulnera. El estar preso o intentando cruzar a Estados Unidos propicia que los creyentes sean percibidos como marginados. Tal como lo plantea Arias y Durand cuando manifiestan que la mayoría de devotos de Juan Soldado son excluidos de la estructura social.¹⁴⁸

Por su parte, los exvotos de *salud y educación* enseñan situaciones de vulnerabilidad, producto de una violencia simbólica. Por ejemplo: padres temerosos de que sus hijos no continúen con los estudios y permanezcan anclados a una vida sin oportunidades; o personas que ven su calidad de vida comprometida por problemas de salud y requieren de la intervención divina para que el procedimiento médico sea oportuno y adecuado. La condición de vulnerabilidad se potencia a raíz de la incertidumbre sobre el futuro de sus hijos o de la falta de certeza sobre el resultado de la enfermedad.

Por su parte, los exvotos familiares y simple agradecimientos evidencian la sensación y la experiencia de la violencia. Estos retablos agradecen y piden *cuidado y protección*, lo que enseña un temor hacia un mal que afecta o puede afectar. Juan Soldado interviene e intercede ante Dios para asegurar que los males no toquen a sus creyentes. La característica compartida de estos mensajes es pedir o agradecer la protección del santo. Si bien los mensajes no ilustran casos de violencia física, sí muestran la sensación de temor que han sentido o sienten los creyentes.

¹⁴⁸ Patricia Arias y Jorge Durand, "Migración y devociones transfronterizas", 23.

A modo de recopilación del análisis planteo que: los creyentes de Juan Soldado que han puesto un exvoto en la capilla atravesaron condiciones de violencia. Las situaciones hostiles generan la vulnerabilidad de las personas quienes se encuentran desprotegidas ante los males que los afectan. La violencia puede ser física, como en el caso de los migrantes que enfrentan situaciones que ponen sus vidas en peligro; o el caso de los presos que a la fuerza deben permanecer reclusos. La violencia también puede ser simbólica: como en el caso de las personas que se ven afectadas por enfermedades y desconfían de los procedimientos médicos, o que no encuentran solución a sus afecciones a través de las instituciones del sector salud.

La vulnerabilidad generada por la violencia impulsa a las personas a buscar soluciones alternas. Juan Soldado se convierte en el redentor de los desprotegidos. Él encarna un mecanismo eficaz para revertir las condiciones de desprotección y para otorgar auxilio ante cualquier amenaza. El santo representa una solución real para remediar los males que agobian a los creyentes; ofrece revertir la situación de peligro y la condición de vulnerabilidad.

Es posible manifestar que los exvotos enseñan condiciones de vida precaria, personas que ante realidades extremas, no encuentran más salida que recurrir a lo divino o, debido a la desconfianza en la institución, deciden ir con el santo para garantizar el éxito de un procedimiento o el cumplimiento de una meta. En el caso de Juan Soldado los pedidos y agradecimientos por milagros son muestras de momentos adversos y reales que afectan a personas en condiciones de vulnerabilidad. Los exvotos deben ser entendidos no sólo como una manifestación de fe; los mensajes también son denuncias que enseñan carencias no remediadas por la institucionalidad.

Los mensajes de los retablos construyen una imagen general de Juan Soldado como un representante de Dios, un protector del bienestar de las personas más necesitadas: excluidos y vulnerados. El santo intercede ante Dios por sus creyentes y obtiene el favor divino para ayudar y proteger a las personas. Se establece, entonces, una conexión con lo divino que entiende y atiende necesidades reales. A través de Juan Soldado los fieles ven la posibilidad de

conseguir metas, alejarse de los males, reunirse con seres queridos, obtener protección ante un peligro y mantenerse a salvo de males y problemas de salud.

La devoción a Juan Soldado se ha mantenido viva, en gran parte por la efectividad del santo para cumplir con los pedidos de los fieles. La posibilidad real de dejar atrás situaciones adversas se convierte en el factor que valida y mantiene activa la creencia. Los cientos de mensajes de agradecimiento enseñan que Juan Soldado representa una salida real a los problemas. Además, el santo entiende las condiciones que enfrentan sus fieles, ya que él fue en vida (según la opinión de sus creyentes) una víctima de la violencia: preso por un crimen que no cometió y fusilado siendo un inocente. Juan constituye una esperanza que se forja en la idea de que comprende la urgencia de los pedidos. Las personas confían en su santo por haber sido una persona en condición de vulnerabilidad. Por lo tanto, hay una identificación de los creyentes con su historia.

Segunda parte: El Álamo Santo

Capítulo 4: El Álamo Santo: muerte, vida, resurrección y muerte

Los hechos

Al finalizar el año 1989, en el Ejido Monterrey del municipio de Mexicali, aconteció un curioso hecho, que ahora es parte de la memoria colectiva del lugar. Exactamente la noche del 15 de diciembre del mencionado año, el tronco de un viejo álamo que se creía muerto, renació. El árbol había sido derribado meses atrás por los fuertes vientos, que son típicos de la región. Ya en el suelo, el palo sirvió de puente para los trabajadores de la zona; ya que los dos extremos del tronco unían las orillas de un canal. Los jornaleros de los predios aledaños encontraron en el álamo una forma de cruzar más sencilla y el árbol les ahorra unos pasos de camino.¹⁴⁹

Según el rumor fue Picho Acevedo la única persona que estuvo presente en el momento en que el álamo se levantó. En palabras del señor Acevedo, él fue quien sembró el árbol y fue quien vió como de un momento a otro el árbol se paraba por sí solo. La noticia del extraño acontecimiento rápidamente se propagó por el ejido. Temprano en la mañana del 16 de diciembre, Acevedo, que se encontraba regando los cultivos la noche anterior, se reunió con el dueño del predio en donde estaba el tronco, José Luis Pérez. Durante el encuentro Picho platicó lo ocurrido y el asombro fue lo único que dejó la conversación.

No pues, pasó la cola de un ciclón, tumbó árboles y todo, y tumbó ese árbol en la parcela [...]. [Recuerdo que] teníamos un canal, y [que] yo planté el árbol. Planté dos: uno allá y otro acá en la esquina. El otro no me lo tumbó, no más ese me lo tumbó. [Yo] le quité todas las ramas [al árbol], lo podé y dejé un tocón no más pa' pasar el canal. Y una vez, [...] el 15 de diciembre, [yo estaba cuidando] porque había un camino para un vecino ahí, y yo tenía que cuidar de no tirarle agua pa' que pasara [el vecino]. Y como a las doce de la noche que oigo un estruendo, pero

¹⁴⁹ Entrevista José Luís Pérez Camacho, Mexicali 27 de octubre de 2015.

feo, y cómo luces ahí, y que voy viendo que va pa' arriba el troncón. Ahí mismo tiré la pala y me vine, me asusté.¹⁵⁰

Una escena tan inusual sólo podía ser producto de un milagro, o al menos así lo creyeron los habitantes del Ejido Monterrey. Rápidamente la noticia corrió por todo el lugar; primero fueron los vecinos del ejido que se acercaron a confirmar el rumor. Después empezaron a llegar personas de otros ejidos, y meses más tarde el álamo resucitado se había convertido en un lugar de peregrinaje. Sumado a esto, las personas que se acercaban a presenciar el supuesto milagro, vieron con asombro que la silueta de la Virgen de Guadalupe se dibujaba en la corteza del árbol.

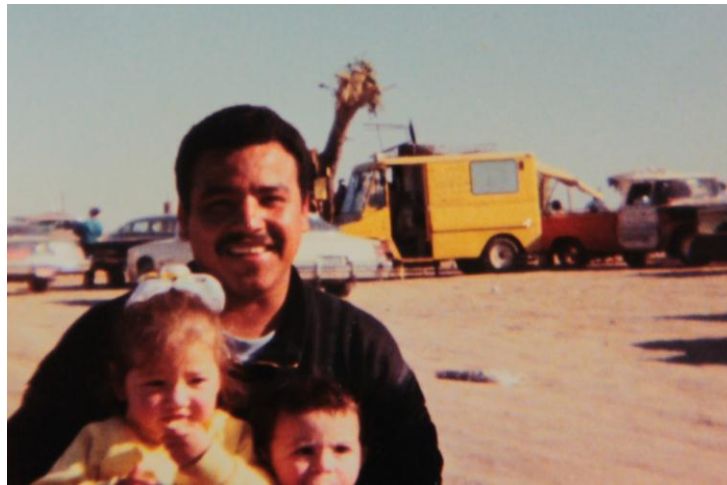
La supuesta imagen de María y la cercanía de la fecha de la resurrección del árbol, con el día de la Virgen de Guadalupe, llevó a los habitantes del Monterrey a considerar los hechos. Algunas personas creyeron que había sido la misma Virgen que había dado nueva vida al árbol. Lo que empezó como un rumor de a poco se consolidó cómo una escena milagrosa, que atrajo la mirada de muchos hacia el pequeño ejido. Al día de hoy, los habitantes de la zona manifiestan que el árbol nunca se murió, ya que su raíz siempre estuvo viva; y que el contacto del tronco seco con el agua del canal, fue la que provocó que se levantara de nuevo. Pero desde el 15 diciembre del 89 hasta entrados los 90's, el árbol atraía gran variedad de curiosos.

Y un día estaba yo aquí, ya tenía mi tiendita, estaba de aquel lado, era de madera, ahí estaba cuando empezaron a llegar: “que no sabes qué Shon, se levantó el álamo de allá con el cheche”. Estás loco, que se va andar levantado. [...] Y ya y le dije pues ya vamos a ver, y hijo de la fregada, y si, voy mirando que estaba el árbol así parado. Y ahí empezó a correrse la voz, y me llegaba gente aquí a preguntarme,

¹⁵⁰ Entrevista Picho Acevedo, Mexicali, 27 de octubre de 2015.

comprando veladoras y todo. Pero era un gentío, no creas que era 10 o 20, miles de gente, miles.¹⁵¹

La gran cantidad de curiosos que llegaban a presenciar el milagro, motivaron a la autoridad del ejido a construir una pequeña capilla al costado del árbol. En días levantaron los muros del altar, al lado derecho estaba el álamo resucitado y al interior de la capilla se colgó una gran imagen de la Virgen de Guadalupe. De esta forma, los creyentes podían tener un lugar en donde hacer sus pedidos y realizar sus oraciones. Fue tanta la gente que llegaba, que hubo que adecuar varias zonas como estacionamientos improvisados. Nadie del lugar pudo imaginar que tan rápido corría la noticia y cómo tanta gente llegaba a rezarle a un árbol.



Visita de una familia a El Álamo Santo. Al fondo se ve el tronco. La foto fue antes de la construcción de la capilla.

Una crónica del semanario Zeta relató los hechos de la siguiente forma:

El “milagro llamó la atención de los vecinos del lugar quienes de inmediato iniciaron la trama de hechos sobrenaturales: que brilla por las noches, que ha curado a quienes estaba desahuciados por los médicos, que tiene poderes divinos.

¹⁵¹ Entrevista José Encarnación Vargas Barrios, Mexicali, 13 de noviembre de 2014.

Y azuzados por la prensa mexicalense que magnificó el hecho, día a día, sobre todo los fines de semana, cientos de visitantes empezaron a llegar. Se construyó un pequeño cerco, se cruzó el álamo con una imagen de la Virgen de Guadalupe, se ofrecieron ofrendas, veladoras, el árbol se empezó a llenar de fotografías de creyentes, fotos grandes, chicas, arreglos, y un sinfín de objetos cuelgan ahora del álamo, antes caído y hoy “santificado”.¹⁵²



Capilla de El Álamo Santo. Al costado derecho de la construcción, se erguía el árbol.

No se pudo determinar, pero en algún momento alguien consideró que la corteza del árbol tenía propiedades milagrosas. La gente la desprendía y la llevaba consigo con la esperanza de ayuda divina. Muchos afirmaban que veían la silueta de la Virgen en la corteza. Y no sólo eso, los milagros no se hicieron esperar, algunas personas llegaban a darle las gracias al álamo por haberles ayudado con un problema. Por ejemplo, José Encarnación, tuvo que empezar a vender veladoras en su tienda, él sostuvo contacto directo con las personas que consideraban milagroso al álamo.

¹⁵² “El Álamo Santo”, *Zeta* (Tijuana), 23 de febrero de 1990.

Una vez me llegó una familia que venía de Fresno (California), del valle de San Joaquín. Pues llegaron a decirme que su esposo lo iban a operar y que venían a pedirle a la Virgen, así me dijo, vamos a pedirle a la Virgen que todo salga bien, no que lo curara, sino que todo saliera bien. Eso fue como al mes, me vino la señora a decirme: “no se acuerda de mí” estaba bien alegre, y me dijo “sabe qué, tiene veladoras, no las queremos comprar allá, se las queremos comprar a usted porque nos dio buena suerte, no se imagina lo que sucedió, fue mi esposo a hacerse los últimos estudios ya para entrar al quirófano y ya no tenía nada.”¹⁵³

Según habitantes del Ejido Monterrey, hasta el lugar donde estaba el álamo llegó el equipo de Béisbol de la ciudad: las águilas de Mexicali. Los vecinos de la zona dicen que fueron a pedirle a El Álamo Santo que les ayudara a ganar el campeonato. Muchas de las personas que presenciaron la visita y que eran niños en ese entonces, recuerdan el hecho con cariño, ya que fue tener a sus héroes de infancia más cerca que nunca.¹⁵⁴

La figura de El Álamo Santo sirvió de referencia para ironizar la realidad de la ciudad y del país. Por ejemplo el columnista Francisco García Flores, mencionaba constantemente al árbol milagroso para satirizar a la clase política local.¹⁵⁵ El también columnista del diario Novedades, Armando Aguirre, mencionaba con incredulidad los hechos ocurridos en el Ejido Monterrey y manifestaba que debido al mal gobierno ocurrían este tipo de milagros.

Nuestro pueblo está urgido de milagros. Ante la falta de un gobierno capaz de resolverle sus problemas, la gente del pueblo se inventa sus milagros y así es como nacen las supersticiones. No puede explicarse de otra forma la repentina adoración popular sobre un árbol al que se atribuyen poderes milagrosos y hasta hay quien piense en erigir una capilla en ese lugar. La fe de nuestro pueblo mexicano no tiene

¹⁵³ Entrevista José Encarnación Vargas Barrios, Mexicali, 13 de noviembre de 2014.

¹⁵⁴ Entrevista Jaime Castro, Mexicali, 13 de noviembre de 2014.

¹⁵⁵ “Ensalada satina”, *Novedades* (Mexicali), 13 de enero de 1990.

“Ensalada satina”, *Novedades* (Mexicali), 20 de enero de 1990, ,

“Ensalada satina”, *Novedades* (Mexicali), 17 de febrero de 1990.

“¿Se fija al fin la paridad?”, *Novedades* (Mexicali), 10 de abril de 1990.

límites cuando se topa con algún supuesto hecho sobrenatural al cual acogerse en todas las aflicciones de salud, enfermedad, dinero y aspiraciones de triunfar en alguna empresa, sin pasar por alto el ideal de ser correspondido en amores.¹⁵⁶

Para mediados del año 1990 El Álamo Santo era conocido por todo Mexicali, el valle y ciudades aledañas a ambos lados de la frontera. Era común ver los fines de semana las aglomeraciones de autos que buscaban un lugar cercano para estacionar. Con el correr de los meses ya eran varias las personas que manifestaban el poder curativo del árbol; y corrían los testimonios sobre los milagros. Pero la popularidad también provocó la muerte definitiva del tronco. De a poco los fieles fueron llevándose la corteza, hasta que al final lo descascararon por completo. La consecuencia fue la muerte definitiva del álamo.



Visitas a El Álamo Santo¹⁵⁷

Jaime Castro comenta que la gente se iba llevando la corteza con la esperanza de obtener algún favor divino. Las personas decían que veían figuras sagradas en la piel de árbol. Y eran los fines de semana los días en que más devotos llegaban. El señor Castro afirma que esos días “era una fila de carros en la carretera y en el camino, lo que era sábado y domingo no se podía entrar y eso duró más o menos 3 o 4 años. [...] Yo recuerdo que la gente que iba de aquí le quitaba la cascarita, porque decía que miraban la Virgen de Guadalupe, que

¹⁵⁶ “Urgen milagros”, *Novedades* (Mexicali), 20 de febrero de 1990.

¹⁵⁷ “Abandonado el Álamo Santo”, *Novedades* (Mexicali), 24 de septiembre de 1990.

miraban a Cristo, que en la cascarita estaban. Así como los que miran las nubes que se imaginan cosas, así le cortaban ellos las cascaritas al árbol”.¹⁵⁸

Al final, el árbol sin su corteza quedó desvalido y su muerte fue inevitable. Aun estando en el suelo la gente seguía desprendiendo las tecatitas con la esperanza de poder obtener algún milagro. Pero de a poco se llevaron todo lo quedaba del árbol alguna vez resucitado. Al día de hoy está en pie la capilla, el altar y el cuadro de la Virgen de Guadalupe. Al interior de la capilla todavía hay algunas veladoras encendidas que demuestran que todavía hay gente que ora en lugar. Del álamo sólo están las anécdotas de los habitantes del Monterrey, que con una sonrisa en la cara y gestos de incredulidad, recuerdan los días en que convirtieron en santo a un álamo.

Lo ocurrido en Ejido Monterrey refleja la versatilidad de las devociones populares. Retomando planteamientos del marco teórico, las devociones desde lo popular contienen las características del grupo de creyentes. Los supuestos santos han sido diseñados teniendo en cuenta el contexto social y cultural de los fieles. Para empezar hay un hecho que llama mi atención en relación con el planteamiento de las características compartidas, el cual es: la veneración, a través del árbol, a la Virgen de Guadalupe “madre de México” y el culto más popular por toda la nación. A continuación, detallaré a fondo el culto a María a través de El Álamo Santo.

Circunstancias de la santificación: la Virgen madre de todos y Guadalupe madre de los mexicanos

La Virgen de Guadalupe se convierte un factor fundamental en el caso de El Álamo Santo, ya que es ella la que otorgó la propiedad milagrosa al árbol resucitado. Los habitantes del Ejido Monterrey presenciaron la vuelta a la vida de un tronco muerto. Pero todo quedó encerrado bajo la forma de una manifestación mariana. Si bien el hecho de que un palo muerto resucitara en segundos es

¹⁵⁸ Entrevista Jaime Castro, Mexicali, 13 de noviembre de 2014.

extraño, es la supuesta imagen de la Virgen la que concedió la conexión divina. La silueta dibujada en la corteza convirtió al álamo en expresión popular del rito mariano.

Me explico: la imagen de la Virgen de Guadalupe validó y otorgó las propiedades milagrosas al álamo. Las personas del ejido interpretaron el caso como un mensaje de María. Por esto, se puso al interior de la capilla su imagen. El árbol se convirtió en una muestra del poder milagroso de la Virgen, así como un intermediario entre el cielo y la tierra. Las personas que iban hasta el álamo a rezar y pedir algún favor, en realidad buscaban el poder divino de la Virgen a través del árbol. Y la cercanía de la fecha en que acontecieron los hechos, con el día de la Virgen de Guadalupe, se encargó de enfatizar más la idea de la manifestación mariana. Sin la imagen de la Virgen María estampada en el tronco, quizás hayan sido otras las explicaciones sobre la vuelta a la vida del árbol.

Y ya en la tarde empezó a llegar gente, y se quedó viendo la Virgen de Guadalupe grabada así, clarita. Se empezaron a reunir católicos, eran como muy inocentes. [...] Yo pienso que eso que le salió la virgencita, yo pienso que de haber sido por la naturaleza. Pero si se miraba bien porque yo la observé y tenía características de la Virgen pero no puedo afirmar que era la Virgen. Pero la demás gente si decía que era la Virgen, que era la Virgen y de ahí no los sacaron. Y pusimos una capilla ahí. Ahí [adentro de la capilla] está la Virgen de Guadalupe.¹⁵⁹

En comparación con otras manifestaciones marianas, el caso de El Álamo Santo contiene similitudes. Por ejemplo en casos registrados en Pereira (Colombia) y Cuenca (Ecuador) donde también la Virgen hizo su aparición, la gente manifestó ver extrañas luces en el cielo o en el sol, así como lo afirmó Picho Acevedo.¹⁶⁰ Fabián Sanabria, antropólogo colombiano, analiza las últimas apariciones de la Virgen en Latinoamérica. A partir del caso colombiano, compara otras manifestaciones marianas en Ecuador, Venezuela y Argentina. Sanabria

¹⁵⁹ Entrevista Picho Acevedo, Mexicali, 27 de octubre de 2015.

¹⁶⁰ Fabián Sanabria, "Las últimas apariciones de la Virgen Latinoamérica: una lectura antropológica", *Revista colombiana de antropología*. 37 (2001) 60-89: 82.

deduce que en las cuatro manifestaciones de María, tienen relación con el pasado, presente y futuro de las ciudades en donde ocurrieron los hechos.

Las ciudades consideradas, todas ellas con población inferior a quinientos mil habitantes, fueron consagradas a una advocación de la Virgen en el momento de su fundación, y es posible establecer una relación iconográfica directa o inversamente proporcional entre las nuevas advocaciones marianas y las Vírgenes fundadoras de los contextos considerados—. Entonces nos corresponde preguntarnos si acaso nuestro sujeto de estudio no convocaba tres funciones vitales del orden social: la memoria –como revitalización del pasado–, la conciencia –en tanto idealización del presente– y la imaginación –como representación del futuro–.¹⁶¹

Tomando lo planteado por Sanabria, en el caso de El Álamo Santo se puede rastrear el pasado con relación a la Virgen de Guadalupe. Cabe recordar que la imagen guadalupana juega un papel fundamental en construcción de la identidad nacional mexicana. Por lo tanto, un rastreo con el pasado se conectaría con el simbolismo nacional que la Imagen de la Virgen de Guadalupe representa. Con base en lo afirmado por Sanabria, propongo que: 1) La manifestación Mariana a través de El Álamo Santo se relacionó con la construcción de sentido nacional, desde local; 2) El Álamo Santo proporcionó a los devotos sentimientos de identidad nacional, a través del culto a la Virgen de Guadalupe. En los siguientes párrafos detallaré estos dos puntos.

Antes del nacimiento del estado mexicano la Virgen de Guadalupe ya se había convertido en símbolo del pueblo. Félix Báez-Jorge menciona que la imagen guadalupana fue el motor que impulsó la unificación entre una sociedad diversa como lo es la mexicana.¹⁶² De igual forma, después de la independencia se convirtió en un símbolo de identificación nacional. La Virgen no sólo atendía plegarias, sino que también era una mediadora entre los miembros de la

¹⁶¹ Fabián Sanabria, “Las últimas apariciones de la Virgen Latinoamérica: una lectura antropológica”, 84.

¹⁶² Félix Báez-Jorge, “Los hijos de Guadalupe: religiosidad popular y pluralidad cultural en México”, 11, 12.

comunidad. La revelación del Tepeyac se transformó en tradición inventada,¹⁶³ y promovió la idea de Estado-nación y el repudio a la conquista española.

El papel mediador simbólico que cumple la Virgen de Guadalupe al iniciarse la independencia de México sería fundamental para la concertación política de los diferentes grupos sociales de Nueva España. Reconocida inicialmente como “madre de los indios”, al momento de su supuesta aparición milagrosa en el Tepeyac (1531 según la tradición piadosa) [...]. Posteriormente reclamada por los criollos en tanto gracia concedida a la “Nación indiana”. Al mediar entre Dios y los hombres, entre el Rey y los americanos, y entre los criollos, mestizos e indios la epifanía guadalupana se constituyó en el necesario referente político para vincular a una sociedad heterogénea con base en una vieja devoción compartida.¹⁶⁴

La Virgen de Guadalupe se convirtió en símbolo de la unidad nacional. La idea de mexicanidad quedó anclada a la figura guadalupana, y se convirtió en un referente del país. Es así, que la imagen de la Virgen tiene el poder, dentro de México, de validar o desmeritar acciones, personas o instituciones. Por ejemplo, en el caso de la Independencia la Virgen de Guadalupe fue el estandarte de Hidalgo. En la revolución Emiliano Zapata la utilizó como bandera para ir a las armas. La identidad nacional y el sentido de pertenencia se ligan profundamente a la Virgen de Guadalupe, su imagen es una de las figuras principales del nacionalismo mexicano.

Pero desde el punto de vista de la población indígena conquistada, [la Virgen de Guadalupe] representaba [posibilidad de consuelo y refugio para el afligido]. En el siglo XVIII, Guadalupe fue apropiada por criollos y mestizos como emblema de una emergente nacionalidad mexicana. Cuando estalló la guerra de independencia en

¹⁶³ Eric Hobsbawn, *La invención de la tradición* (Barcelona: crítica, 1983), 8.

La tradición inventada implica “un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado”.

¹⁶⁴ Félix Báez-Jorge, “Los hijos de Guadalupe: religiosidad popular y pluralidad cultural en México”, 11.

1810, Hidalgo adoptó la Virgen de Guadalupe como su bandera. Cien años después Zapata desplegó [...] el pendón de la Virgen de Guadalupe para convocar a los campesinos revolucionarios en contra de la dictadura de Porfirio Díaz y de la opresión de los indios a mano de los terratenientes”.¹⁶⁵

Queda claro el papel fundamental de la Virgen en la historia y en la cotidianidad mexicana. Pero en la frontera noroeste el papel de la religión católica oficial no ha sido tan fundamental como en otras partes de México. Como le señala Vanderwood, esta parte del territorio mexicano la Iglesia (católica oficial) no tuvo un papel fundamental en la formación de las ciudades. La Iglesia siempre estuvo relegada y contó con pocos representantes oficiales. Eso queda en evidencia con la falta de advocaciones a santos patronos en las ciudades capitales del noroeste, algo muy común en el centro y sur del país.¹⁶⁶

Tras la independencia nacional, la Iglesia mexicana ignoraba en gran medida la poco poblada Baja California, y se requirió la intervención de uno de esos sacerdotes fuera de serie, el padre L. Osuna, para establecer la presencia eclesiástica en la península. [...] Para la década de 1880, el gobierno mexicano no hacía tanto hincapié en las previsiones constitucionales contra la Iglesia y permitió que el padre Osuna sirviese en Baja California. Iba y venía a todo lo largo de la península, gran parte del tiempo solo. [...] En junio de 1932, en un nuevo estallido anticlerical el gobierno mexicano limitó a la Iglesia a sólo un sacerdote por cada 50 mil habitantes. Esto equivalía a uno para todo el norte de Baja California y debía estar en Mexicali.¹⁶⁷

Pese a la poca historia que tiene la religión católica oficial en el noroeste de México, la Virgen de Guadalupe es venerada por igual. Además, en un contexto fronterizo la imagen de la Virgen de Tepeyac se convierte en factor que

¹⁶⁵ Guillermo de la Peña, “El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México”, *Relaciones* 25. 100 (2004) 22-71: 4.

¹⁶⁶ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 153.

¹⁶⁷ Paul Vanderwood, *Juan Soldado: violador; asesino, mártir y santo*, 153, 154, 155.

proporciona identidad, que refuerza el sentimiento mexicano a ambos lados de la frontera. Por decirlo de otra forma, la Virgen de Guadalupe representa la mexicanidad y la identidad nacional. Por ello, en las poblaciones fronterizas y chicanas, a las que siempre se les cuestiona su sentido nacional, ven en la imagen guadalupana la posibilidad de reafirmar su sentimiento patriótico.

Lo que quisiera recalcar aquí es que la aparición de la Virgen de Guadalupe a Juan Diego, un indígena pobre, el 12 de diciembre de 1531 simboliza la identidad, la verdad y la esperanza dentro de las culturas mexicana y México-norteamericana (chicana). Su imagen se ha empleado en movimientos de liberación y en protestas sindicales, incluyendo las de United Farmworkers y las del Farm Labor Organizing Committee en Estados Unidos. Asimismo, los partidos políticos mexicanos despliegan imágenes de la Virgen en sus mítines y eventos. Y, como demuestra mi trabajo de campo entre los pobres de la ciudad de México y los inmigrantes rurales, los pobres se vuelven hacia la Virgen en pos de esperanza y fortaleza mientras trabajan y luchan en condiciones difíciles.¹⁶⁸

Pero a todo esto, en relación con el caso del Ejido Monterrey, planteo que: la imagen de la Virgen de Guadalupe plasmada en el tronco de árbol, sirvió como excusa para reafirmar el sentido de pertenencia hacía México. Por ello, muchos de los visitantes que venían a pedirle eran mexicanos establecidos en Estados Unidos. Los migrantes encontraban en el árbol un intermediario con la Virgen, que además permitía reafirmar su sentimiento nacional. A su vez, la gente de ejido encontró la posibilidad de hacerse conocer fuera de la ciudad. El Monterrey se convirtió en lugar de renombre por todo Mexicali, y lugares aledaños. Se transformó en el sitio escogido por la Virgen de Guadalupe (madre de México) para manifestarse.

¹⁶⁸ Miguel Díaz-Barriga, "Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, empoderamiento e identidad masculina chicana", 37.

Una noticia de periódico *Novedades*, de septiembre del 90, mencionaba que había disminuido la cantidad de gente que visitaba el álamo, y las únicas personas que llegaban provenían de Estados Unidos:

“Solo vienen los que les alcanzó un favor” dice Antonio Pérez. Un residente de Batáquez, quien diariamente acude a limpiar la capilla que fue levantada por algunas personas, después de que ocurrió el "milagro". Antonio Pérez dice que las personas que acuden a ese lugar, son en su mayoría gente que viene de los Estados Unidos, "rodinos" o "emigrados".¹⁶⁹

José Luis Pérez Camacho, recuerda que:

Si, ahí le contaban de todo, ahí llegó un amigo de Estados Unidos ahí, y se vino caminando desde la carretera, que está retiradito, es como un kilómetro. Él andaba en un tercer piso y se cayó y se encomendó al árbol santo y dice que cuando venía cayendo, no le pasó nada, cayó bien no se mató. Y entonces vino a pagar la manda esa al árbol santo. Y así, muchas cosas, ahí le dejaban escritos por los milagros que había hecho, así cosas de gente que está enferma y que le piden a la Virgen, ahí le dejaban.¹⁷⁰

Concluyendo, el extraño caso de El Álamo Santo adquiere su poder milagroso por la imagen de la Virgen de Guadalupe. Entonces, se debe entender lo ocurrido en el Ejido Monterrey como una manifestación popular de María. A su vez, la supuesta aparición se encargó de reforzar sentimientos de identidad. Tanto los visitantes foráneos, cómo la comunidad del ejido reforzó su sentido de pertenencia nacional a través del rito a la Virgen de Guadalupe en El Álamo Santo. Además, el caso el árbol resucitado puso en el mapa al Monterrey, el ejido se mostró como lugar escogido por la Virgen para manifestarse. La supuesta

¹⁶⁹ “Abandonado el Álamo Santo”, *Novedades* (Mexicali), 24 de septiembre de 1990.

¹⁷⁰ Entrevista José Luis Pérez Camacho, Mexicali 27 de octubre de 2015.

aparición no sólo santificó el árbol, sino que otorgó el poder divino de la Virgen a toda la comunidad.

La muerte del álamo ¿fin de la devoción?

El álamo que la gente del Ejido Monterrey empezó a venerar, no aguantó el embate de los fieles. Tal como lo recuerdan los habitantes del lugar, la gente que hasta allí llegaba, arrancaba la corteza del árbol. Las tecatitas funcionaban a forma de rito, la gente la desprendía y las llevaban consigo con la esperanza de un favor divino. Al tiempo, el árbol quedó desvalido y sin defensas, de a poco se fue secando, y al final murió (de nuevo). Aun estando el árbol en el suelo, la gente seguía cortando pedazos. Nada quedó del álamo, el acto milagroso que le regreso a la vida, y le dio sacralidad, también fue responsable de su muerte.

También [...] mucha gente se hizo de dinero, porque todos los días había un fotógrafo [...] y sacaba fotografías ahí, y decía “mira aquí está la cara de la Virgen” y la gente veía las cosas, y vendía fotografías. Al árbol se lo acabaron en puras tecatitas, cortaban un pedacito y se lo llevaban y así. Cuando lo secaron y quedó el troncón lo arrastraron hasta el morro que estaba atrás, por ahí en donde pasa la carretera, y ahí le terminaron de quitar las tecatitas hasta que se lo acabaron. A lo último se secó, y lo jalaban para limpiar, y en el morro le quitaban las tecatitas.¹⁷¹

Con la muerte del álamo, la gente dejó de ir masivamente al lugar. Ya sin el árbol, sólo curiosos desinformados llegan buscando el supuesto árbol santo, por obvias razones no lo encuentran. La capilla sigue en pie, y las veladoras encendidas en su interior demuestran que todavía algunas personas la utilizan para orar. Pero ¿murió la devoción con el árbol? La respuesta puede ser sencilla: sí y no. Sí porque al morir, también se moría la conexión sagrada que tenía el lugar. Y no, porque realmente el álamo no dio inicio a ninguna devoción, el culto

¹⁷¹ Entrevista José Luís Pérez Camacho, Mexicali 27 de octubre de 2015.

era a la Virgen de Guadalupe. La gente que llegaba al lugar le rezaba a María a través del árbol.

El árbol se transformó en un medio terrenal que se conectaba con el cielo. Era prueba del inmenso poder de la Virgen de Guadalupe. Y al morir, solo cayó esa conexión existente entre el lugar sagrado y Dios. Pero el culto a la Virgen de Guadalupe sigue intacto. Cómo lo plantea Eliade, son muchas las razones que llevan a consagrar un lugar sagrado, por ejemplo una revelación divina. Pero no significa que un lugar sagrado lo sea por siempre.¹⁷² En el caso de El Álamo Santo su muerte rompió el puente con lo divino. La representación del poder sagrado que simbolizaba el árbol se terminó cuando se secó.

Si tuviéramos que resumir el resultado de las descripciones precedentes, diríamos que la experiencia del espacio sagrado hace posible la “fundación del mundo”: allí donde lo sagrado se manifiesta en el espacio, *lo real se desvela*, el mundo viene a la existencia. Pero la irrupción de lo sagrado no se limita a proyectar un punto fijo en medio de la fluidez amorfa del espacio profano, un “Centro” en el “Caos”; efectúa también una ruptura de nivel, abre una comunicación entre los niveles cósmicos (la Tierra y el Cielo) y hace posible el tránsito, de orden ontológico, de un modo de ser a otro. Y es una ruptura semejante en la heterogeneidad del espacio profano lo que crea el “Centro” por donde se puede entrar en comunicación con lo “trascendente”; lo que, por consiguiente, funda el “Mundo”, al hacer posible el centro, la *orientatio*.¹⁷³

Concluyendo, la sacralidad que adquirió el lugar cuando el árbol renació, se perdió en el momento de la nueva muerte del árbol. El puente que tendía la Virgen se derrumbó, por consiguiente la gente dejó de venir masivamente. Ya el lugar no representa algo sagrado, pero algunos fieles de la Virgen de Guadalupe aún utilizan el lugar para orar. A diferencia de otros lugares (por ejemplo las 4 apariciones estudiadas por Sanabria), María no escogió un lienzo o un vidente

¹⁷² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 19.

¹⁷³ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 40.

para manifestarse. En el Ejido Monterrey la Virgen seleccionó un árbol muerto, lo trajo a la vida, y luego volvió a morir.

Según Eliade, las personas no crean los lugares sagrados, ellos sólo los descubren a través de la interpretación de signos. “los hombres, [...] no tienen libertad para *elegir* el emplazamiento sagrado. No hacen sino buscarlo y descubrirlo mediante la ayuda de signos misteriosos”.¹⁷⁴ En el caso de El Álamo Santo, el signo se interpreta a través de la Virgen, ella le otorga nueva vida al árbol. La imagen de María convierte lo sucedido en un mensaje del cielo y le otorga el carácter milagroso. Pero con la nueva muerte del árbol, también muere su sacralidad. Además, se pierde la conexión entre el cielo y la tierra, entre María y sus fieles. El resultado es la finalización de un lugar sagrado. Por tanto, en el caso de El Álamo Santo, no fue la devoción la que terminó, fue la gente la que dejó de considerarlo divino y de relacionar el fenómeno con la Virgen de Guadalupe.

¹⁷⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 19.

Capítulo 5: Lo natural y lo sagrado

Apertura

Lo ocurrido en el Ejido Monterrey no generó una devoción por sí sola, ya que el carácter divino del fenómeno fue otorgado por la figura de la Virgen de Guadalupe. Pero surge la duda sobre la relación entre lo natural y lo sagrado dentro de un contexto netamente rural. Creo que no es casualidad que haya sido un árbol el escogido por María para manifestarse. Considero que en el ejido, al depender de la agricultura para su subsistencia, la interacción con lo natural cobra un mayor sentido.

Retomando de nuevo lo planteado por Eliade, lo sagrado es algo contrario a lo profano, una categoría que se eleva a un objeto por encima del orden terrenal. Los hombres no tienen la capacidad de sacralizar, sino que lo sagrado se enseña a través de signos que las personas deben de interpretar. Lo sagrado es descubierto más no inventado. En otras palabras, son mensajes divinos que se presentan ante los hombres bajo determinadas formas, en algunos casos en árboles o plantas. Por lo tanto, considero que El Álamo Santo constituye un mensaje divino, por parte de la Virgen, que se mostró a los habitantes del ejido, dentro de una figura común para su fácil interpretación.

El occidental moderno experimenta cierto malestar ante ciertas formas de manifestación de lo sagrado: le cuesta trabajo aceptar que, para determinados seres humanos, lo sagrado pueda manifestarse en las piedras o en los árboles. Pues [...], no se trata de la veneración de una piedra o de un árbol *por sí mismos*. La piedra sagrada, el árbol sagrado no son adorados en cuanto tales; lo son precisamente por el hecho de ser *hierofanías*, por el hecho de “mostrar” algo que ya no es ni piedra ni árbol, sino lo *sagrado* [...].¹⁷⁵

El propósito de este capítulo consiste en profundizar en las razones por las cuales le fue otorgado el carácter sagrado a El Álamo Santo. Pienso que es

¹⁷⁵ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 9 -10.

preciso empezar definiendo el concepto de lo sagrado y describiendo las distintas interpretaciones que ha generado el término. En seguida analizaré la relación de lo natural y lo sagrado dentro del contexto del Ejido Monterrey, partiendo de que el mensaje de la Virgen en un elemento natural guarda una relación con el contexto agrícola de la zona.

Lo sagrado y sus espacios

Según Durkheim, el pensamiento religioso se sustenta en la compleja contradicción de lo sagrado y lo profano. Para el autor, dentro de una sociedad creyente, esta división abarca todo dentro del universo conocido. Lo sagrado corresponde a un plano superior, que eleva a un objeto por encima del mundo. Se crea con base en el antagonismo de lo profano, y éste último constituye el mundo conocido como no sagrado, una realidad que está condicionada por leyes y prohibiciones para salvaguardar lo sacro. Las dos categorías no se mezclan, se excluyen entre sí. Sin embargo, cuando hay acercamientos entre lo sacro y lo impuro, siempre existe una modificación en la naturaleza de las cosas: se puede dar una contaminación que resta sacralidad a un objeto o, caso contrario, lo sagrado purifica y eleva lo profano.

La cosa sagrada es, por excelencia, aquella que lo profano no puede, no debe tocar con impunidad. Sin duda, esta prohibición no puede llegar hasta el grado de hacer imposible toda comunicación entre los dos mundos, pues si lo profano no pudiera de manera alguna entrar en relación con lo sagrado, éste último no serviría para nada. Pero además del hecho de que esta puesta en contacto es siempre, por sí misma, una operación delicada que reclama precauciones y una iniciación más o menos complicada que lo profano pierda sus características específicas, sin que se

convierta en alguna medida y en algún grado en sagrado. Los dos géneros no pueden aproximarse y conservar, al mismo tiempo, su naturaleza propia.¹⁷⁶

Lo sagrado define el mundo conocido. Los sujetos religiosos se valen de lo sacro para dar sentido al universo, para orientarse y salir de la anomia. La fundación de lugares sagrados se interpreta como acto de orientación. Como dije antes, los hombres definen los lugares sagrados a través de la interpretación de signos que se presentan ante ellos. Los lugares santos no se eligen al azar. En el caso de Juan Soldado sus capillas se alzan en el lugar donde murió y donde se enterró a Castillo Morales. La muerte y el lugar del entierro son el signo que la gente interpretó como señal para consagrar el lugar.

En el caso de El Álamo Santo, el signo es representado por la vuelta a la vida en un árbol, y se valida con la imagen de la Virgen de Guadalupe en el tronco. El signo fundacional de lo sagrado le otorga sentido al lugar, las personas religiosas forman una nueva representación del espacio donde lo sagrado queda en el centro. Durante un tiempo, el espacio que ocupaba el árbol fue santificado a través la acción misteriosa de María. Por ello, la *hierofanía*,¹⁷⁷ como manifestación de lo sagrado, saca a un elemento natural del mundo profano y lo sacraliza: en este caso un árbol.

Un *signo* cualquiera basta para indicar la sacralidad del lugar. “Según la leyenda, el morabito que fundó El-Hemel se detuvo, a finales del siglo XVI, para pasar la noche cerca de la fuente y clavó un bastón en el suelo. A la mañana siguiente, al querer cogerlo de nuevo para proseguir su camino, encontró que había echado raíces y que de él habían brotado retoños. En ello vio el indicio de la voluntad de Dios y estableció su morada en aquel lugar”. Y es que el *signo* portador de significación religiosa introduce un elemento absoluto y pone fin a la relatividad y a la

¹⁷⁶ Emile Durkheim, *La formas elementales de la vida religiosa*, 35.

¹⁷⁷ Mircea Elíade, *Lo sagrado y lo profano*, 9.

La *hierofanía* es el término designado por Elíade para denominar el momento en que se muestra lo sagrado ante los hombres. Según el autor el término designa a la manifestación de algo diferente, de una realidad que es ajena al mundo conocido.

confusión. *Algo* que no pertenece a este mundo se manifiesta de manera apodíctica y, al hacerlo así, señala una orientación o decide una conducta.¹⁷⁸

En el caso de El Álamo Santo la *hierofanía* se presenta primero ante los ojos de Picho Acevedo, quien presenció el momento en que el árbol se levantaba. En sus palabras, recuerda: “[cuando el álamo se levantó] no me importó que me haya tirado agua, pero si me asustó, porque si noté que se paró y luego cómo que hecho luces, yo pensaba que era un avión, pero no oía ruido de aviones, no más el ruido del álamo”.¹⁷⁹ Con el pasar de las horas el rumor se corrió y empezó a llegar la gente a corroborar lo sucedido. En ese momento, la hierofanía fue observada y se compartió con el resto de los habitantes del ejido.

José Luis Pérez Camacho dueño de la parcela en donde estaba el álamo recuerda que:

El álamo se había caído por el viento, hizo un viento muy fuerte y se cayó, un álamo grande. [...] El árbol cayó y el agua siguió fluyendo por abajo, se quedó cómo puente. Y otro día ya después de descopetado el árbol, [...] andamos piscando y el señor de la máquina me dijo: “óyeme cómo le hiciste para levantar el tronco” y voltee y lo voy viendo, estaba así, un poco inclinado, pero antes estaba recostado al otro bordo. Y le dije, “cómo lo voy a jalar”, [...] por ningún lado podía entrar maquinaria porque había monte. Y ya fuimos a ver y todavía tenía lodo, se acababa de levantar y luego la seña, estaba la montura donde se había levantado. Fue muy rápido y así, está que se corrió el rumor pero yo no fui, “a que se levantó un árbol en esa parcela” y llegó un gentío, no me dejaba ni sembrar la gente ahí, así pasó, se hizo una correría por donde quiera.¹⁸⁰

Al llegar la gente hasta el lugar comprobaron que el tronco resucitó, y fue cuando la *hierofanía* hizo efecto. Automáticamente se consagró al árbol y al lugar

¹⁷⁸ Mircea Elíade, *Lo sagrado y lo profano*, 18, 19.

¹⁷⁹ Entrevista Picho Acevedo, Mexicali, 27 de octubre de 2015.

¹⁸⁰ Entrevista José Luis Pérez Camacho, Mexicali 27 de octubre de 2015.

alrededor de éste. Los curiosos al preguntarse por lo sucedido, obtuvieron la mejor respuesta a través de la supuesta imagen de la Virgen dibujada en el tronco. La vuelta a la vida del álamo fue adjudicada al poder milagroso de María. En este caso el signo fundador de lo sacro es reinterpretado bajo parámetros compartidos por los habitantes del ejido. De ahí en adelante la parcela se constituyó como lugar sagrado, como espacio que conectaba el cielo y la tierra.

El Álamo Santo establece un lugar sagrado dentro del ejido. Su sacralidad es producto de un signo fundador: es la presentación de un suceso sagrado ante los ojos de un hombre. En este caso es la vuelta a la vida del árbol ante Picho Acevedo. Pero el signo debe de ser interpretado, y fue la imagen de la Virgen la que medió para ello. El signo fue leído dentro del marco de significaciones compartidas por los habitantes del ejido. El rito mariano guía la interpretación del signo fundador y avala el carácter sacro enmarcado dentro de la lógica católica.

Cada colectividad se integra alrededor de los mismos valores, creencias, símbolos, mitos y rituales, impregnando de espíritu y comportamiento religioso las relaciones sociales y consagrando espacios. Lo sagrado, en determinados contextos culturales, aún puede manifestarse a través de diferentes testigos que pueden ser sujetos u objetos, que se revelan como saturados del ser, siendo favorecidos de poderes milagrosos. Esos elementos pueden santificar lugares, antes definidos como profanos y ser integrados al territorio del mundo religioso construido colectivamente.¹⁸¹

Surgimiento de lo sagrado desde lo natural

A principios del siglo XX, el valle de Mexicali sufre una gran transformación debido a la expansión de la agricultura de Estados Unidos. Las fértiles tierras del lugar atrajeron a un grupo de inversionistas estadounidenses, Harrison Gray Otis y Harry Chandler, quienes fundaron La Colorado River Land Company. En 1902, los

¹⁸¹ Cleonice Alexandre Le Bourlegat y Maria Augusta de Castilho, "Lo sagrado en el contexto de territorialidad", *Polis* 3. 8 (2004) 1-10: 7.

propietarios de la compañía adquirieron más de 350.000 hectáreas dentro del valle. La empresa se dedicó por años al cultivo y exportación de algodón. La calidad de las tierras -que deben su riqueza a la sedimentación del río Colorado- permitió que La Colorado prosperara.¹⁸²

En enero de 1937, un grupo de 400 campesinos invadieron algunas tierras de La Colorado y tomaron posesión los predios sin consentimiento de la administración local. El gobernador de ese entonces, Mariano Cortina, decidió desalojar los invasores, gesto que no fue visto con buenos ojos desde el gobierno central.¹⁸³ El 14 de marzo de 1937 el presidente Lázaro Cárdenas emitió un decreto, invocando la reforma agraria, a través del cual se expropiaron, durante ese año, más de 115 mil hectáreas pertenecientes a la compañía.¹⁸⁴

Los acontecimientos de Mexicali [(El Asalto a la Tierras)] ofrecieron a Cárdenas una oportunidad ideal para alcanzar en Baja California muchas de las metas socioeconómicas, políticas e internacionales de su administración a través de la reforma agraria, tal como ya lo había hecho en la Comarca Lagunera. El establecimiento de ejidos en las propiedades de la Colorado River Land Company daría al gobierno y al partido en el poder un mayor control de la economía algodonera de la región.¹⁸⁵

La empresa estuvo hasta 1946; en este año, finalmente la compañía vendió al gobierno las restantes 200 mil hectáreas que aún poseía.¹⁸⁶ Después de 1946, los habitantes del valle diversificaron los cultivos. El algodón continúa siendo el principal producto de siembra, pero se ha acompañado por periodos con espárragos, ajonjolí, nopales, naranjas y otros sembríos.

¹⁸² Aidé Grijalva, "Agroindustria y algodón en el valle de Mexicali", *Estudios Fronterizos* 15. 30 (2014) 11-42: 14, 16.

¹⁸³ Dorothy Pierson Kerig, *El valle de Mexicali y La Colorado River Land Company 1902-1946* (Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, XVI Ayuntamiento de Mexicali, 2001), 286, 289, 299.

¹⁸⁴ Dorothy Pierson Kerig, *El valle de Mexicali y La Colorado River Land Company*, 282, 283, 284.

¹⁸⁵ Dorothy Pierson Kerig, *El valle de Mexicali y La Colorado River Land Company*, 284.

¹⁸⁶ Aidé Grijalva, "Agroindustria y algodón en el valle de Mexicali", 14.

El Ejido Monterrey, también conocido como Batáquez, se encuentra dentro del Valle de Mexicali, al costado de la vía hacia San Luis Río Colorado, en el cruce de la carretera federal No. 2, y la carretera federal No. 3. En el lugar habitan alrededor de 1200 personas, repartidas dentro en 206 hogares.¹⁸⁷ Las tierras del Monterrey, al igual que las de casi todo el valle, han sido destinadas por años al cultivo del algodón. La mayoría de las familias de la zona han estado vinculadas a las labores agrícolas, ya sea como cultivadores o como arrendatarios de la tierra.

Aquí somos unos ciento y algo [de agricultores]. Aquí el hectareaje es igual, no más que ahora las tierras las tiene una compañía. Aquí somos como 90 [personas] con parcela completa. [Hay otros] con 4 hectáreas o de 7, pero somos como unos 120 agricultores [en total]. Pero de todos esos, al final del siglo pasado, [sólo] estábamos sembrando como unos 20. El resto rentan las tierras a la compañía.¹⁸⁸

En el contexto agrícola, y justo al costado de una parcela de algodón, nace El Álamo Santo. Cómo queda en evidencia, la agricultura es un factor determinante en la historia y vida del Ejido Monterrey. Es por ello que creo que la explicación sobre el hecho de elegir un árbol como lugar sagrado surge de la relación entre el hombre y la vegetación. Por siglos los árboles han sido ligados con ideas de fertilidad y son ejemplos del ciclo de la vida. Pienso que en Batáquez El Álamo Santo se convirtió en una figura que encarnaba tal sentimiento.

El Cosmos se presenta como un “mensaje cifrado” únicamente desde una perspectiva religiosa. Pues es el hombre religioso a quien los ritos de la vegetación revelan a la vez el misterio de la Vida y de la Creación, y el de la renovación de la juventud y la inmortalidad. Podría decirse que todos los árboles y plantas que se consideran sagrados (por ejemplo, el arbusto *ashvatha* en la India) deben su situación privilegiada al hecho de encarnar el arquetipo, la imagen ejemplar de la

¹⁸⁷ Nuestro México. Baja California. Mexicali.
<http://www.nuestro-mexico.com/Baja-California/Mexicali/Ejido-Monterrey-Colonia-Bataquez/> (consultado 7 de marzo de 2016).

¹⁸⁸ Entrevista José Luís Pérez Camacho, Mexicali 27 de octubre de 2015.

vegetación. Por otra parte, es su valor religioso lo que hace que una planta se cuide y se cultive. [...] Todas las plantas cultivadas actualmente se consideran en un principio como plantas sagradas.¹⁸⁹

Considero que la *hierofanía* que otorga la característica sagrada a El Álamo Santo; se interpreta bajo el rito mariano. Además, el signo fundador de lo sacro se presenta en un elemento común para todos los habitantes del Bataquez: un árbol. Al ser el Ejido Monterrey un lugar netamente agrícola, su relación con la naturaleza es innegable. Las personas que allí habitan han vivido por años de labrar la tierra; dependen del agua del Río Colorado –que llega por canales- para el riego de los cultivos y de la vegetación del lugar. En el verano los pocos árboles que se adaptan al clima desértico, se vuelven fundamentales para obtener sombra y generar un microclima.

La consagración de El Álamo Santo se da en un espacio donde se encuentran presentes todos los elementos naturales importantes para los habitantes del ejido: 1) el lugar donde se sembró el árbol estaba al costado de una parcela cultivada con algodón, que es el principal producto de la zona; 2) A espaldas de donde estaba el álamo, pasa un canal que trae el agua del Río Colorado. 3) El mismo álamo era uno de los pocos árboles dentro la parcela que en verano servía de sombra para los labriegos.

Además, el hecho de que haya sido un elemento natural, supuestamente muerto y revivido, a la luz de las ideas cristianas, muestra la resurrección, un milagro que sólo otorga Dios. Eliade plantea que el cristianismo depende de la encarnación de Dios en la historia, esto, ante las personas le otorga validez a los símbolos. La historia no cambia por completo la estructura de un símbolo arcaico, sino que agrega significaciones, que no eliminan la estructura inicial del símbolo.¹⁹⁰

Por lo tanto, la resurrección de Cristo, que vuelve al tercer día de la muerte, se presenta esta vez bajo la forma de un árbol. Las personas que se acercaron a

¹⁸⁹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 92, 93.

¹⁹⁰ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 84.

ver el tronco que volvía a la vida, relacionaron el hecho con el regreso de Jesús entre los muertos. La *hierofanía* se interpretó bajo los ojos de la doctrina cristiana, y fue corroborada al ver la imagen de la Virgen de Guadalupe en el tronco.

El álamo en invierno se seca, y ese no se secó nunca, se levantó verde, todo el follaje estaba verde. Por eso la gente estaba creyendo que era milagroso. Yo pienso que se levantó por la naturaleza, la raíz estaba viva abajo, estaba floreciendo y por eso se levantó. Yo pienso que eso que le salió la virgencita, yo pienso que de haber sido por la naturaleza.¹⁹¹



Interior de la capilla de El Álamo Santo

Además, para la tradición judeocristiana los árboles tienen un rol importante. Por ejemplo, fue por comer de un árbol sagrado que Adam y Eva fueron expulsados del paraíso: Génesis 2: 9: “Yahvé Dios hizo brotar del suelo toda clase de árboles deleitosos a la vista y buenos para comer, y en medio del jardín, el árbol de la vida y el árbol de la ciencia del bien y del mal”.¹⁹² También, Dios escoge un árbol para presentarse ante Moisés: Éxodo 3: 2: “allí se le

¹⁹¹ Entrevista Picho Acevedo, Mexicali, 27 de octubre de 2015.

¹⁹² Biblia de Jerusalén, *Libro del Génesis* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009), 9.

apareció el ángel de Yahvé en una llama de fuego, en medio de una zarza. Moisés vio que la zarza ardía, pero no se consumía”.¹⁹³

Por otro lado, el poder sagrado que emanaba del espacio donde estaba el álamo, se conectaba con el agua y la tierra de los cultivos; se vinculaba con todos los elementos naturales fundamentales para la vida en el ejido. Reitero que los árboles siempre se han relacionado con la idea de fertilidad y renovación. Son varias las tradiciones religiosas en donde la vida vegetal adquiere significados relativos a la fecundidad y al ritmo de la vida. Creo que en Batáquez se dio una forma de agradecer los elementos naturales fundamentales para el ejido: la tierra y sus cultivos, el agua y los árboles.

Los mitos y los ritos de la Tierra-Madre expresan ante todo las ideas de fecundidad y de riqueza. Se trata de ideas religiosas, pues los múltiples aspectos de la fertilidad universal revelan, en suma, el misterio del parto, de la creación de la Vida. Pues la aparición de la Vida es, para el hombre religioso, el misterio central del Mundo.

El misterio de la inagotable aparición de la Vida es solidario de la renovación rítmica del Cosmos. Por esta razón se concibe al Cosmos bajo la forma de un árbol gigante: el modo de ser del Cosmos, y en primer lugar su capacidad de regenerarse sin fin, se expresa simbólicamente en la vida del árbol.¹⁹⁴

La interpretación que se hizo al caso del El Álamo Santo se enmarcó dentro de la lógica cristiana. La *hierofanía*, al ser compartida, sacralizó el espacio en donde estaba el álamo. Además, la imagen de la Virgen de Guadalupe se encargó de confirmar el carácter sagrado del suceso. Sumado a eso, el retorno de la muerte de un ser vivo -en este caso un árbol- se relaciona con la resurrección de Cristo. El traer a la vida a un muerto es un don que sólo controla Dios, lo que se encargó de enfatizar la relación de los hechos con la tradición judeocristiana. Por último, El Álamo Santo se conectaba con el agua y la tierra de los cultivos, elementos fundamentales en la vida de los habitantes del Ejido Monterrey. Por lo

¹⁹³ Biblia de Jerusalén, *Libro del Éxodo* (Bilbao: Desclée de Brouwer, 2009), 9.

¹⁹⁴ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano*, 91.

tanto creo que el árbol representaba una forma de agradecer (inconscientemente) a los elementos naturales vitales para su gente.

Desacralidad del territorio

El Álamo Santo sólo fue considerado sagrado por un tiempo. Los creyentes que llegaron hasta el lugar arrancaban la corteza del árbol en busca de llevar consigo algo de la sacralidad del lugar. Esta práctica –establecida a forma de rito- generó que el árbol muriera de forma definitiva. Pero aún en el suelo, la gente seguía desprendiendo la piel del tronco. La segunda muerte del álamo, según yo, ocasionó que el lugar dejara de considerarse sagrado. Por lo tanto, en este apartado me propongo a detallar por qué un espacio sagrado o dejó de serlo con relación a lo ocurrido en el Ejido Monterrey.

Cleonice Alexandre Le Bourlegat y Maria Augusta de Castilho opinan, en relación al lugar sagrado, que el territorio considerado sacro se forja a partir de un sistema de relaciones sociales y de un lugar ordenado en el espacio y tiempo. “Es formado por la configuración y dinámica, dada por la lógica religiosa establecida en ese conjunto estructural de relaciones. La territorialidad de lo sagrado corresponde a la dinámica de tres aspectos: a) una sacralidad que ofrece la especialidad de análisis del hecho religioso; b) una temporalidad basada en las relaciones sociales (históricas); c) una espacialidad que infiere una materialidad”.¹⁹⁵

Los tres aspectos mencionados por De Castilho y Le Bourlegat también son percibidos en el caso de El Álamo Santo, por ejemplo: 1) La primera espacialidad corresponde a la *hierofanía* (cuando se levanta el árbol), ocurrida en un lugar exacto del Ejido Monterrey; 2) La temporalidad se plasma en la relación histórica de los habitantes de Batáquez con los elementos naturales (agua, tierra, árbol),

¹⁹⁵ Cleonice Alexandre Le Bourlegat y Maria Augusta de Castilho, “Lo sagrado en el contexto de territorialidad”, 7.

relación que, justo cuando se levantó el álamo, estaba en buen mejor momento.¹⁹⁶

3) La materialidad se concreta en el árbol considerado santo.

Según las autoras, las características anteriores se conjugan para dar lugar a un espacio sagrado que depende de la relación entre la espacialidad, temporalidad y materialidad. Estos elementos son un sistema y por lo tanto conservan una interdependencia entre sí. Al desaparecer uno, el espacio sagrado se desvanece. En el caso de El Álamo Santo, la muerte definitiva del árbol provocó el fin material del elemento sagrado. Por lo tanto, el espacio alrededor volvió a ser un lugar profano.

Ahora bien, al referirse a lo profano, no planteo que el espacio donde estaba el árbol se haya convertido en algo negativo, sino que perdió sus cualidades sacras, y volvió a ser un elemento más de la realidad. El territorio en donde estaba El Álamo Santo, después de muerto el tronco, volvió a hacer una simple parcela. “Etimológicamente, *profano* no entraña ninguna negativa; se trata de aquello que se encuentra delante (*pro-*) de lo santo (*fanum*), lo que está a las puertas de lo sagrado. Profano no es lo *no-santo*.”¹⁹⁷

El Álamo Santo murió y con él la sacralidad del lugar. El espacio regreso a su estado de liminalidad inicial y dejó de ser un punto de orientación en el mundo. Al día de hoy, los habitantes del Ejido Monterey recuerdan el caso como una anécdota curiosa. Las personas entrevistadas manifiestan que ninguno creyó en el poder milagroso de álamo, pero sus testimonios dejan abierta la posibilidad. Lo que es cierto es que la capilla continúa en el lugar, como fiel testigo de lo ocurrido.

¹⁹⁶ Entrevista José Encarnación Vargas Barrios, Mexicali, 13 de noviembre de 2014.

-“Pero es que realmente esa época era buena para todo, fueron los últimos años buenos aquí en Baja California, porque ya para el 93 ya valió gorra de ahí pa’ adelante, fue cuando dejó de sembrarse el ajonjolí. El ajonjolí era el que dejaba dinero porque era tiempo en donde no había nada, era el mero calorón”.

Tomás Salvador Medina Cervantes, *La mosquita blanca: Homoptera: Aleyrodida* (Mexicali: UABC, 1996), 11-12.

- A finales de los 80 el algodón alcanzaba buenos precios en el mercado internacional. Además, el ajonjolí daba estupendas ganancias y era utilizado en las parcelas como segundo cultivo, después de la cosecha de algodón. Para el año 93, la mosquita blanca arrasó con todo lo sembrado. Se perdieron millones debido a la plaga, y algunos cultivos ya no pudieron restablecerse, por ejemplo el del Ajonjolí.

¹⁹⁷ Ivana Anton Mlinar, “Lo sagrado y la desacralización” *Teología y Vida* 54. 3 (2013): 511.

En su interior aún se encuentran varias figuras de la Virgen y algunas veladoras encendidas, evidencia de que se sigue utilizando el lugar para orar.

Por otro lado, Ivana Anton Mlinar plantea que lo sagrado depende de la repetición. Los ritos que se instauran alrededor de un espacio sacro son fundamentales para su perpetuación en el tiempo. La idea de lo sagrado lleva implícita la noción de frecuencia. Requiere de relaciones sociales: un grupo creyente que visite continuamente el lugar y que practique acciones de alabanza y respeto. Al mismo tiempo debe haber una significación compartida por el grupo de personas que lo visitan.

Si hablamos de tiempos, lugares y objetos sagrados es por su ordenación a una *acción sagrada*. Ella se destaca del acontecer cotidiano y no es algo que sólo tiene lugar en un momento dado, sino que la acción sagrada se celebra. Y *celebrar* (*celebrare*) no es únicamente reverenciar, aplaudir o alabar (por *celeber*), sino que lleva implícita en latín la idea de frecuencia o repetición, como leemos en un diccionario: (...) Una acción sagrada es una reactualización de un acontecimiento sagrado que se hace indefinidamente recuperable y que, a decir tanto de filósofos como de teólogos y santos, no “transcurre”, y “deberían pararse los relojes” cuando ella tiene lugar.¹⁹⁸

Considerando que al morir el álamo la posibilidad de repetición se anula, el grupo de creyentes ya no pudo acercarse a *celebrar*. Sin el árbol los ritos y oraciones perdían todo sentido. Así se generó la desacralidad del espacio. La *hierofanía* no tuvo medio de permanencia, ya que la ausencia de la materialidad del objeto consagrado (el árbol), rompía con el vínculo con Dios. Lo curioso en el caso de El Álamo Santo es que la práctica que se instauró para venerar el poder del tronco fue la misma que generó su segunda y definitiva muerte.

¹⁹⁸ Ivana Anton Mlinar, “Lo sagrado y la desacralización”, 512.

Recapitulando

Lo sagrado se define con relación de lo profano y se presenta a los hombres a través de signos que deben de interpretar: la *hierofanía*. En el caso de El Álamo Santo, el signo fundador es el momento que –ante los ojos de un labriego de la zona- el árbol se levanta. La *herofanía* es compartida y se crea un espacio sacro alrededor del árbol. Además, la interpretación del signo estuvo medida por la lógica cristiana: 1) en un primer momento es la imagen de la Virgen la que valida la sacralidad del suceso; además, la figura en el tronco genera una práctica de devoción mariana. 2) Hay un símbolo arcaico cristiano que se repite en la figura de El Álamo Santo: la resurrección de Cristo, quien volvió entre los muertos, se plasmó en la forma de un árbol. El volver a la vida es un milagro que es sólo posible a través de Dios. La resurrección cristiana ayudó a enfatizar la conexión del lugar y con lo divino.

La ubicación del álamo dentro del ejido hace creer que no fue gratuita su sacralidad. El espacio en donde se encontraba el árbol se conectaba con el agua del Río Colorado y con la tierra sembrada de algodón, elementos fundamentales para los habitantes de Batáquez. La *hierofanía* se presentó en una forma natural, en un elemento común para las personas que allí habitan: un árbol. El mensaje de María se manifestaba a través de un álamo. Por lo tanto, el lugar que se hizo sagrado se relacionó de forma directa con la vida del Ejido Monterrey. Considero que el caso de El Álamo Santo y su sacralización enfatiza, de manera simbólica, la relación hombre/naturaleza.

La segunda muerte del árbol pone fin al espacio sagrado, ya que la materialidad del objeto sacro se elimina, con ello la prueba del signo fundador. Al morir el álamo, el territorio adquiere de nuevo su naturaleza profana, pero no entendida como algo negativo, sólo vuelve a ser un espacio más dentro del ejido. Lo profano debe ser entendido sólo como lo que no es sagrado, pero que en algún momento podría serlo. Si lo sacro es una forma de orientación en el universo conocido, lo profano es la anomia, un punto que aún no fijado de dirección. La

coexistencia de lo sagrado y lo profano se encarga de definir, para las personas creyentes, formas de estar en el universo.

Además, lo sagrado se ancla en la repetición. *La frecuencia* le otorga a lo sacro la atemporalidad, manifestada a través de prácticas que se repiten continuamente. Lo sagrado es eminentemente social, depende de significaciones compartidas y de muestras de veneración que se encargan de revivir una y otra vez el signo fundador: la *hierofanía*. Al morir por segunda vez el álamo, los creyentes pierden la posibilidad de realizar las oraciones y los ritos a la Virgen; por lo tanto, *la frecuencia* se rompe y el espacio deja de ser sagrado.

Lo más curioso en el caso de El Álamo Santo es que las mismas prácticas que establecieron sus creyentes ocasionaron la definitiva muerte del tronco. En la actualidad, los habitantes del Monterrey sueltan una ligera sonrisa cuando se les pregunta sobre El Álamo Santo. La incredulidad predomina en los testimonios de los habitantes del ejido. Pero aquel árbol ya hace parte de la memoria colectiva del lugar. Al día de hoy, después de más de dos décadas de transcurridos los hechos, la certeza de lo sucedido se diluye con los años. Pero queda en pie la capilla para dar testimonio de aquel diciembre cuando la Virgen de Guadalupe decidió darle nueva vida a un árbol.

Conclusión

¿Por qué se crean las devociones?

Resistencia

Las devociones populares, interpretadas como parte la cultura popular, son prácticas religiosas en torno a figuras sagradas, que implican veneración a imágenes u objetos y la participación en ritos. Este tipo de creencia se construye con base en la realidad de las personas de a pie, por lo que es común que las imágenes que se adoran tengan las mismas características de los fieles; o que se eleven a la categoría de lo sagrado elementos del día a día, por ejemplo un árbol. En las devociones populares es la gente común la que se encarga de canonizar y sacralizar sin importar la opinión de la Iglesia oficial

Las devociones nacen de una necesidad de identificación con una imagen divina. Este tipo de santos o figuras sagradas se convierten en un intermediario con Dios, que al ser como cualquier persona, entiende la urgencia de los ruegos. Los pedidos se convierten en demandas, evidencian carencias reales, necesidades que las instituciones no resuelven. La devoción a un santo popular se convierte en un medio de resistencia pasiva ya que el culto lleva implícito un deseo de cambio: un viraje social que beneficie a los más necesitados.

En el caso de Juan Soldado y de El Álamo Santo parte de su sacralidad es adquirida por la identificación del santo con sus fieles y por la relación con el espacio en donde surgieron. Por ejemplo, Juan Soldado fue en vida (supuestamente) una persona humilde, incriminado de asesinato y ejecutado injustamente. Los fieles del santo soldado ven en su historia una persona como ellos, alguien del común, que sufre por las decisiones de otros. Por su parte, El Álamo Santo nace en un contexto rural, donde los elementos naturales son fundamentales para la vida del lugar. Pienso que el elemento clave para la sacralización del árbol recae en la relación de los habitantes con la tierra, los cultivos, el agua del Río Colorado y los árboles.

Contexto

En el caso Juan Soldado y de El Álamo Santo sus devociones nacen en un contexto fronterizo, en donde el catolicismo institucional no ha sido tan notorio como en otras partes de México. Los habitantes de Tijuana y el valle de Mexicali (así como en toda Baja California) en su mayoría se declaran católicos, pero su religiosidad es más flexible y menos dependiente a la Iglesia. Además, las ciudades principales de esta parte del país carecen de santos patronos o de algún tipo de advocación religiosa.

La falta de religión institucional no es la razón por la que se crean las devociones a Juan Soldado y El Álamo Santo, pero es parte del contexto en donde nacen estas figuras sagradas. Cabe recordar que las diócesis en Baja California se fundan hasta la segunda mitad del siglo XX: Tijuana en 1963, Mexicali en 1966 y Ensenada hasta el 2007. Antes de esto, el territorio era considerado por la Iglesia como un vicariato apostólico, que es un tipo de jurisdicción territorial que no cuenta con gran número de católicos.¹⁹⁹

El desarrollo de la iglesia Católica en la porción norte de la península registró mayor dinamismo debido al espectacular crecimiento demográfico y económico de sus dos centros principales: Tijuana y Mexicali. [...] Como hemos señalado, en 1946, la sede del vicariato apostólico se trasladó de Ensenada a Tijuana. A esta última ciudad le fue conferido el rango de sede episcopal el 13 de julio de 1963, cuando Roma dictó el nacimiento de la diócesis de Tijuana, circunscrita a la Provincia Eclesiástica de Hermosillo. [...] El 25 de marzo de 1966, el sumo pontífice decretó el nacimiento de la diócesis de Mexicali. De la misma forma, tales innovaciones en la estructura organizativa eclesial se acompañaron de transformaciones económicas en la región, pues en la década de 1960 se dio un notable desarrollo

¹⁹⁹ Dora Elvia Enríquez Licón, “La iglesia Católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis”, 29-30.

industrial basado en la industria maquiladora, con brusco impacto en el panorama demográfico y urbano.²⁰⁰

Muchos de los primeros habitantes de Baja California provienen del sur del país, y cuando arribaron a las ciudades del norte se encontraron en una región con pocas iglesias, reducido número de sacerdotes y escasas imágenes a venerar. Muchos de ellos retomaron, a su manera, los cultos a los santos e imágenes de sus lugares de origen. La mayoría mantuvo su fe cristiana pero expresando su religiosidad de manera diferente.

Juan Soldado

En el caso de Juan Soldado su cruda muerte es el factor clave que inicia la canonización popular. La duda sobre el ajusticiamiento de un inocente realza la figura de Juan Castillo Morales y lo convierte en mártir. Los pobladores de Tijuana que presenciaron la ejecución, interpretaron los hechos bajo parámetros cristianos. La pasión de Cristo en el Gólgota fue asociada con la muerte del joven soldado. El ajusticiamiento sin una presunta causa justa, convirtió en víctima al ejecutado, dando inicio a la visitas a su sepulcro y al lugar donde cayó.

Según Vanderwood, a los pocos días de muerto Juan Castillo Morales se empezaron a correr los rumores sobre extraños sucesos en su tumba. Muchas personas afirmaban que escuchaban la voz del soldado pidiendo justicia, otros decían que brotaba sangre del sepulcro de Castillo. Los acontecimientos alrededor de la sepultura se encargaron de afianzar la inocencia de Juan, lo que finalmente desembocaría en la santificación de Juan Soldado y el inicio de la devoción.

Al día de hoy los fieles que visitan el altar y que conocen algo de la historia del santo, creen ciegamente en la inocencia de Juan Soldado. Muchos afirman que el crimen de Olga Camacho fue realizado por otra persona y que se le adjudicó falsamente a Castillo. Por la tanto, la imagen de víctima ha perdurado por

²⁰⁰ Dora Elvia Enríquez Licón, "La iglesia Católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis", 29-30.

más de 70 años. Además, la identificación de las personas con la vida de Juan Soldado, afianzó y expandió la devoción.

Personas que afrontaron situaciones de vulnerabilidad vieron en el caso de Castillo Morales a alguien como ellos. Por esa razón presos y migrantes se convierten en los primeros grupos en acoger a Juan Soldado como santo protector. Por ello planteo que las condiciones de vulnerabilidad de muchas de las personas que pasan o viven (o vivieron) en Tijuana, es otro factor que inicia y mantiene la devoción a Juan Soldado. Los exvotos, colgados en una de las capillas del santo, evidencian carencias que afectan la vida de los fieles. Juan Soldado se convierte en el intermediario con Dios que, al haber sido una persona cualquiera, entiende la importancia de los ruegos.

El Álamo Santo

En cuanto al árbol sacralizado en el valle de Mexicali, reitero que no generó una devoción en sí, sino que El Álamo Santo fue asumido como un mensaje de María. Por lo tanto, a través del álamo se extendía la devoción a la Virgen de Guadalupe. La relación del álamo con el rito mariano surge de la proximidad de la fecha en que revivió el palo (15 de diciembre), con el día de la guadalupana (12 de diciembre); y de la supuesta imagen de la Virgen estampada en el tronco en el momento que se levantó de la muerte.

En el caso del Monterrey la clave en la sacralización de El Álamo Santo fue la interpretación del hecho bajo los parámetros cristianos. La hierofanía –el momento en que se presenta lo sagrado- que en este caso fue cuando revivió el árbol, fue comparada con la resurrección. Ya cuando las personas se acercaron a comprobar los rumores, vieron en el tronco la imagen de la Virgen de Guadalupe, lo que se encargó de afirmar la divinidad del hecho.

La Virgen de Guadalupe por décadas ha cumplido un papel fundamental en la conformación de la identidad nacional mexicana. Para los habitantes de la frontera norte de México y para las comunidades mexicoamericanas, la Virgen de

Guadalupe se convierte en estandarte que expresa la mexicanidad. Por ende, creo que la veneración a María, a través de El Álamo Santo, cumplió la doble función de generar identidad nacional desde lo local; y de dar sentido de pertenencia hacía el ejido, ya que fue el lugar escogido por la Guadalupana –madre de México- para manifestarse.

Además, planteo que no fue gratuito que se sacralizara un árbol. Recuerdo que el Ejido Monterrey, al igual que todo el valle de Mexicali, por años ha dependido de la agricultura para su subsistencia. Por lo tanto, los elementos naturales cobran suma relevancia en el lugar. Asumo que el caso de El Álamo Santo, más que sacralizar un árbol en sí, consistió en una forma de veneración y agradecimiento a los factores naturales que permiten la vida de los habitantes de la zona.

Planteo que la sacralidad de El Álamo Santo proviene, en parte, de la relación de los habitantes del Monterrey con la naturaleza, y de la identificación de las personas con la figura que elevaron al plano de lo sagrado. Por último pienso que la construcción de lo sagrado dentro del Ejido Monterrey se vincula a la idea de fecundidad y abundancia. Como lo menciona Eliade, los ritos de vegetación siempre se vinculan con el deseo de fertilidad, ya sea para pedir mejores cosechas, nacimientos o mayor cantidad de alimentos.²⁰¹

El Álamo Santo funda un lugar sagrado dentro del ejido. Su sacralidad es producto de un signo fundador: es la presentación de un suceso de una índole sagrada ante los ojos de un hombre. En este caso es la vuelta a la vida del árbol ante Picho Acevedo. Pero, el signo debe de ser interpretado, y fue la imagen de la Virgen la que medio para ello. El signo fue leído dentro del marco de significaciones compartidas por los habitantes del ejido. El rito mariano guía la interpretación del signo fundador y avala el carácter sagrado enmarcado dentro de la lógica católica.

²⁰¹ Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 91.

¿Por qué se mantienen la devoción a Juan Soldado?

La devoción a Juan Soldado se ha mantenido en el tiempo en parte a la identificación de los fieles con el santo. Juan es percibido como una persona que afrontó injusticias en su vida, por lo que comprende la razón y la necesidad de los pedidos. A su vez, las frases de agradecimiento y peticiones que los creyentes le hacen al santo, muestran carencias reales. Las personas llegan ante el santo soldado con el fin de obtener un favor para solucionar un problema concreto (compensadores específicos), no buscan trascendencia o salvación espiritual. Los exvotos deben ser comprendidos como exigencias sociales, que evidencian situaciones de vulnerabilidad. Son más que una muestra de fe.

La efectividad de Juan Soldado para solucionar los problemas de sus fieles contribuye a que la devoción permanezca y se difunda. Los fieles que han recibido un favor del santo continúan yendo en forma de agradecimiento. Y muchas personas que han escuchado hablar de los milagros, se acercan por primera vez, con la esperanza que el santo los ayude. Por más de 70 años las personas han llegado al panteón número uno a visitar las capillas de Juan Soldado. Durante estos años la devoción se caracteriza por ofrecer salidas a varios tipos de urgencias: problemas de migración, pérdida de libertad, ayuda para continuar los estudios, entre otras cosas.

Además, creo que los fieles de Juan Soldado en su mayoría han afrontado una situación de violencia (simbólica o física), que los ha dejado (por algún momento) en una condición vulnerable. El santo intercede ante Dios, para terminar con los problemas y la indefensión de las personas. Juan es capaz de proteger a sus fieles de males; ayuda con la obtención de metas, cura enfermedades y genera mejores oportunidades de vida para sus creyentes, entre otras cosas.

El rito de las piedras se vuelve fundamental en la permanencia de la devoción, ya que es una forma de revivir y participar en el acontecimiento que funda lo sagrado. En el caso de Juan Soldado, este rito inicia el día de su muerte, y son las rocas de la segunda capilla (lugar donde cayó muerto), las escogidas para su práctica. Como lo explica Eliade, los ritos insertan a las personas en el

tiempo religioso, que es diferente tiempo histórico. Son una forma de participar del momento que se presenta la hierofanía.²⁰² Por ende, el rito lleva implícita la idea de repetición, de revivir una y otra vez el momento en que se presenta lo sagrado. En el caso de Juan Soldado, las piedras son una forma de revivir el momento que Castillo Morales es derribado por las balas.

¿Por qué se deja de considerar sagrado a El Álamo Santo?

El Álamo Santo representaba un lugar que conectaba el cielo con la tierra, una conexión con María. La santidad del árbol fue adquirida a través de la imagen de la Virgen. Pero la segunda y definitiva muerte del álamo provocó que el puente, que se tendía con lo divino, se derrumbara. El espacio perdió su carácter sagrado y regresó a ser una simple parcela. Aunque la capilla continua en pie, y algunas personas oran en ella, muchos de los habitantes del ejido miran con escepticismo la supuesta santidad que tuvo el árbol.

La segunda muerte genera la pérdida de la sacralidad del espacio. Pero el álamo no generó una devoción como tal, sino que el culto a la Virgen se practicaba a través del árbol. La devoción a María sigue intacta en el lugar, sólo que el espacio donde estaba el álamo ya no representa el medio para venerar a la madre de Jesús. Por lo tanto, en el caso de El Álamo Santo la devoción no muere; es el espacio el que deja de ser considerado sagrado.

Lo sacro se debe manifestar en un elemento palpable: un cáliz, un libro, un árbol. Al morir el álamo se pierde la materialidad de lo sagrado, lo que impide la adoración y la realización de ritos a María. Además del elemento material, lo sagrado también es espacial y temporal: ya que se da en un lugar que teje relaciones sociales alrededor del objeto venerado; y dentro de un momento histórico que contiene dichas relaciones.

Lo sagrado depende de la correspondencia entre las relaciones sociales (espaciales y temporales) con la materialidad. En el caso de El Álamo Santo la

²⁰² Mircea Eliade, *Lo sagrado y lo profano* (Barcelona: Paidós, 1998), 44, 45.

materialidad se expresaba a través del tronco que regresó a la vida. Con la segunda y definitiva muerte del árbol, se extingue la prueba del milagro, y el espacio regresa al modo de lo profano. El lugar dejó de ser un punto de orientación y volvió a ser considerado sólo como una parcela.

Además, lo sagrado para perdurar, requiere de la frecuencia; de la repetición de los ritos. El tiempo religioso, que no es igual al tiempo histórico, se repite constantemente a través de las prácticas de veneración de lo sagrado. Se revive una y otra vez la hierofanía que funda lo sacro. Con la muerte definitiva del álamo, los fieles pierden la posibilidad de realizar los ritos, y orar a la Virgen a través del árbol.

Elementos comunes

Los dos casos que estudié tienen elementos similares, que son fundamentales en el inicio de sus devociones. Planteo que la identificación de los fieles con las imágenes que veneran y la interpretación de las hierofanías bajo parámetros comunes, son los factores que le otorgan el carácter sagrado a El Álamo Santo y a Juan Soldado. Creo que en los dos casos las personas canonizaron elementos (persona y árbol) de su entorno que sintieron familiares. Y la doctrina católica sirvió de marco de referencia para santificar y sacralizar

En el caso de Juan Soldado se santifica a una persona humilde, que muere por una causa injusta. Los fieles a este santo se identifican con su imagen, perciben en su figura un ser inocente que padeció problemas similares a los de ellos. Los devotos encuentran en el santo soldado un ser que no juzga y que los entiende. Hay características similares entre la historia de vida de Castillo Morales y sus creyentes; ambos son personas que se han visto afectadas por condiciones de violencia. En parte el inicio de la devoción y su éxito en el tiempo, se debe a la identificación de los fieles con el santo.

En cuanto a El Álamo Santo, también se da la identificación entre fieles y el objeto consagrado. Las habitantes del ejido alzaron a la categoría de lo sagrado

un elemento común para ellos: un árbol. En un contexto rural, como lo es el Ejido Monterrey, la naturaleza es fundamental para la subsistencia, por lo que creo que el álamo simbolizaba la conexión entre las personas y la tierra, el agua y los árboles. ´

De igual manera, en los dos casos que estudié, las hierofanías que fundan lo sagrado fueron interpretadas bajo parámetros católicos. Los principios cristianos sirvieron para aterrizar los hechos. Por un lado la muerte de Juan Castillo Morales fue comparada con la pasión de Cristo; la muerte violenta convierte en víctima y mártir a Juan. En cuanto a El Álamo Santo, el regreso a la vida de un tronco muerto se compara con la resurrección de Jesús.

Bibliografía

- Alarcón, Rafael y Cárdenas Montaña, Macrina. 2013. “Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos”. *Mobil. Hum* (41): 241-258.
- Alexandre Le Bourlegat, Cleonice y Augusta de Castilho, Maria. 2004. “Lo sagrado en el contexto de territorialidad”. *Polis* 3 (8): 1-10.
- Anton Mlinar, Ivana. 2013. “Lo sagrado y la desacralización”. *Teología y Vida* 53 (3): 209-521.
- Appadurai, Arjun. 1996. *La modernidad desbordada: dimensiones culturales de la globalización*. Montevideo: Ediciones Trilce.
- Appadurai, Arjun. 2007. *El rechazo de las minorías: ensayo sobre la geografía de la furia*. Barcelona: Tusquets.
- Arias, Patricia y Durand, Jorge. 2009. “Evocar y recrear: las devociones fronterizas”. En *migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara*, 51-74. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- Arias, Patricia y Durand, Jorge. 2009. “Migración y devociones transfronterizas”. *Migración y Desarrollo* (12): 5–26.
- Báez-jorge, Félix. 1993. “Los hijos de Guadalupe: religiosidad popular y pluralidad cultural en México”. *Seminario Raza Cósmica*. Universidad de Sassari, Universidad de Roma.
- Bastian, Jean-Pierre. 2006. “De los protestantismos históricos a los pentecostalismos latinoamericanos: análisis de una mutación religiosa”. *Revista de Ciencias Sociales* (16): 38-54.
- Biblia de Jerusalén. 2009. Bilbao: Desclée de Brouwer.
- Cardoso, Ciro F. S. 2000. *Introducción al trabajo de la investigación histórica: conocimiento, método e historia*. Barcelona: Crítica.

- Carozzi, María Julia. 2005. "Revisitando a la difunta correa: nuevas perspectivas en el estudio de las canonizaciones populares en el cono sur de América". *Revista de investigaciones folclóricas* 20: 13–21.
- De Certeau, Michel. 2000. *La invención de lo cotidiano I: artes de hacer*. Ciudad de México: Universidad Iberoamericana, Instituto Tecnológico y de Estudios Superiores de Occidente.
- De la Peña, Guillermo. 2004. "El campo religioso, la diversidad regional y la identidad nacional en México". *Relaciones* 25 (100): 22–71.
- Díaz-Barriga, Miguel. 2002. "Repensando a la Virgen de Guadalupe: devoción, empoderamiento e identidad masculina chicana". *Alteridades* 12 (37): 35-47.
- Durkheim, Emilie. 1982. *Las formas elementales de la vida religiosa*. Madrid: Akal Editor.
- Elíade, Mircea. 1998. *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Paidós.
- Enríquez Licón, Dora Elvia. 2008. "La Iglesia Católica en Baja California: péndulo entre misión y diócesis". *Frontera Norte* 20 (39): 7-35.
- Frigerio, Alejandro. 1999. "El futuro de las religiones mágicas en Latinoamérica". *Ciencias sociales y religión* 1 (1): 51-88.
- García Canclini, Nestor. 2004. "¿De qué estamos hablando cuando hablamos de lo popular?". En *Antología sobre cultura popular e indígena*, 153–165. Ciudad México: Consejo Nacional Para la Cultura y las Artes.
- García Searcy, Enrique. "Una década de crecimiento poblacional: análisis de la estructura demográfica de Tijuana (1940-1950)". Tesis de maestría, El Colegio de la Frontera Norte, 2010.
- Geertz, Clifford. 2003. *La interpretación de las culturas*. Barcelona: Gedisa.
- Giménez, Gilberto. 1978. *Cultura popular y religión en el Anáhuac*. Ciudad de México: Centro de Estudios Ecuménicos.
- Gobernación de Baja California. Ubicación del estado de B.C. http://www.bajacalifornia.gob.mx/portal/nuestro_estado/ubica_geografica.jsp (consultado el 18 de febrero de 2016).

- Gonzáles Pérez, Cándido y Reynoso Rábago, Alfonso. 2011. “Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes”. *Faeeba: Educação e Contemporaneidade* 20 (35): 217-228.
- Grignon, Claude y Passeron, Jean-Claude. 1991. *Lo culto y lo popular: miserabilismo y populismo en sociología y en literatura*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Grijalva, Aidé. 2014. “Agroindustria y algodón en el valle de Mexicali”. *Estudios Fronterizos* 15 (30): 11-42.
- Guber, Rosana. 2001. *La etnografía: método, campo y reflexividad*. Bogotá: Norma.
- Hernández Madrid, Miguel J. 2009. “El cuerpo del creyente y la experiencia del extranjero. Imágenes de los itinerarios de la identidad migrante”. En *migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara*, 31-50. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- Herviu-Léger, Danièle. 2001. “Algunas paradojas de la modernidad religiosa: crisis de la universalidad, globalización cultural y reforzamiento comunitario”. *Futuribles* 260: 15–29.
- Hobsbawm, Eric. 1983. *La invención de la tradición*. Barcelona: Crítica.
- Jaimes Martínez, Ramiro. “La paradoja neopentecostal: una expresión del cambio religioso fronterizo en Tijuana, Baja California”. Tesis de doctorado, El Colegio de la Frontera Norte, 2007.
- Jónsdóttir, Kristín Gudrún. 2014. *Bandoleros santificados: las devociones a Jesús Malverde y Pancho Villa*. San Luis Potosí: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán.
- Kerig, Dorothy Pierson. 2001. *El valle de Mexicali y La Colorado River Land Company 1902-1946*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California, XVI Ayuntamiento de Mexicali.
- Lara San Luis, Tatiana E. 2014. “Ángeles Sin Fronteras, A.C. y el proceso de deportación a Mexicali, Baja California”. *Culturales* 2 (1): 49-70.

- Le Bourlegat, Cleonice Alexandre y De Castilho Maria, Augusta. 2004. “Lo sagrado en el contexto de territorialidad”. *Polis* 3 (8): 1-10.
- Ley García, Judith; Ortega Villa, Luz María; Fimbres Durazo, Norma Alicia; Ortega Villa, Guadalupe de los Ángeles. 2012. “Mitos en el valle de Mexicali: una cartografía de lo intangible”. *Norte Grande* 52: 91-108.
- Masferrer Kan, Elio. 2013. *Religión, políticas y metodologías: aporte a los estudios de los sistemas religiosos*. Buenos Aires: Libros de la Araucaria.
- Medina Cervantes, Tomás Salvador. 1996. *La mosquita blanca: Homoptera: Aleyrodida*. Mexicali: Universidad Autónoma de Baja California.
- Meersohn, Cynthia. 2005. “Introducción a Teun Van Dijk: análisis del discurso”. *Revista de epistemología de ciencias sociales* 24: 288-302.
- Míguez, Daniel. 2000. “Conversiones religiosas, conversiones seculares: comparando la estrategia de identidad en programas de minoridad e iglesias pentecostales”. *Ciencias sociales y religión* 2 (2): 31-62.
- Montezemolo, Fiamma. 2005. “Tijuana no es Tijuana: representaciones en fragmentos al margen de la frontera”. *Revista de Antropología Iberoamericana* (42): 1-11.
- Morán Quiroz, Luis Rodolfo. 2009. “Devociones populares y comunidades transnacionales”. En *migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara*, 75-99. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.
- Nuestro México. Baja California. Mexicali. <http://www.nuestro-mexico.com/Baja-California/Mexicali/Ejido-Monterrey-Colonia-Bataquez/> (consultado 7 de marzo de 2016).
- Odgers Ortiz, Olga. 2009 “Religión y migración México-Estados Unidos: un campo de estudios en expansión”. En *migración y creencia: pensar las religiones en tiempos de movilidad, coordinado por Olga Odgers Ortiz y Juan Carlo Ruiz Guadalajara*, 13-29. Ciudad de México: El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de San Luis, Miguel Ángel Porrúa.

- Organización Internacional para las Migraciones. 2006. Derecho internacional sobre migración: glosario sobre migración. Ginebra: Organización Internacional para las Migraciones.
- Pardo Abril, Neyla Graciela. 2012. “Análisis crítico del discurso: conceptualización y desarrollo”. *Cuadernos de lingüística hispana* 19: 41-62.
- Peña Collazos, Wilmar. 2009. “La violencia simbólica como reproducción biopolítica del poder”. *Revista Latinoamericana de Bioética* 9 (2): 62-75.
- Pérez González, Cándido y Reynoso Rábago, Alfonso. 2011. “Juan Soldado: protector sobrenatural de los migrantes”. *Faeeba: Educação e Contemporaneidade* 20 (35): 217-228.
- Reynoso, Carlos. 2000. *Apogeo y decadencia de los estudios culturales: una visión antropológica*. Barcelona: Gedisa.
- Sanabria, Fabián. 2001. “Las últimas apariciones de la Virgen Latinoamérica: una lectura antropológica”. *Revista colombiana de antropología* 37: 60–89.
- Scott, James C. 2000. *Los dominados y el arte de la resistencia: discursos ocultos*. Ciudad de México: Ediciones Era.
- Semán, Pablo. 2001. “Cosmológica, holista y relacional: una corriente de la religiosidad popular”. *Ciencias Sociales y Religión* (3): 45-73.
- Suárez, Hugo José. 2013. “Cuatro rostros de la religiosidad popular urbana”. *Cuicuilco* 20 (57): 207-227.
- Traslosheros, Jorge E. 1895. “Señora de la historia, madre mestiza, reina de México: la coronación de la Virgen de Guadalupe y su actualización como mito fundacional de la patria”. *Signos Históricos* (7): 105-147.
- Valenzuela Arce, José Manuel. 2000. “Por los milagros recibidos: religiosidad popular a través del culto a Juan Soldado”. En *Entre la magia y la historia: tradiciones, mitos y leyendas de la frontera*, coordinado por José Manuel Valenzuela Arce, 93-106. Tijuana: Plaza y Valdés.
- Van Dijk, Teun A. 1999. “El análisis crítico del discurso”. *Anthropos* 186: 23-36.

- Van Dijk, Teun A. 2003. “La multidisciplinaridad del análisis crítico del discurso: un alegato en favor de la diversidad”. En *Métodos de análisis crítico del discurso*, coordinado por Ruth Wodak & Michael Meyer, 143-177. Barcelona: Gedisa.
- Vanderwood, Paul. 2006. “Juan Soldado: la canonización de un violador y asesino confeso”. En *santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, coordinado por María Rodríguez-Shadow y Ricardo Ávila, 207-229. Guadalajara: Universidad de Guadalajara.
- Vanderwood, Paul. 2008. *Juan Soldado: violador, asesino, mártir y santo*. Tijuana: El Colegio de San Luis, El Colegio de la Frontera Norte, El Colegio de Michoacán.
- Weber, Max. 1978. *Sociología de la religión*. Buenos Aires: La Pléyade.
- Willaime, Jean-Paul. 1996. “Dinámica religiosa y modernidad”. En *identidades religiosas y sociales en México*, coordinado por Gilberto Giménez, 22–45. Ciudad de México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Zenteno Quintero, René Martín. 1995. “Del rancho de la Tía Juana a Tijuana: una breve historia de desarrollo y población en la frontera norte de México”. *Estudios demográficos y urbanos* 10 (1):105-132.