



Universidad Nacional Autónoma de México

Posgrado en Geografía

**“Interacción espacial del culto al Cristo Mojado de la Iglesia de Santa
Cecilia en Los Ángeles, California”**

Tesis

Que para optar por el grado de:

Maestro en Geografía

Presenta:

Leonardo Daniel Rosas Paz

Asesor: Dr. Enrique Propín Frejomil
Posgrado en Geografía

Ciudad Universitaria, Ciudad de México, Octubre, 2018.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

"Mi reino es grande como el mundo, porque no soy italiano, ni francés, ni indio, ni americano, ni español; soy cosmopolita."

El Conde de Montecristo – Alexander Dumas

“La ciencia no sólo es compatible con la espiritualidad, sino que es una fuente de espiritualidad profunda. Cuando reconocemos nuestro lugar en una inmensidad de años luz y en el paso de las eras, cuando captamos la complicación, belleza y sutileza de la vida, la elevación de este sentimiento, la sensación combinada de regocijo y humildad, es sin duda espiritual.”

Carl Sagan

“Cuando pienso en Dios [...] pienso en esa energía que se expresa a través de muchos signos. Solamente hay que estar un poco atento [...] yo, por supuesto, no tengo la llave de nada. Pero me doy cuenta que cuando voy en contra de mi propia naturaleza, cometo un error.”

Gustavo Cerati

Dedicatorias

A mi Mamá Mari; a Mamá y Papá; a mis hermanos Alfredo, Miguel y Diana.

Gracias por todo su apoyo, su compañía, amor y confianza. En mi memoria viven todas las risas, aprendizajes y momentos que nos han hecho crecer como personas y como familia.

Estoy agradecido por todo lo que han hecho para que logre mis sueños y honro todo su esfuerzo. Yo sé que el camino no ha sido tan fácil como pareciera y que desde que llegué a sus vidas (e incluso muchos años antes) han invertido su tiempo y paciencia para que llegáramos a este punto.

Hoy que me toca estar de este lado, reitero mi compromiso con ustedes y con sus propios sueños. Voy a dar siempre lo mejor de mí para ello, y todavía más.

Los amo.

Al Señor Edgar, la señora Lissette, Don Guillermo, Doña Ethel, Andrew,

William Santos, Juan y Carlos Sandoval

Les agradezco infinitamente que, sin conocerme, me hayan hecho sentir parte de la Fraternidad y un guatemalteco más. Gracias por todo el apoyo y confianza; por los chapinismos, los viajes, las palabras y su tiempo. Deseo que su proyecto crezca aún más y que la vida les llene de alegrías. Los llevo en mi corazón. Este trabajo también es de ustedes.

Agradecimientos

A la Universidad Nacional Autónoma de México. Mi hogar desde que aquellos primeros pasos en el Colegio de Ciencias y Humanidades Plantel Oriente. Agradezco enormemente que me dejará aprender en sus instalaciones de quienes fueran mis compañeros y profesores. Más aún, por permitirme estudiar Geografía, disciplina que amo y valoro y que me ha permitido conocer el mundo.

A CONACYT y al Posgrado de la Universidad, quienes me otorgaron la oportunidad de materializar esta maestría y de aprender dentro y fuera del salón de clase durante estos dos años.

A mi asesor, Dr. Enrique Propin. Hoy que dimensiono todo lo acontecido desde que me acerque a usted para solicitar que dirigiera mi tesis en licenciatura, especialmente en estos poco más de dos años, valoro aún más el tiempo que ha dedicado en ayudarme a formarme como profesional. Gracias por su paciencia y por las veces que me impulso a ser independiente y a buscar todos los medios posibles para conducir la investigación de la mejor manera. Honro que me haya brindado esta oportunidad y que usted se haya convertido en mi padre académico. Deseo que esta no sea la última vez que trabajemos juntos.

A mi sínodo: Doctores Álvaro Sánchez Crispín, Salvador Villerías Salinas, Valente Vázquez Solís y Juan Carlos Gómez Rojas. Gracias por el tiempo invertido en la revisión de este trabajo de investigación, mi respeto y admiración para todos.

A mis maestros en mi formación preuniversitaria, en licenciatura y posgrado: María del Rocío Tirado Rayón, Miguel Carlos Esquivel, Julieta Sierra, Martha Pérez Valadez, Jesús Abraham Navarro Moreno, María Teresa López Castro, Tobyanne Beremberg, Jesús Mario Siqueiros, Fabián González Luna, David Herrera Santana, Jorge Jiménez, Naxheli Ruiz, Guillermo Castillo y Manuel Suárez. Gracias a todos ustedes por despertar en mí la inquietud por saber y descubrir, por enseñarme a aprender de distintas corrientes de pensamiento que hoy enriquecen mi vida.

De manera muy especial, agradezco a mi querida maestra Norma Leticia Ledezma Ruíz. Gracias por su tiempo, esfuerzo, dedicación y amor por la materia. Basta con mencionar que por usted decidí estudiar esta carrera que tantos aprendizajes me ha dejado para dimensionar

lo importante que ha sido su presencia en mi vida. La honro y la admiro, siempre la llevo en mi mente y mi corazón, especialmente ahora que tengo la oportunidad de emular sus pasos en la docencia y de aprender, para ello, nuevamente de usted. Honro también la presencia de Fer y deseo que donde quiera que él se encuentre la acompañe en este viaje donde aún le quedan muchas que dar. Usted es mi principal ejemplo y deseo continuar con su legado, es la mejor maestra y una de las mejores personas que existe. La quiero mucho.

A mis colegas: Fátima, Aye, Juan de Dios Gutiérrez, Alejandro, Quique, Lenina, Monse, Tania, Adriana Cantarell, Gis y Yayo. Especialmente, quiero agradecer a Edgar y a Paco, por todas las aventuras que hemos vivido juntos desde el primer día en CCH; a Juan de Dios Páramo, por los momentos de diversión, por tu compañía y apoyo; al grupo oscuro conformado por Den (mi ángel de la guarda y a quien debo mucho de esta investigación), Wicho, Sandy (gracias por todo tu apoyo y por el material que me facilitaste para acabar la tesis), Jess, Lore y Peny (por brindarme una de las experiencias más lindas: dar clase). Les quiero mucho.

Asimismo, quiero agradecer a mis compañeros tesisistas: Olga, por darme ánimos cuando me era menos fácil hallar alguna pista; Thania, por tus consejos y por el apoyo que siempre me brindaste; y César, por esas aventuras en Estados Unidos. A la RIFREM, por permitirme llegar a Estados Unidos y conocer el trabajo de grandes investigadores en Claremont. A Laura Haydee, por las conversaciones, risas e ilusiones que me has dejado. Deseo que todos tus sueños se cumplan. Gracias por hacer más divertido este trabajo.

De igual modo, agradezco a las instituciones y personas que me han dado la oportunidad de aprender y desarrollarme en mi labor profesional: a los colegios Villa Educativa y Luz del Tepeyac, quienes me han dado la oportunidad de aprender a ser maestro; a mis otros maestros: Elia Plata, Dulce Valdez (admiro su fortaleza y dedicación), Luís Sotelo, Marcela Ortiz (gracias por su confianza y apoyo, la aprecio mucho) y Víctor Avendaño (por la oportunidad de aprender más de los libros de texto). Gracias también a dos de las personas más admirables que conozco: Xóchitl Soto Villanueva, por los momentos de diversión que jamás olvidaré y los aprendizajes que me dejaste. Espero ser como tu algún día; y Lulú Rivas, quien además de adoptarme académicamente, me ha permitido acompañarla en múltiples aventuras y me ha hecho reír como pocas veces. La quiero mucho.

To the members of the Harmon Hall of Los Reyes: to the teachers Erick, Roger and Saúl; and my classmates, specially Peter and Citlali. Thanks for letting me improve my skills and learn English. They're the best and I'm glad I met them.

A quienes fueron y son mis alumnos y alumnas. Deseo que su vida este llena de grandes logros y aprendizajes, que viajen y conozcan el mundo y se maravillen con todo lo que existe en él. Deseo también que no olviden lo importante que es la Geografía, pero, sobre todo, que trabajen por cumplir todos los propósitos que se tracen. Creo en ustedes y en sus sueños.

A todas las personas que hicieron posible esta investigación: a los miembros de la Fraternidad de Esquipulas en Los Ángeles, a las personas con quienes tuve la oportunidad de platicar en campo, a todos aquellos que me hicieron sentir bienvenido y que abrieron su corazón conmigo, gracias por todo.

A Kari, quien desde aquella primera vez que coincidimos a las afueras del Instituto de Geografía cambió mi vida entera. He aprendido mucho de ti y me has acercado a lograr lo que más anhelo. Gracias por haber compartido conmigo tus pensamientos, risas y sueños. Honro tu vida y te admiro profundamente, deseo que sigas volando tan alto como siempre y que tus viajes, trabajos y aprendizajes enriquezcan aún más tu existencia. Gracias por ser como eres, gracias por tanto...

Al señor de Esquipulas, quien me ha acompañado desde aquel primer viaje a Guatemala y me ha permitido vivir este sueño, uno de los mejores que he tenido... gracias por todo.

A todos ustedes, muchas gracias.

Índice General

| | |
|--|------------|
| Introducción | I |
| Capítulo 1. Posiciones cognoscitivas sobre interacción espacial y religión. | 1 |
| 1.1. La teoría de la interacción espacial..... | 2 |
| 1.2. Dimensión espacial de la religión | 16 |
| 1.3. Comunidades trasnacionales y santos patronos migrantes | 33 |
| 1.4. Antecedentes investigativos..... | 41 |
| Capítulo 2. Contexto geográfico-cultural del culto al Cristo Mojado. | 49 |
| 2.1. Contexto histórico-geográfico del culto al Cristo Mojado en la Ciudad de Los Ángeles, CA..... | 50 |
| 2.2. Catolicismo en Estados Unidos. | 77 |
| 3.3. Contexto de la población católica centroamericana en Los Ángeles..... | 92 |
| Capítulo 3. Interacciones espaciales del culto al Cristo Mojado. | 103 |
| 3.1. Estrategia metodológica..... | 104 |
| 3.2. El Cristo Mojado en el recinto católico de Santa Cecilia en Los Ángeles, California..... | 108 |
| 3.2.1. La advocación del Cristo Mojado..... | 109 |
| 3.2.1. Situación espacio-temporal actual del Cristo Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia..... | 118 |
| 3.3. Dinámica espacial del culto al Cristo Mojado. | 125 |
| 3.4. Sistema de relaciones espaciales del culto al Cristo Mojado de Los Ángeles, California. | 141 |
| 3.5. Interacción espacial e importancia social del culto al Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia..... | 166 |
| Conclusiones..... | 183 |
| Bibliografía..... | 191 |
| Anexos..... | 203 |

Índice de Cuadros

| | |
|--|-----|
| Cuadro 1.1. Factores considerados en los modelos de Interacción Espacial..... | 6 |
| Cuadro 1.2. Categorías de espacio sagrado. | 25 |
| Cuadro 1.3. Tipos de peregrinación..... | 29 |
| Cuadro 1.4. Tipologías de visitantes en el turismo religioso..... | 31 |
| Cuadro 1.5. Elementos del sistema religioso..... | 32 |
| Cuadro 1.6. Antecedentes investigativos..... | 43 |
| Cuadro 2.1. Países con el mayor número de católicos. | 81 |
| Cuadro 2.2. Proyecciones del catolicismo mundial por región en el mundo. | 82 |
| Cuadro 2.3. Estados Unidos: distribución de inmigrantes centroamericanos, 2015. | 94 |
| Cuadro 3.1. Sistema religioso del Cristo Mojado..... | 127 |
| Cuadro 3.2. Medios de comunicación vinculados al Cristo Mojado..... | 159 |

Índice de figuras

| | |
|--|----|
| Figura 1.1. Interpretaciones de la Teoría de la Interacción Espacial (TIE)..... | 7 |
| Figura 1.2. Formas de abordar la Teoría de la Interacción Espacial (TIE) | 8 |
| Figura 1.3. Condiciones para la realización de la Interacción Espacial. | 10 |
| Figura 1.4. Relaciones Espaciales. | 15 |
| Figura 1.5. Tipos de Interacción Espacial. | 16 |
| Figura 1.6. Elementos religiosos a considerar dentro de los estudios geográficos. | 19 |
| Figura 1.7. La Religión y la Geografía. | 22 |
| Figura 1.8. Espacio sagrado: tres niveles de análisis..... | 24 |

| | |
|---|----|
| Figura 1.9. Escalas del magnetismo espiritual | 27 |
| Figura 2.1. Imagen reconstruida por computadora de Jesús de Nazaret. | 53 |
| Figura 2.2. Ruta Real de Tierra Adentro. | 54 |
| Figura 2.3. Asentamientos católicos en las trece colonias. | 56 |
| Figura 2.4. Misiones en el Noroeste del Virreinato de la Nueva España, 1777. | 60 |
| Figura 2.5. Los Ángeles: plan original (1786)..... | 61 |
| Figura 2.6. Iglesia de Santa Cecilia bajo construcción, 1927..... | 69 |
| Figura 2.7. Reconstrucción geohistórica de acontecimientos relacionados con la expansión del catolicismo y el culto al Cristo Mojado..... | 76 |
| Figura 2.8. Cartograma de distribución de población católica en el mundo. | 77 |
| Figura 2.9. Variación del catolicismo 1910-2010. | 78 |
| Figura 2.10. Porcentaje de católicos respecto de la población total de cada región 1910-2010. | 80 |
| Figura 2.11. Afiliación católica en Latinoamérica, 2014. | 83 |
| Figura 2.12. América Latina: cantidad de católicos 1995-2017..... | 84 |
| Figura 2.13. Religiones por país, 2017..... | 85 |
| Figura 2.14. Católicos en Canadá..... | 86 |
| Figura 2.15. Católicos en Estados Unidos 1925-2010..... | 87 |
| Figura 2.16. Variación regional de católicos en Estados Unidos. | 89 |
| Figura 2.17. Adherencia católica en California, 2010..... | 90 |
| Figura 2.18. Porcentaje de Católicos en California, 1980-2010..... | 91 |
| Figura 2.19. Proporción de hispanos por grupo religioso, 2010..... | 91 |
| Figura 2.20. Crecimiento de la población inmigrante centroamericana 1980-2015. | 93 |
| Figura 2.21. Estados Unidos: concentración de población centroamericana en Ciudades 2011-2015..... | 95 |
| Figura 2.22. Los Ángeles: distribución de población por ascendencia étnica, 2013..... | 98 |

| | |
|---|-----|
| Figura 2.23. Posición del catolicismo dentro de los grupos cristianos en Los Ángeles. | 99 |
| Figura 2.24. Católicos en Los Ángeles, 1950-2013. | 100 |
| Figura 2.25. Los Ángeles: localización de Recintos Católicos. | 101 |
| Figura 3.1. Matrimonio Palencia. | 110 |
| Figura 3.2. Edgar G. Mota. | 115 |
| Figura 3.3. Llegada del Cristo Mojado a la casa de la familia Mota, 5 de enero 2003. | 116 |
| Figura 3.4. Llegada del Cristo Mojado a la Iglesia de Santa Cecilia, 6 de enero de 2003. | 117 |
| Figura 3.5. Iglesia de Santa Cecilia. | 119 |
| Figura 3.6. Localización de la Iglesia de Santa Cecilia en la Ciudad de Los Ángeles. | 120 |
| Figura 3.7. Población de origen hispano residente en las inmediaciones de la Iglesia de Santa Cecilia. | 121 |
| Figura 3.8. Folleto de actividades de la Iglesia de Santa Cecilia, 2018. | 122 |
| Figura 3.9. Cristo Mojado. | 126 |
| Figura 3.10. Actividades en la celebración de la Fraternidad de Esquipulas, 2018. | 129 |
| Figura 3.11. Levantamiento del Anda, 2018. | 130 |
| Figura 3.12. Veladoras en honor al Cristo de Esquipulas, 2018. | 131 |
| Figura 3.13. Uso de suelo de la Celebración del Cristo Mojado, 2018. | 132 |
| Figura 3.14. Recorrido del anda del Cristo Mojado, 2018. | 134 |
| Figura 3.15. Turno para cargar el anda, 2018. | 135 |
| Figura 1.16. Ruta procesional de la celebración del Cristo Mojado, 2018. | 136 |
| Figura 3.16. Altar de la procesión del Cristo Mojado, 2018. | 137 |
| Figura 3.17. Elaboración de alfombra en la festividad del Cristo Mojado, 2018. | 138 |
| Figura 3.18. Entrada del Anda a la Iglesia de Santa Cecilia, 2018. | 139 |
| Figura 3.19. Danzantes “Ajop Tecum” en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018. | 140 |
| Figura 3.20. Mañanitas al Cristo Mojado, 2018. | 141 |

| | |
|--|-----|
| Figura 3.21. Distintivo de la Fraternidad de Esquipulas, 2018. | 143 |
| Figura 3.22. Lugares de residencia de los visitantes del Cristo Mojado, 2018 | 144 |
| Figura 3.23. Puesto de Flores en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018. | 151 |
| Figura 3.24. Puesto de artesanías y artículos religiosos, 2018. | 152 |
| Figura 3.25. Venta de artículos religiosos en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018. | 153 |
| Figura 3.26. Puesto de venta de comida a las afueras de la Iglesia de Santa Cecilia, 2018 | 154 |
| Figura 3.27. Comercio ambulante en la Procesión del Cristo Mojado, 2018. | 155 |
| Figura 3.28. Recibo de pago de la Basílica de Esquipulas. | 157 |
| Figura 3.29. Recibo de pago Parroquia del Rosario | 157 |
| Figura 3.30. Transmisión por radio de los eventos del Cristo Mojado, 2010. | 161 |
| Figura 3.31. Transmisión en dron de la procesión del Cristo Mojado, 2018 | 162 |
| Figura 3.32. Transmisión en dron de la procesión del Cristo Mojado, 2018 | 162 |
| Figura 3.33. Palabras asociadas al Cristo Mojado en Internet, 2018. | 163 |
| Figura 3.34. Personas que siguen a la Fraternidad de Esquipulas por grupos de edad y sexo, 2018. | 164 |
| Figura 3.35. Alcance de los seguidores de las transmisiones con motivo del Cristo Mojado, 2018. | 165 |
| Figura 3.36. Imágenes del Cristo de Esquipulas en parroquias de Los Ángeles | 167 |
| Figura 3.37. Cristo de Esquipulas de la Placita Olvera, 2018 | 168 |
| Figura 3.38. Itinerario de la procesión del Cristo de Esquipulas en la Placita Olvera, 2018 | 169 |
| Figura 3.39. Actividades a realizar por la Hermandad de Esquipulas en la Placita Olvera, 2018 | 169 |
| Figura 3.40. Interacción espacial del Culto al Cristo Mojado: nivel local. | 176 |
| Figura 3.41. Interacción espacial del culto al Cristo Mojado: nivel regional. | 177 |
| Figura 3.42. Interacción Espacial del Culto al Cristo Mojado | 178 |

Introducción

La Iglesia de Santa Cecilia, localizada en la Ciudad de Los Ángeles, California, es uno de los tantos recintos que acogen a la población católica de origen hispano que reside en la Ciudad. Desde sus inicios en 1927, la Iglesia se ha visto afectada por diferentes procesos de manera directa e indirecta que explican la heterogeneidad de grupos sociales que convergen actualmente en su interior, especialmente a partir de la oleada de migración proveniente de México y Centroamérica suscitada desde la década de 1970 que decidió establecerse preferentemente en la porción sur y suroccidental de Estados Unidos.

Hoy en día, personas provenientes de distintos orígenes étnicos se reúne periódicamente para rendirle devoción a algunas imágenes traídas *ex profeso* para sostener las relaciones al interior de sus grupos, como la Virgen de la Soledad, llevada por parte de la comunidad oaxaqueña; el Beato Cipriano Miguel Tansi Iwene, trasladado por la comunidad de origen nigeriano y el Cristo Negro de Esquipulas, cobijado por parte de los devotos de origen centroamericano organizados en la Fraternidad de Esquipulas. Esta última imagen es una réplica de tamaño natural del Cristo reconocido como “Patrono de Centroamérica” llevada a Los Ángeles desde Guatemala en el año 2003 por parte de la Fraternidad, quienes después de un proceso largo para coleccionar el dinero necesario para trasladar la imagen, tuvieron que cruzarla de manera “ilegal” hacia los Estados Unidos a través de la frontera con Tijuana. Es por ello que además de la carga simbólica que ya traía consigo por representar al Señor de Esquipulas, adquirió la connotación de *Mojado*. Gracias a lo anterior, el Cristo Negro de Santa Cecilia es reconocido por otro sector de la población, principalmente devotos migrantes indocumentados, quienes se identifican con él.

Si bien todas las imágenes cobijadas en el recinto advocado a Santa Cecilia poseen cierto magnetismo espiritual y generan una dinámica espacial que involucra diferentes lugares, servicios y actores sociales, y que a su vez, existen en la Ciudad de Los Ángeles otras imágenes del Cristo de Esquipulas, la suma de relaciones espaciales motivadas por las personas que tienen una preferencia espacial hacia el recinto donde mora el Cristo Mojado transgrede las fronteras nacionales y se sostiene cíclicamente debido al intercambio de bienes tangibles e intangibles por parte de los devotos, así como del esfuerzo hecho por la Fraternidad de Esquipulas para difundir la fe a partir de estrategias que incluyen el uso de

tecnología y de redes sociales para interactuar con personas y grupos localizados en diferentes lugares dentro y fuera de Estados Unidos.

Este proyecto investigativo, que tiene su antecedente inmediato en la tesis de Licenciatura de quien suscribe sobre el alcance geográfico del turismo religioso en el Santuario del Cristo Negro de Esquipulas en Guatemala, profundiza en el entendimiento de las posturas interpretativas de la Teoría de la Interacción Espacial en estudios de corte socio-cultural y relaciones espaciales tejidas a través del culto religioso a una imagen sagrada. El trabajo no se limita a explicar el alcance de los flujos de visitantes como se había hecho anteriormente, sino que adiciona el análisis de las causas y repercusiones que tiene la interacción espacial impulsada por el culto en los espacios interactuantes desde una perspectiva cualitativa.

De forma práctica, los resultados de esta investigación arrojan evidencia empírica novedosa sobre las interacciones espaciales, sociales y económicas, generadas en torno a la imagen del Cristo Mojado, especialmente sobre el número, procedencia, prácticas y recurrencia de los visitantes devotos al Cristo de Esquipulas en la Iglesia de Santa Cecilia, así como los motivos de preferencia espacial y los vínculos socio-espaciales que articulan espacios al interior de Los Ángeles y que transgreden las fronteras nacionales.

Asimismo, los resultados de la metodología propuesta, que rescata aportes hechos por diferentes corrientes de pensamiento, permite hacer un análisis integral que aporta información útil para el ámbito institucional y académico, además de proveer de datos que ayuden a los miembros de la comunidad devota al Cristo Mojado en las labores de gestión dentro de la Iglesia de Santa Cecilia. De esta manera, la hipótesis de investigación se planteó de la siguiente manera:

Las interacciones espaciales derivadas de la devoción al Cristo Mojado en la Ciudad de Los Ángeles tienen una temporalidad y espacialidad vinculadas con los individuos debido a la generación de patrones de mediana duración que se mantienen por el flujo continuo de visitantes devotos a la Iglesia de Santa Cecilia, el comercio de artículos religiosos procedentes de Guatemala, el apoyo (logístico y económico) y difusión religiosa por parte de fraternidades y cofradías del Cristo Negro en Estados Unidos y las relaciones surgidas en comunidades virtuales de apoyo al Cristo Mojado.

Para cumplir con el objetivo general, que fue explicar las interacciones espaciales generadas por el culto al Cristo Mojado de los Ángeles, California, se plantearon los siguientes objetivos particulares:

- Reconocer el contexto histórico-geográfico y cultural que le otorga singularidad a la devoción del Cristo Mojado de Los Ángeles.
- Exponer las manifestaciones de apropiación espacial existentes entre el Cristo Mojado, la Iglesia de Santa Cecilia y la comunidad Centroamericana en Los Ángeles.
- Identificar las prácticas sociales y temporalidad en las celebraciones del Cristo Mojado.
- Explicar las causas y consecuencias de los flujos de personas, bienes e información motivados por el culto al Cristo Mojado a la Iglesia de Santa Cecilia.
- Interpretar las interacciones espaciales del culto al Cristo Mojado de Los Ángeles.

Con base en lo anterior, la investigación se estructuró en los siguientes capítulos: en el primero se aborda el desarrollo cognoscitivo de la interacción espacial, donde se explica su origen y las posturas interpretativas que se desprenden de ella, tanto de corte cuantitativo como cualitativo; esta última, guía esta investigación. Asimismo, se explican las posturas teórico-conceptuales vinculadas entre Geografía y religión, que sirven de preámbulo para explicar el rol de los santos patronos en el sustento de relaciones transnacionales; cierra con el reconocimiento de los antecedentes investigativos directos que suministraron documentación para el estudio.

El segundo capítulo hace un análisis espacio-temporal del contexto que dio origen al Cristo Mojado. En él se señalan las líneas de tiempo principales que se cruzaron para explicar la situación actual del Cristo. De igual manera, se hace un breve análisis de la situación del catolicismo y la migración México-Centroamericana en Estados Unidos de manera multiescalar para explicar la situación actual de la Ciudad de Los Ángeles y como incide en la devoción a esta imagen.

Finalmente, el capítulo tres, realizado a partir del trabajo en campo, documenta las relaciones con y sobre el espacio tejidas por la devoción al Cristo Mojado, que explican la movilidad de personas, bienes e información que sustentan la interacción espacial del culto. En él, se detallan los métodos seguidos en campo para obtener información de primera fuente sobre la devoción al Cristo Mojado, entre los que destacan entrevistas semiestructuradas, a profundidad e informales con personas allegadas a la Fraternidad de Esquipulas, así como con devotos y visitantes espontáneos. Asimismo, se realizó observación participante, mapeo de uso de uso de suelo y análisis de redes sociales para contrastar la información recabada con el método anterior y en el trabajo en gabinete. Mediante ello, se realizó el análisis que dio forma final al trabajo que se muestra a continuación.

Capítulo 1. Posiciones cognoscitivas sobre interacción espacial y religión.

“El método, aunque sea indigesto y espeso, es mucho más importante que los descubrimientos de la ciencia.”

Carl Sagan

El presente capítulo aborda el carácter espacial del fenómeno religioso a partir de los postulados expuestos en la Teoría de la Interacción Espacial. La religión tiene un componente espacial muy marcado, manifestado en conceptos como el de *lugar sagrado*, *magnetismo espiritual*, *Ciudades-Santuario* o *peregrinaciones*; estas abstracciones exhiben componentes naturales y artificiales, flujos de personas y bienes materiales, además de cargas ideológicas pertenecientes a la cosmovisión de las culturas y grupos sociales que interactúan en los espacios sagrados, los cuales muestran la singularidad y la complejidad del fenómeno religioso, que a pesar de los cambios en las creencias y la tendencia a la secularización de las personas, es y seguirá siendo un elemento importante de la vida de la sociedad.

El primero de los cuatro subcapítulos de este apartado corresponde a la revisión de la Teoría de la Interacción Espacial (TIE) y las posturas derivadas de la misma. El subcapítulo consecuente muestra los elementos espaciales del fenómeno religioso vinculados con los elementos que generan el arraigo devocional. El tercero ahonda en la discusión sobre el papel que juega la religión en la identidad de los migrantes y las formas en que estos se agrupan en torno a una devoción, mientras que el último corresponde a la revisión de las investigaciones que han aportado ideas y discusiones en torno al Interacción Espacial y la religión como fenómeno espacial.

1.1. La teoría de la interacción espacial

El espacio geográfico es dinámico, tanto espacial como temporalmente, construido a partir de relaciones sociales en distintos niveles escalares, distintas épocas y contextos en general, por lo que resulta complicado explicar algún proceso en particular sin considerar lo anterior. Detrás de los vínculos, cada sociedad ha tejido con el mundo un sinfín de procesos de orden tangible e intangible que, sumados a los hechos y fenómenos que existen sin intervención humana directa, dan cuenta de la complejidad de la realidad y de las complicaciones que se tienen para su estudio. Pese a las limitaciones que lo anterior conlleva, las personas han buscado medios para poder explicar algún hecho trascendente de su vida en sociedad, y han propuesto para su cometido una serie de teorías y métodos.

Uno de las preocupaciones ha sido el movimiento como factor de interdependencia entre lugares, sea para medir un flujo migratorio, seguir una ruta comercial o planear un viaje recreativo; su estudio hace evidente el lazo entre el espacio y el tiempo, y denota la importancia de comprender, al menos, el flujo de personas y bienes materiales, elementos fundamentales en cualquier sistema social.

Estos flujos tienen un impacto en las diferentes categorías de análisis que se circunscriben al espacio. Como señalan Wheeler y Muller (1986), desde aquellas sociedades aisladas que se desenvuelven en pequeños espacios hasta aquellas cuyas relaciones se dan dentro de una economía globalizada, el intercambio promueve efectos de diversa índole. Las motivaciones que dan origen a estos flujos provienen de diversos ámbitos, que van desde aquellos con una finalidad económica hasta los que se rigen por razones intangibles, como las que emanan de las creencias de la sociedad y las conexiones sociales, culturales y económicas que se tejen a partir de ellas, los cuales ocupan un papel preponderante en la identidad que cada sociedad forja.

En la literatura geográfica, se reconoce que aquellos movimientos y flujos que se dan entre lugares producto de estas motivaciones son procesos de interacción espacial, uno de los principios básicos sobre los que se organiza el espacio (Maturama, Poblete y Vial, 2012). La teoría de la interacción espacial (TIE) es amplia y aborda aquellos fenómenos sociales de interdependencia en el espacio (como el flujo de personas, bienes e información entre

ciudades), a partir del reconocimiento del espacio como un sistema de relaciones en el que las localizaciones (sitios), las distancias (ideales o reales) y vínculos (flujos) desempeñan un papel importante la definición de espacios funcionales (Buzai, 2010: 9), ejemplos de lo anterior son "... los viajes al trabajo, las migraciones, el turismo, el uso de las instalaciones públicas, la transmisión de información o de capital, las áreas de mercado de venta al por menor, las actividades de comercio internacional y la distribución de mercancías." (Rodrigue, 2006: 164). Para guiar la investigación y mostrar un panorama general de las ideas referidas a la TIE, este primer apartado se bifurca en dos subdivisiones, la primera muestra *grosso modo* los antecedentes históricos que dieron origen a la teoría, posteriormente se muestran las posturas teórico-cognoscitivas y las formas de aprehensión de la teoría, en donde existen diferentes metodologías para mostrar estos procesos.

I. Antecedentes históricos de la TIE

Los principios sobre los que se erigen las aproximaciones de la Teoría de la Interacción Espacial (TIE) se pueden rastrear en, por lo menos, dos trabajos escritos durante la segunda mitad del siglo XIX; el primero de ellos elaborado por Henry Carey en *Principles of Social Science* en 1858 (Fotheringham, Brunson, y Charlton, 2000), que destacaba la importancia de los flujos de población entre lugares. El segundo es un escrito hecho por Ernest Ravenstein en 1885, él plasmó en *the laws of migration* los resultados obtenidos a partir de la observación empírica de intercambios migratorios, mediante los cuales formuló algunas leyes relacionadas con el movimiento de personas, tomando como sustento principal la distancia entre los lugares involucrados, entre otros elementos, tanto económicos como sociales, que influyen en el desplazamiento (Arango, 1985; Ghosn, Kassie, Jouglu, Rican, y Rey, 2013).

En este caso, las ideas de Ravenstein sirvieron de sustento a algunos principios de la TIE, entre los que destacan; 1) la causa de los desplazamientos, que puede interpretarse como una relación de dependencia, producto de la ausencia de un bien y la disponibilidad del mismo entre lugares (tanto económico como simbólico), 2) la distancia de desplazamiento, la mayor parte de los desplazamientos provendrán de los lugares más cercanos y serán menores

conforme aumente la distancia, 3) la preferencia de desplazamiento, un elemento central con mayor jerarquía motivará los movimientos desde lugares más alejados, 4) existen relaciones de dispersión o difusión, y de atracción entre lugares, y 5) el papel que juegan los sistemas de transporte y redes de comunicación, los cuales tienden a aumentar la capacidad de relación entre lugares.

Si bien actualmente las leyes de Ravenstein son reconocidas dentro del mapa curricular de distintas disciplinas, existen otros paradigmas que se han construido a partir de las críticas a su trabajo, cimentadas principalmente en dos puntos, el primero de ellos radica en que todas las leyes que estableció funcionan mientras el mayor sea el peso económico en el objeto de estudio. El segundo se fundamenta en la dicotomía desequilibrio-equilibrio de la que parten las leyes, la cual plantea una serie de procesos horizontales que no toman en consideración otras variables espacio-temporales, fundamentales en la comprensión de los procesos sociales (Arango, *op.cit.*).

Con base en los trabajos hechos tanto por Carey como por Ravenstein, algunos investigadores han propuesto modelos para estudiar procesos de relación entre lugares. Es aquí donde inician las diferenciaciones dentro de las diferentes corrientes de pensamiento, puesto que al provenir de un momento histórico donde el paradigma predominante consistía en generar leyes, los primeros trabajos hechos con el nombre de interacción espacial tenían como base principal métodos cuantitativos, destacándose los hechos por Edward Ullman y W.J. Reilly, de quienes se hablará más adelante. El grueso de los postulados surge entre finales del Siglo XIX y la primera mitad del Siglo XX, dentro de los periodos en los que el concepto de espacio se manejaba como ente absoluto (1860 a la actualidad) o relativo (a partir de 1950), razón por la que predominan las concepciones cuantitativas, a pesar de que la categoría *espacio* posee otros enfoques que distan solo del matemático.

Los planteamientos expuestos con base en estos trabajos permiten "...descubrir vínculos, tangibles e intangibles, entre las diferentes unidades espaciales del área de estudio..." (López, 2015), por lo anterior, además de lo trabajado en Geografía, los principios se han adecuado en un sinnúmero de áreas, por ejemplo, en la medición de los flujos producidos en el comercio internacional, ámbito relacionado con el concepto de *ventaja comparativa* propuesto por David Ricardo a inicios del Siglo XIX (Barroso y González, 2006). De igual

forma, la discusión motivada por investigadores para intercambiar ideas y reflexiones que nutrieran el planteamiento, ha permitido el desarrollo de modelos como los de gravedad, los de potencial o los asociados a la teoría de Grafos, vigentes en la actualidad, aunque con ciertas adecuaciones que nutren las posturas, motivadas en años recientes por el avance en materia computacional (Potrikowsky y Taylor, 1984).

II. Posturas cognoscitivas de la TIE

Existen distintas metodologías y aproximaciones sobre interacción espacial, que si bien, parten de las ideas anteriores, en su materialización distan de ser semejantes dadas las posturas epistemológicas que las sustentan. Prueba de ello han sido los métodos cuantitativos y cualitativos que se han elaborado bajo la concepción de interacción espacial, los primeros más numerosos que los segundos. Aquellos que se han elaborado desde la lógica matemática son respaldados, en su mayor parte, por la teoría de grafos y las leyes de la gravitación universal. Los cualitativos, por su parte, se sostienen de teorías y conceptos generalizados, provenientes de áreas de saber que distan de la Geografía, cuyo peso recae en la valoración de componentes culturales y simbólicos. En cualquiera de los dos casos, existen ventajas y áreas de oportunidad que incidirán en el tipo de problema investigativo que se analice.

Los modelos abstractos desde donde analizan los investigadores para señalar la interdependencia espacial parten de algunos componentes generales, implícitos en las múltiples definiciones que se adoptan para señalar que puede considerarse como un fenómeno de Interacción Espacial y qué elementos deben considerarse para su análisis (Cuadro 1.1). En todos los casos, siempre debe de existir un desplazamiento o intercambio entre lugares producto de una motivación en específico.

- Planteamientos generalizados de la TIE: son aquellos que pueden o no surgir directamente de los principios generales de Interacción Espacial pero que plantean elementos relacionados con ella. Los postulados vinculados lo harán de tres formas; 1) el factor distancia en la teoría de la localización; 2) el factor distancia en la teoría de la localización económica y los modelos de difusión; 3) los modelos

gravitacionales y potenciales. Dentro de esta categoría, además de los planteamientos plenamente asociados a la Interacción Espacial, entran teorías como los lugares centrales de Christaller (1935) o la teoría de la localización de Lösch (1954) que, si bien tienen un desarrollo teórico por sí mismas, también estudian procesos de interdependencia espacial.

- Planteamientos interpretativos particulares de la TIE: emplean parcialmente los postulados de la TIE para arrojar contenidos específicos, por ejemplo, los términos de *alcance regional*, *área de influencia* y *cadena de valor*, que hacen uso de los principios básicos, pero no se consideran como la teoría en sí misma, sino como una parte de ella.

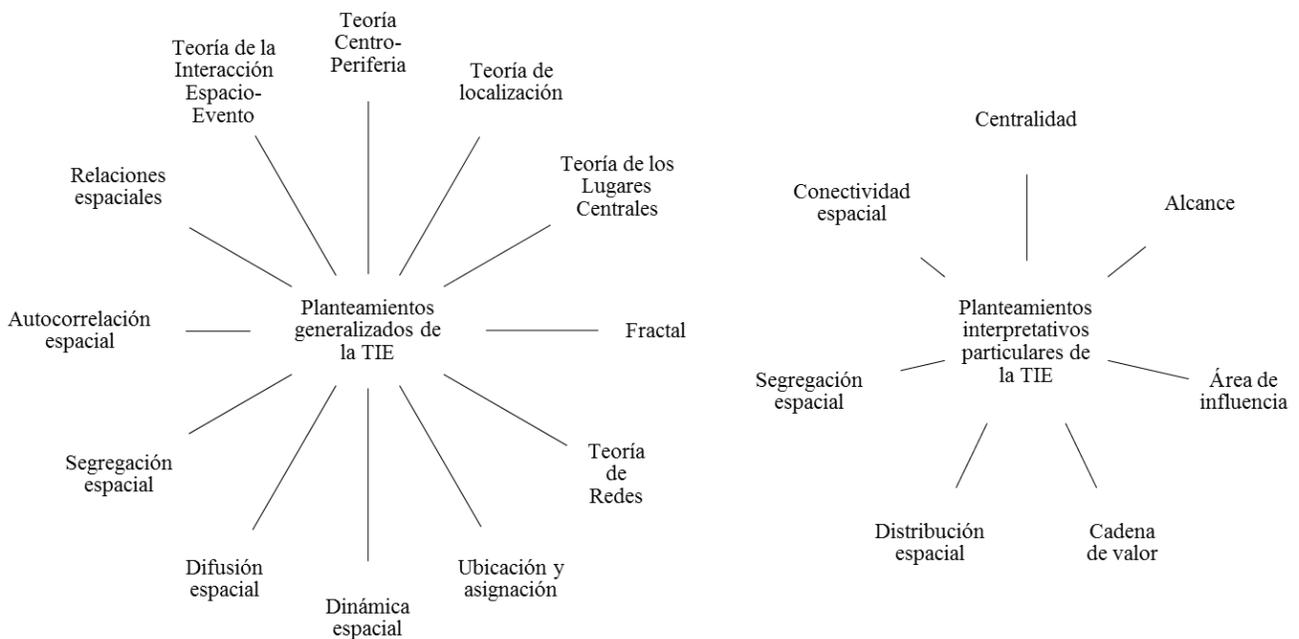
Cuadro 1.1. Factores considerados en los modelos de Interacción Espacial

| Factores considerados en la TIE | Autor |
|---|---|
| Cantidad de población y distancia | Reilly, 1931 |
| Flujos (personas, bienes e información) y territorios; oferta y demanda de bienes, costos de desplazamiento Complementariedad, oportunidad de intervención, transferibilidad | Ullman, 1954 |
| Factor de origen, factor de destino y factores de enlace | Niedercorn, y Bechdolt, 1969 |
| Cantidad de flujos, jerarquía de nodos | Cattan, Pumain, Rozenblat, Saint-Julien, 1999 |
| Población, distancias, tiempo, direcciones, patrones, redes... | Celemín, 2009 (a y b) |
| Localizaciones (sitios), distancias (ideales o reales) y vínculos (flujos) | Buzai, 2010 |

Fuente: elaborado con base en los autores referidos en el cuadro

Para sintetizar la diversidad de ideas existente respecto de la TIE, Propin (2003: 55-57) reconoce al menos tres formas de abordarla; como “(1) el movimiento de fenómenos de un lugar a otro; (2) las interacciones humanas que desde un lugar influyen en otros distantes; (3) los flujos de bienes, personas e información entre lugares.”. Mediante los puntos anteriores, es posible hacer una clasificación de conceptos y posturas teórico-metodológicas que se cruzan con o se desprenden de la teoría. A partir de ello, el autor elaboró dos grandes categorías interpretativas de la Interacción Espacial, desde las cuales es más fácil realizar una discusión: los planteamientos generalizados de la TIE y los planteamientos interpretativos particulares de la TIE (Figura 1.1.):

Figura 1.1. Interpretaciones de la Teoría de la Interacción Espacial (TIE)

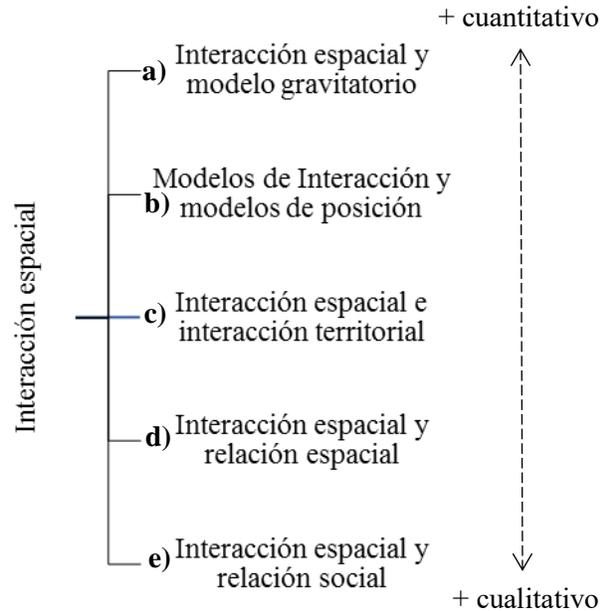


Fuente: elaborado con base en Celemin, 2009b; Lhomme, s/f; Pumain y Saint-Julien, 2001.

Sin el afán de hacer una reconstrucción histórica detallada del desarrollo conceptual de la teoría, se exponen los abordajes que se han hecho de la TIE, los cuales refieren tanto a las concepciones clásicas vinculadas con la escuela cuantitativa, como aquellas de reciente surgimiento y/o de corte cualitativo o mixto (Grasland, 1998). En la figura 1.2, se muestra

una gradación que va desde las concepciones más cuantitativas hasta las más cualitativas. Con ello se muestra que, aunque en principio, la dicotomía cualitativo-cuantitativo puede parecer autoexcluyente, en la práctica es complementaria.

Figura 1.2. Formas de abordar la Teoría de la Interacción Espacial (TIE)



Fuente: elaborado con base en Grasland, 1998.

a) *Interacción espacial y modelo gravitatorio*

El antecedente inmediato sobre el que recae la primera concepción de Interacción Espacial tiene que ver con el modelo gravitatorio propuesto en *The law of retail gravitation* por el profesor de la Universidad de Texas, W.J. Reilly, en 1931 (Yrigoyen y Otero, 1998). Su modelo se cimentaba en la ley de la gravitación universal de Isaac Newton y explicaba que el tamaño y accesibilidad de las localidades era una condicionante para la atracción de consumidores. Reilly señalaba que: “La interacción o el flujo o la atracción entre dos puntos del espacio geográfico representados por sus "masas" es una función directa de ambas "masas" e inversa de la "distancia" que los separa.” (Boisier, 1980:134).

En el ejemplo de Reilly, la idea central consiste en que los consumidores acudirán sistemáticamente al centro comercial de mayor tamaño que se ubique más próximo a su residencia en detrimento de aquellos asentamientos que se ubicarán a mayor distancia y que

fueran de menor tamaño, dado que con ello se reducirían gastos como los costos del transporte. El modelo de gravedad se estima a partir de datos empíricos ordenados en dos variables: 1) la cantidad de población atraída desde las localidades consideradas también llamada *masa*, y 2) la *fricción de retraimiento* o la distancia/tiempo de viaje que separa cada punto intermedio del espacio de las dos localidades interactuantes. A partir de este principio básico, surgieron modelos más complejos que integraban en su formulación otros factores matemáticos para explicar lo anterior como el modelo de punto de quiebre, además de otros planteamientos, como la teoría microeconómica y la Teoría del Lugar Central propuesta por el geógrafo alemán Walter Christaller (Celemín, 2009),

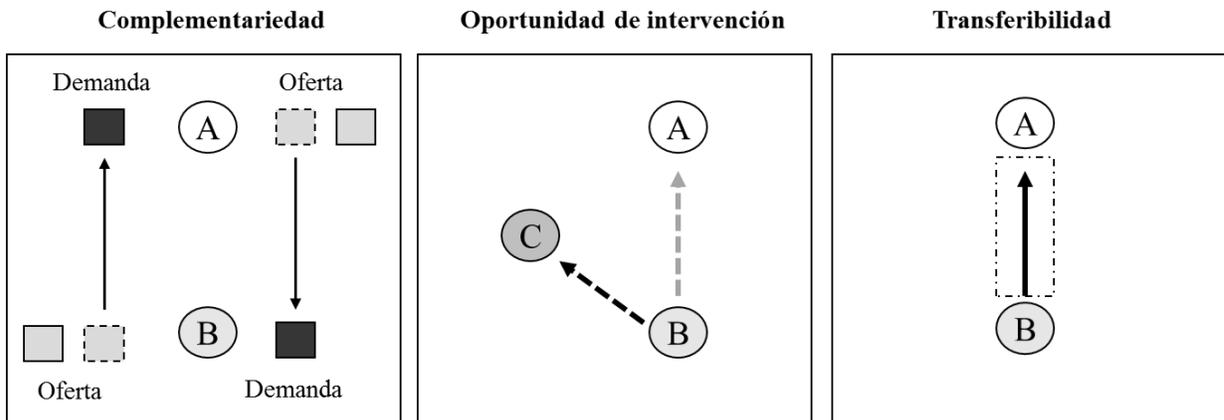
b) Interacción espacial y modelos de posición

Lo anterior, sirvió de base para que Edward Ullman construyera otra perspectiva, más cercana a las ideas de Ravenstein. Ullman, además de considerar el tamaño de las poblaciones y las distancias entre lugares, resaltaba la interdependencia existente entre zonas geográficas, ello debido a que ni los recursos ni el capital humano se distribuyen de manera homogénea sobre el territorio. Sus planteamientos se sustentaban principalmente en la capacidad de los lugares de atraer o generar flujos –movimiento de personas, bienes e ideas- producidos por las actividades económicas en función de una oferta y una demanda localizada (Rodríguez, 2006). Para Ullman, el objetivo de la teoría es reducir los gastos efectuados por la Interacción Espacial a partir de los beneficios derivados de ella. Para lograrlo, el autor planteó tres condiciones necesarias para analizar el desplazamiento físico de mercancías y personas sobre el territorio, propuesta denominada *Triada de Ullman* (Figura 1.3.). Las tres condiciones planteadas son (Ullman, 1980: 15):

- **Complementariedad:** la distribución desigual derivada de la relación de oferta (de un bien producido en un lugar) y demanda (del producto en otro sitio) que debe existir entre dos lugares, por ejemplo, una zona residencial (A) es complementaria a una fábrica (B) dado que la primera suministra trabajadores mientras que la segunda les provee de fuentes de trabajo, ello crea una relación de complementariedad entre ambos puntos.

- **Oportunidad de intervención:** que concurre cuando existe una fuente alterna de complementariedad específica (un lugar que ofrece menores costos de desplazamiento). Para que exista Interacción entre un lugar A y un lugar B no debe haber otro lugar (C) que pueda ofrecer una mejor posibilidad.

Figura 1.3. Condiciones para la realización de la Interacción Espacial.



Fuente: Rodrigue, 2006: 164.

- **Transferibilidad:** que es el costo del movimiento de bienes de un lugar a otro, una condición cimentada en los medios de transporte para sobreponerse a la distancia, medida en dinero y tiempo. Los costos para superar la distancia entre A y B no deben ser superiores a los beneficios que puedan obtenerse de ellos, más aún, la infraestructura debe ser adecuada para sostener el movimiento de los bienes intercambiados para que la interacción sea llevada a cabo de manera eficiente, con base en ello el autor planteó el *decaimiento de la distancia*, la cual señala que la interacción será mayor mientras menor sea la distancia entre los lugares interactuantes debido a los costos generados por el desplazamiento.

c) Interacción espacial e interacción territorial

En este punto, el espacio construido por las interacciones dentro una categoría de análisis espacial con connotaciones político-administrativas se perfila como una estructura derivada de la actividad social, donde la organización del espacio se contempla desde la perspectiva de la distribución y la localización de los fenómenos sociales producto de los procesos espaciales creados para satisfacer las necesidades y deseos, materializados en estructuras espaciales que influyen y modifican los procesos geográficos (Ortega, 2000: 344), que son una forma para entender la realidad (Olmedo y Toribio, 1997). La gran crítica hacia esta concepción de Interacción Espacial, y para gran parte de las posturas cuantitativas sobre las que se sustenta esta visión del espacio, subyace en que a pesar de que surgen de ella, el peso de las decisiones y el accionar de la sociedad pasan a ocupar un papel secundario en el proceso de investigación, reduciendo casi todo a factores ajenos a las necesidades reales de la gente o eludiendo problemáticas que no se pueden cuantificar.

d) Interacción espacial y relación espacial

Al llegar a esta parte, es necesario señalar que las dos categorías restantes a tratar permiten realizar una aproximación a la Interacción Espacial vista como un producto de las relaciones humanas, colectivas e individuales, no solo económicas. Si bien, en los planteamientos originales la base sobre la que se explica la interacción espacial aún posee un sesgo eminentemente cuantitativo, los principios que se plantean en la configuración de las relaciones sociales permiten dilucidar un escenario en el que los elementos de corte cualitativo tienen un rol importante, no de manera descriptiva, sino más bien como medios explicativos del proceso a estudiar. Para que exista una interacción espacial, necesariamente debe haber una interacción social y, al volver a poner en juego a la sociedad, la interacción espacial no será solo horizontal, también será un proceso vertical que involucra a los diferentes estratos sociales. La interacción social también marcará otra distinción, en este caso, las relaciones que se tejen sobre el espacio geográfico y las que se desarrollan con el espacio a partir de los imaginarios sociales, idea que se examinará más adelante.

Como relación espacial, la TIE incorpora elementos que rompen con la rigurosidad matemática de los primeros planteamientos y sustentan las interpretaciones que dan pie a las posturas de corte más cualitativo; en este caso, la existencia de relaciones causales en el espacio, que sostiene que el factor distancia desempeña un papel importante en cuanto al grado de influencia que un fenómeno tiene sobre otros, semejante a la idea trabajada por Ullman aunque en este caso, las razones serán simbólicas.

e) Interacción espacial y relación social

Dentro de la distinción general de planteamientos de la TIE hecha por Propin (2003), aquí es donde yacen la mayor parte de las posturas interpretativas particulares de la Interacción Espacial. Esta categoría involucra directamente a los agregados sociales y económicos localizados en el espacio, los cuales en la mayoría de las ocasiones son heterogéneos (Grassland, 1998), y plantea una independencia relativa de los determinantes espaciales de la interacción, como los individuos o los grupos, con respecto a otros determinantes sociales y económicos independientes de la posición espacial. Para esta postura, el efecto de la distancia de las interacciones recae en el grado de influencia que puedan tener procesos de índole económico, sociológico y cognitivo.

Esta categoría destaca el papel que tienen los procesos de difusión espacial motivados por la valoración simbólica de los elementos, que marcan las posibilidades de distribución de un proceso entre lugares de manera continua o jerárquica, concatenada con la idea de autocorrelación espacial, la cual señala que la semejanza será mayor entre dos lugares que se encuentren más próximos en distancia que en aquellos que se encuentren más lejanos, idea cercana a los principios de Ravenstein y Ullman.

En los dos últimos escenarios expuestos, se denota la complejidad de la Interacción Espacial, la cual lejos de expresar procesos dirigidos dentro de un espacio isotrópico, evidencia la gran cantidad de elementos de índole individual y colectivo que se llevan a cabo en la toma de decisiones en la generación de tales procesos. A diferencia de la escuela positivista desde donde surgen la mayor parte de los trabajos sobre TIE, en las corrientes de pensamiento críticas y humanistas el comportamiento de los individuos o grupos sociales adquiere

relevancia en la magnitud alcanzada por los movimientos o flujos resultantes, los cuales no serán solamente elementos estáticos, sino construcciones de las relaciones sociales en continuo cambio,

...el espacio de interés es el producido por las relaciones sociales [...] No se trata entonces de un espacio limitado a sus características físicas, sino que intervienen directamente otro tipo de relaciones que involucran aspectos económicos, políticos, culturales e, incluso (por las características del fenómeno), simbólicos. Por lo que la forma como se entiende el espacio debe permitir la inclusión de dichos aspectos, sin olvidar que no se trata del análisis particular de estos elementos o componentes, sino de estudiar el espacio, el cual se entiende como la interacción entre ellos. (Pardo, 2012: 47,48).

Milton Santos (2000), por su parte, profundiza en lo anterior al señalar el carácter temporal y el dinamismo existente en el espacio, ya que éste es un conjunto indisoluble de sistemas de objetos y sistemas de acciones. Debe ser considerado como un conjunto de relaciones que se realizan a través de funciones y formas que por sí misma representan una historia escrita por procesos del pasado y del presente, un campo de fuerzas cuya aceleración es desigual y por la que la evolución espacial no se produce de forma idéntica en todos los lugares (*Ibíd.*: 138).

El espacio también se construye, como lo ha señalado la corriente epistemológica humanística, a partir de las interpretaciones simbólicas y de significados de la pasividad social, planteamiento que pese a ser utilizado por corrientes geográficas, especialmente en Geografía cultural, es criticada por otras perspectivas principalmente por las corrientes marxistas (Pillet, 2004: 19 y Ortega, 2000, 299). David Harvey ha manifestado su repudio por lo efímero, fragmentario, discontinuo y caótico de su forma de abordaje, mientras que Santos consideraba que el espacio explorado desde esa perspectiva era construido a partir de una Geografía metafórica, que lo encaminaba hacia la nada o el vacío (*Ibíd.*).

Si bien la postura anterior es válida, también resulta cierto para lograr una comprensión del espacio más amplia es necesario que, además de estudiar las relaciones que tejen las personas sobre el espacio, se exploren también las que se construyen con el espacio; como las personas lo construyen y como se apropian de ciertos lugares a partir de símbolos mediante los cuales se les otorgan un significado. Desde el interaccionismo simbólico, Herbert Blumer (1969) indica que las personas actúan a partir del significado que los elementos tienen para ellos, en este caso el detonante pueden ser los lugares mismos sobre los que se llevan a cabo las

interacciones, o una cualidad, figura o símbolo presente en el espacio que detone estas relaciones.

Al tratarse de procesos sociales, es de esperarse que las interacciones sean mayores o menores de acuerdo con el tiempo, mientras que para algunos casos la recurrencia de las interacciones mantendrá cierta continuidad, como pudiera ser los flujos de personas a un recinto religioso, sitios donde la motivación será simbólica y en donde las fechas de importancia espiritual marcadas de manera cíclica en el calendario litúrgico incidirán en la magnitud de las relaciones en el transcurso del año. Este hecho es particularmente importante dado que evidencia el carácter temporal de la interacción espacial.

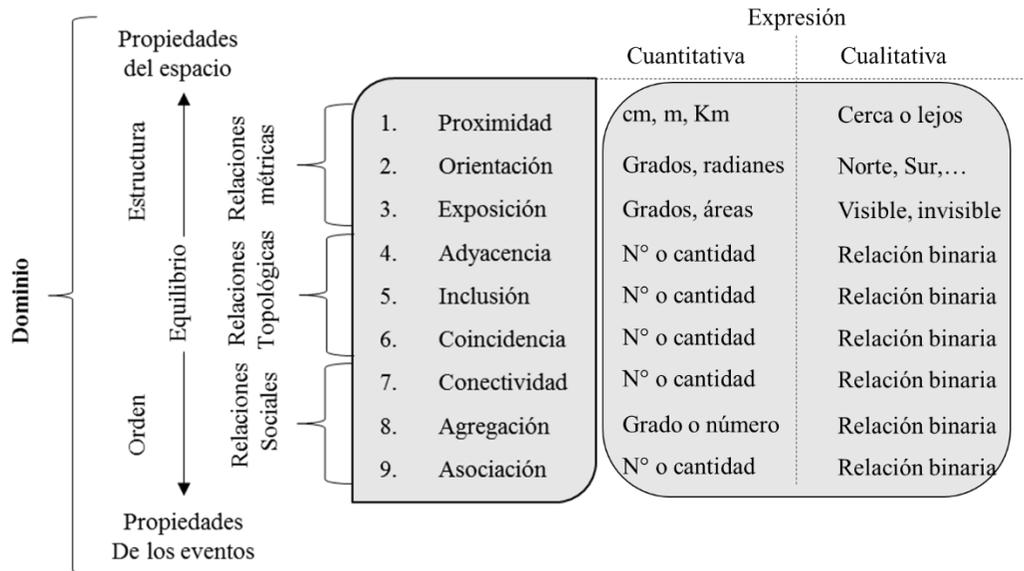
Lo anterior introduce la posibilidad de examinar distintos tipos de relaciones espaciales, producto de las interacciones entre el espacio y los eventos que ocurren en él (Morales, 2007). Estas relaciones lejos de afincarse en una sola perspectiva, permiten incorporar tanto elementos cuantitativos (distancias y áreas), cualitativos (relacionados con el accionar social e individual) y mixtos. Estas relaciones espaciales están organizadas en tres grupos, determinados por el grado de dominancia entre las propiedades del espacio y los eventos que ocurren en él las relaciones métricas, las relaciones topológicas y las relaciones de organización o sociales.

Las relaciones espaciales existentes en la interacción espacial son conceptos que surgen de la interacción entre el espacio y los eventos que en él ocurren, así como todas sus combinaciones. Existen innumerables relaciones espaciales, aunque se destacan solamente nueve tipos, cada una con su propio conjunto de técnicas de análisis que pueden ser de corte cualitativo o cuantitativo y que pueden ser tomadas individualmente o de forma combinada (Figura 1.4) (Rosales y Quintero, 2012).

De acuerdo con Reséndiz (2007), y con base en los principios básicos que dieron origen a la TIE propuestos por los diversos autores citados en párrafos anteriores, se destacan tres formas en los que se puede abordar la interacción espacial para procesos de corte cualitativo, los cuales pueden hacer uso de los distintos tipos de relación espacial para generar hipótesis y resultados; 1) los procesos de recepción o atracción (alcance regional), 2) procesos de expulsión o empuje (dispersión o difusión), y 3) procesos de retroalimentación, igualación o

mediación. Todos ellos, presentes en las distintas formas de estudiar la interacción espacial (Figura 1.5).

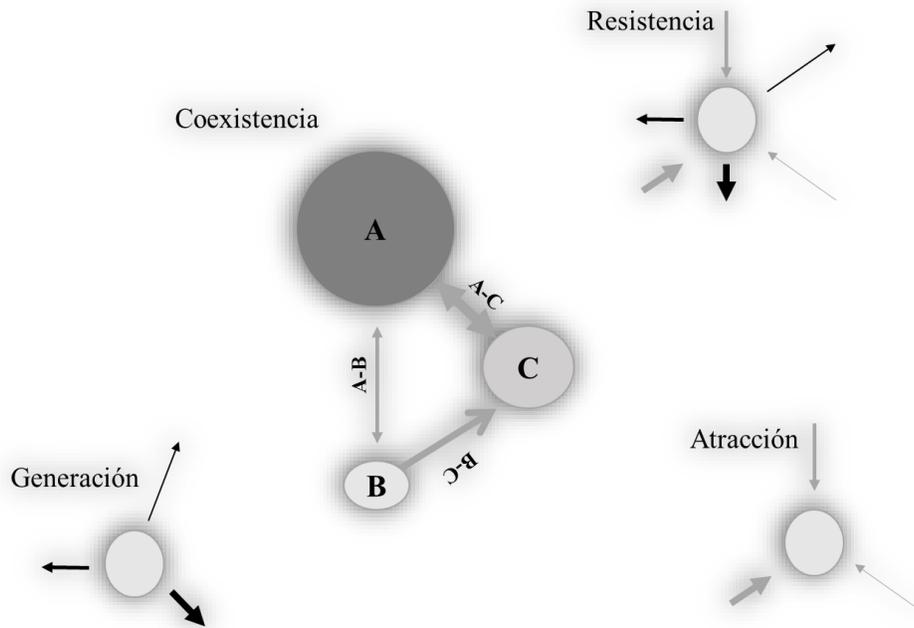
Figura 1.4. Relaciones Espaciales.



Fuente: elaborado sobre la base de Morales, 2007

Si bien, es posible hacer una cuantificación para evidenciar un proceso de Interacción Espacial, de forma cualitativa es posible seguir el proceso de movimiento de los objetos materiales y la información, no solamente para trazar una ruta, una red o un circuito, sino interpretar el significado que los objetos tienen para las personas y establecer un puente entre el investigador, los símbolos y subjetividades materializados en el espacio (Hirai, 2012), a la vez que es posible generar hipótesis acerca del desplazamiento y comportamiento de las personas que, en su conjunto con lo anterior, proveerán un panorama general de interacción espacial, cuyo diagnóstico permitirá hacer otros tipos de análisis.

Figura 1.5. Tipos de Interacción Espacial.



Fuente: elaborado con base en Reséndiz, 2007.

La interacción espacial, más que simplemente mostrar y cuantificar los movimientos de personas, bienes materiales e información sobre el espacio (en las cuales también se encuentran los vínculos establecidos a través de Internet), explica las razones por las cuales éstos se llevan a cabo; las instituciones y grupos sociales que se vinculan en el o los procesos de corte espacial; las relaciones con y sobre el espacio que se tejen y las formas en que éste se construye y se ha modificado a través del tiempo, respetando su carácter histórico. Con base en ello, se pueden explicar las relaciones espaciales o interacciones existentes en diferentes fenómenos sociales, como el peregrinaje y los cultos religiosos.

1.2. Dimensión espacial de la religión

Las prácticas religiosas han sido y son parte muy importante de la vida en sociedad dado que marcan incommensurables ámbitos de la vida cotidiana; los calendarios, las fechas vacacionales, los enlaces matrimoniales y hasta la alimentación son prueba de ello. Las

prácticas que se materializan de forma espacial de manera estática y dinámica no son la excepción. En este apartado se hará una revisión de los elementos que conciernen al ámbito geográfico-religioso a partir de tres rutas investigativas: la primera de ellas corresponde a las vertientes investigativas que abordan temas religiosos, parte que guiará la siguiente, que tiene que ver con los estudios de religión dentro de la Geografía. Posteriormente, se muestran los elementos referidos a las características espaciales de la práctica religiosa.

I. Religión

La religión "...es el sistema de creencias y prácticas que intenta ordenar la vida en términos de prioridades esenciales culturalmente percibidas" (Stoddard y Prorok, 2003: 759); es un concepto que involucra por lo menos tres diferentes enfoques: la trascendencia de la divinidad, la inminente espiritualidad que permea la vida y la filosofía ética.

Una prueba fehaciente de ello son los viajes por motivos religiosos o peregrinaciones, que han estado presentes desde el origen mismo de la humanidad y pueden considerarse un antecedente inmediato de las prácticas turísticas actuales, y desde donde es posible observar distintos elementos de interacción espacial. En aquellos desplazamientos, existían rutas e itinerarios de viaje que se establecían para aprovechar los beneficios de la peregrinación; en algunos casos, se prestaban servicios de alojamiento, alimentación y venta de recuerdos en algunos trayectos del viaje (Esteve, 2002; Vielliard, 2004), los cuales también generan relaciones de atracción, repulsión y resistencia. Si bien estos desplazamientos reunían ciertas características, como tal, no pueden considerarse como una práctica turística. "El turismo propiamente dicho, nace en el siglo XIX como una consecuencia de la Revolución Industrial" (Parellada, 2009: 10), cuando los ferrocarriles y los barcos de vapor se convirtieron en un medio de transporte de pasajeros gracias a la idea de viaje organizado de Thomas Cook y, posteriormente, el desarrollo del automóvil, la ampliación de la red carretera y la masificación de los vuelos a diferentes destinos del mundo (Jiménez, 1998: 4). Al pensar en las relaciones de interdependencia debe de existir una distinción de conceptos, en este caso

entre la figura del peregrino y del turista que, aunque no puede tomarse como sinónimo, en la práctica terminan mezclándose dentro del espacio.

El estudio tanto de éste como de otros fenómenos ha llamado la atención de múltiples círculos académicos y autores, quienes han escrito sobre la religión y el impacto que genera en la sociedad; se ha interesado en ella disciplinas como Sociología, la Antropología, la Filosofía, la Historia y, de forma específica, la Teología. De igual manera, pensadores de diversas áreas han nutrido el conocimiento sobre temas de índole religioso: Max Weber (sociólogo, economista y filósofo), Émile Durkheim (sociólogo), Rudolf Otto (teólogo) y Mircea Eliade (filósofo e historiador) son algunos de los que han escrito sobre la religión y el impacto que genera en la sociedad, quienes destacan a su vez, la importancia de la interdisciplinariedad en los estudios de este corte (Kong, 1990). Incluso, pese al aumento de la secularización, es probable que las discusiones en torno a temas relacionados con el ámbito religioso se mantendrán con el transcurrir del tiempo (Casanova, 2008).

II. Geografía y Religión

La Geografía también ha tenido participación en esta labor (Kong, 1990), bajo la premisa que la Religión posee una carga espacial notable; "...como toda constricción humana, lo sagrado es dotado de una espacialidad que se traduce en atributos propios y está insertada en el espacio humano general" (Rosendhal, 1999: 12). Pruebas del carácter espacial del fenómeno religioso y su pertinencia con los estudios de corte geográfico están las escalas que abarcan los cultos religiosos y espirituales, tanto internacionales (regiones de predominio religioso) como locales (Ciudades-Santuario, templos, lugares sagrados de diversa índole); los espacios visibles (las fiestas patronales en algunas localidades) e invisibles (los cultos religiosos de las minorías existentes en grandes ciudades) existentes en el culto; los hechos perdurables (el culto a una imagen sagrada) y los efímeros (el cambio de uso de un edificio: de una sinagoga a una mezquita), los elementos tangibles (los monumentos religiosos) e intangibles (las redes virtuales de creyentes a través de Internet) (Nogue y Romero, 2012); en síntesis, el fenómeno religioso tiene localización, distribución, origen, correlación, entre otros principios básicos sobre los que se sostenía la Geografía clásica, pero también contiene

elementos revalorizados en las nuevas corrientes de pensamiento en Geografía como la crítica y la humanística que denotan su importancia actual (Santos, 1990) y permiten hacer un análisis de los distintos elementos interactuantes con una carga espacial.

Cabe destacar que el fenómeno religioso es complejo; no es un hecho estático y se encuentra en constante cambio dado que las relaciones humanas que le dan forma también lo hacen, por ello las manifestaciones espaciales se reconstruyen continuamente adecuándose al contexto histórico. A diferencia de otros estudios, la pesquisa religiosa no solo involucra ámbitos meramente visibles, tangibles y perdurables, comúnmente relacionados con el quehacer geográfico, sino también involucran otros elementos, en algunos casos, poco fáciles de cartografiar o relacionar con la Geografía como las antítesis señaladas en el párrafo anterior (Nogue y Romero, *op. cit.*) (Figura 1.6.)

Figura 1.6. Elementos religiosos a considerar dentro de los estudios geográficos.

| La religión en la Geografía | |
|-----------------------------|------------|
| Tangible | Intangible |
| Visible | Invisible |
| Perdurable | Efímero |
| Local | Global |
| Espacial | Temporal |

Fuente: elaborado con base en Nogue y Romero, 2006.

Es por esa razón que la Geografía se ha esforzado por buscar formas que permitan comprender estos procesos y, que incluso, haga uso de conceptos y teorías desprendidas de otras disciplinas para realizar este cometido. No todos los conceptos usados en la disciplina son generados por ella, inclusive aquellos que podría esperarse que se desprendieran de ella, especialmente las vinculadas con el espacio. La antropología, la sociología, la economía, entre otras áreas del saber, han generado conocimiento útil relacionado con la espacialidad de la religión, retomado paulatinamente por geógrafos, quienes reconocen la importancia de la interdisciplinariedad en la construcción de teorías. Igualmente, aunque no de manera

explícita, investigadores de otras áreas demandan la presencia de especialistas en Geografía para dar otra perspectiva a su trabajo (Romano, 2004).

En Geografía, el estudio de las religiones es relativamente un campo emergente, estudiado de manera asidua por lo menos desde las últimas dos décadas del Siglo XX, producto de la renovación teórico-metodológica de la Geografía Cultural, de la cual se desprende la Geografía de la Religión. Antes de ello, pocos geógrafos incluían este tema en sus estudios (Park, 2005). La Geografía raramente aparecía en libros sobre religión, y la religión raramente aparecía en libros de Geografía, ello pese a que la religión es un factor importante en la vida cultural y política, y pese a que los geógrafos de la antigüedad le concedían un papel destacado dentro de sus explicaciones y representaciones (Kong, 1990).

Los pocos estudios sobre religión en Geografía se hacían desde la apropiación del espacio de manera instrumental, cuyos temas de interés eran: la distribución religiosa en el mundo, dividida en religiones universales (como el cristianismo o el islam) y religiones culturales o étnicas (restringidas a niveles regionales y locales); los datos cuantificables vinculados al número de fieles, limitaciones de crecimiento, predicciones y la ubicación de los lugares y espacios sagrados (Park, 2005)

Al llegar el giro cultural se da la ya mencionada revalorización de los componentes intangibles que da paso a un cambio de paradigmas dentro de esta subdisciplina, dado que se priorizan los estudios de corte simbólico en detrimento de aquellos de corte morfológico, "...la espacialidad no sólo implica una apropiación material sino también una simbólica y subjetiva (relacionada con la experiencia espacial y los espacios de vida)." (Flores, 2013: 33).

El *giro cultural* permitió hacer estudios desde la apropiación simbólica que los grupos sociales mantienen para definir y distinguir el espacio con el que están familiarizados, todo ello a partir de una relación dialéctica usada de manera recurrente en estudios etnoterritoriales y en trabajos de Geografía Cultural (Romano, 2004). Esos estudios:

...centran su interés en las prácticas socioespaciales como constructoras de espacio en procesos constantes durante los cuales los grupos humanos ocupan, se apropian y transforman espacios y definen territorios. Asimismo, consideran las materialidades resultantes en dichos procesos y las inmaterialidades como elementos simbólicos que poseen significación para las personas y, por lo tanto, también inciden en sus prácticas. (Santarelli, Campos, y Martín, 2009: 1).

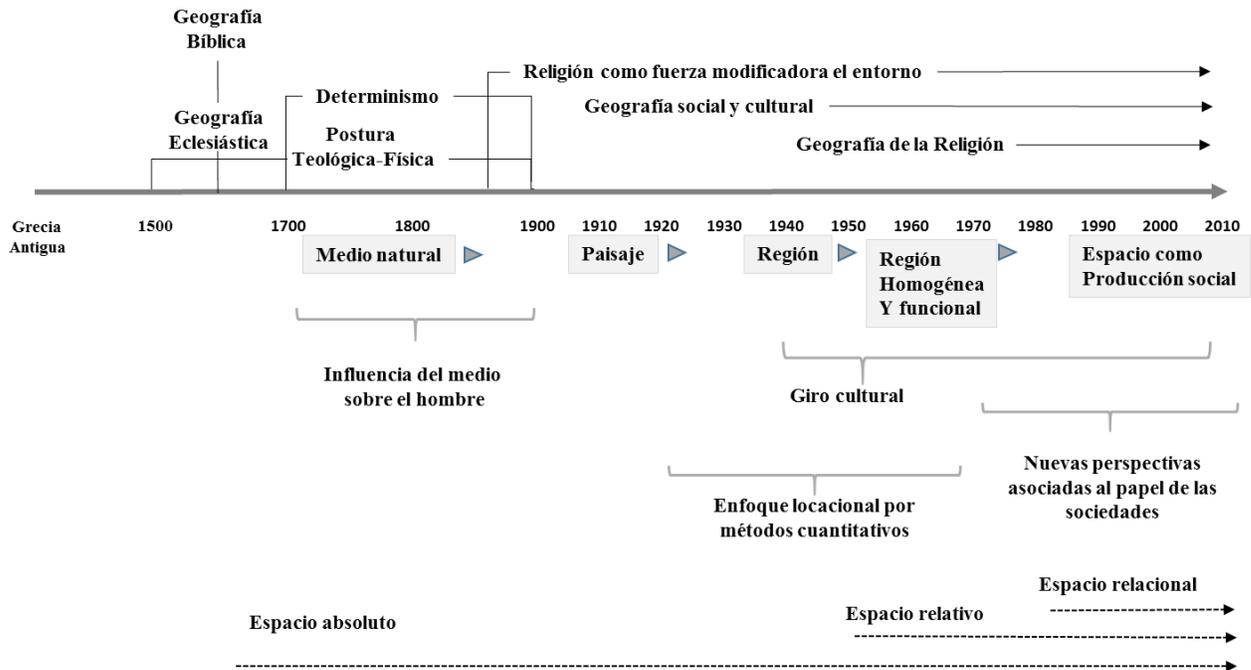
Aunque la Geografía de la Religión es la que resalta dentro de los párrafos anteriores, no es la única sub rama de la Geografía que estudia hechos relacionados con la religión o espiritualidad, siendo la Geografía Sagrada y la Geografía Bíblica otras áreas que ofrecen una visión particular del fenómeno espacial de la religión (Enriquez, 2016) (Figura 1.7.).

Para facilitar la lectura, el contenido de la figura se organizó en apartados temáticos sobre los elementos representativos del estudio de la religión en Geografía, en los cuales se ahonda en los tipos de abordaje hechos del fenómeno espiritual-religioso en la disciplina, así como en conceptos usados en la misma para explicar fenómenos de ese tipo, algunos de los cuales provienen de otras fuentes del saber.

III. Conceptualización del espacio sagrado

Todas las perspectivas de aproximación desprendidas de la Geografía se materializan en el espacio sagrado, el escenario donde todas las prácticas vinculadas a la espiritualidad se articulan. Cada espacio sagrado es diferente debido a que su configuración difiere de acuerdo con la religión que la conciba, dado que cada una de ellas presenta diferencias marcadas en el modo de interpretar y transmitir el mensaje fundacional y de configurar identidades religiosas, las cuales condicionan y orientan las acciones de los fieles, a partir de lo cual se marcan las diferencias entre lo que se considera sagrado y lo profano (Eliade, 1962).

Figura 1.7. La Religión y la Geografía.



Fuente: elaborado con base en Valenzuela, 2005 y Enríquez, 2016.

El espacio, visto desde este enfoque, es una categoría en la que se inscriben tradiciones, costumbres, memoria histórica, rituales y formas muy diversas de organización social, nombrado y entretejido con representaciones, concepciones y creencias cimentadas en el contenido emocional de la sociedad (Romano, 2004: 22). Esta idea mantiene una fuerte correspondencia con respecto a las ideas de interacción espacial, pero a diferencia de la explicación cimentada en la magnitud de los flujos propuesta en la mayor parte de los textos, aquí se añade otro elemento de suma importancia: las relaciones de interdependencia entre los niveles materiales, representativos e imaginados del fenómeno religioso, que contribuirán a explicar la forma en que la interacción se lleva a cabo.

El espacio, de acuerdo con Henry Lefebvre (1991), posee tres dimensiones analíticas; lo experimentado, lo percibido y lo imaginado. Esta idea fue trabajada por el geógrafo David Harvey (2004) quien, en correspondencia con el orden anterior, los nombra como la práctica

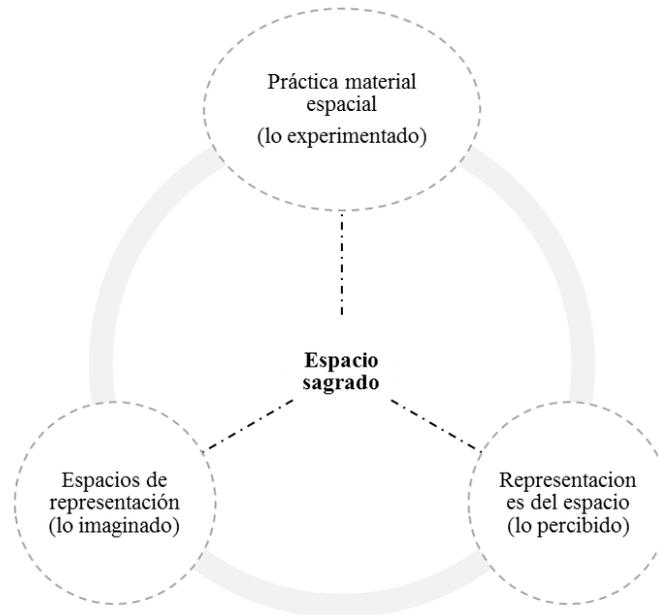
material espacial, las representaciones del espacio y los espacios de representación¹. Lo experimentado o la *practica material espacial* es el espacio físico donde se “designan los flujos, transferencias e interacciones físicas y materiales que ocurren en y cruzando el espacio para asegurar la producción y reproducción social” (Harvey, 2004: 244 en Hirai, 2012: 97). Lo percibido o las *representaciones del espacio* “abarcen todos los signos y significaciones, códigos y saberes que permiten que esas prácticas materiales se comenten y comprendan” (Hirai, *óp. Cit.*: 97) y los *espacios de representación* que corresponden a la imagen mental que la sociedad construye a partir de la memoria y la imaginación, los imaginarios que dan nuevos sentidos o posibilidades a las prácticas espaciales, al ser construido de esa forma, suele no coincidir con el espacio físico (*Íbid.*). Estos tres niveles, el estrato físico, el imaginario social y la representación del mismo que da sentido al primero se encuentran implícitos en la concepción del espacio sagrado y son interdependientes. Lo que distingue un espacio considerado *sagrado* de aquel espacio común o *profano*, tiene que ver con el significado espiritual o religioso atribuido por los creyentes vinculado con sus preferencias devocionales y la detección de hierofanías y teofanías (Eliade, 1957; Rosendahl, 1999) en relación a los tres tipos de espacio empleados por Harvey y Lefevre (Figura 1.8).

Dentro de los espacios sagrados, hay una distinción particular hacia los lugares sagrados, aquellos sitios o puntos sobre el territorio que, por sus atributos tanto físicos como humanos, poseen un valor especial para una sociedad, razón por la que son espacios queridos y visitados del planeta; las personas les atribuyen propiedades de sanación del cuerpo, para iluminar la mente y despertar elementos relacionados con el alma (Rosendahl, 2009). Estos lugares o espacios sagrados implican, de acuerdo con Mircea Eliade (1962: 18):

...una hierofanía, una irrupción de lo sagrado que tiene por efecto destacar un territorio de su medio cósmico circundante y el de hacerlo cualitativamente diferente... [puesto que] una piedra sagrada sigue siendo una piedra; aparentemente (con más exactitud: desde un punto de vista profano) nada la distingue de las demás piedras. Para quienes aquella piedra se revela como sagrada, su realidad inmediata se transmuta... en realidad sobrenatural...

¹ Otros investigadores, caso específico de los antropólogos, han usado las ideas de Lefebvre para expresar ideas similares, aunque al realizar sus propias interpretaciones, han sido renombradas. Es posible encontrar en la literatura los tres conceptos mostrados bajo otro nombre, en este caso bajo el seudónimo *terruño: terruño como espacio físico, terruño simbólico y terruño imaginario* (Hirai, 2012)

Figura 1.8. Espacio sagrado: tres niveles de análisis



Fuente: elaborado con base en Harvey, 2004 y Hirai, 2012.

Eliade (1962: 23) también explica que un lugar o espacio sagrado constituye una ruptura en la homogeneidad del espacio, la cual simboliza una abertura que posibilita el tránsito de una región cósmica a otra (del Cielo a la Tierra, y viceversa: de la Tierra al mundo inferior), además que el lugar sagrado es descubierto por las personas, no escogido por ellas. Es por ello que no existe una sola distinción de espacio sagrado, por el contrario, cada espacio se configurará en función del imaginario, el milagro fundacional y la función que cumpla para la sociedad (Cuadro 1.2.).

Por otra parte, el espacio también se construye a partir de la temporalidad de los eventos que en él ocurren. “La religión imprime un orden en el espacio que, para los creyentes, está marcado por momentos de trascendencia, los cuales son diferenciados por cada tiempo sagrado, y crean espacios e itinerarios sagrados.” (Rosendahl, 1992: 12). El elemento distintivo de esta característica es el calendario litúrgico, que marca eventos religiosos importantes dentro de un ciclo establecido y que será diferente para cada espacio sagrado debido a las necesidades espirituales propias de cada sociedad; mientras que algunas fechas serán importantes a una escala mayor como la navidad, en niveles regionales y locales los momentos de importancia espiritual también incluirán eventos recurrentes o efímeros en el

lugar como una fiesta: las fiestas patronales, las peregrinaciones u otras festividades o conmemoraciones son ejemplo de ello. Por sí mismas, todas tienen un impacto mayor o menor en los ámbitos natural y socioeconómico, lo cual también moldeará el espacio sagrado.

Cuadro 1.2. Categorías de espacio sagrado.

| Categoría | Fuente de significancia religiosa | Ejemplos |
|------------------|---|---|
| Cosmológico | Lugar fundamental, ya sea real o imaginario, dentro del cosmos | <ul style="list-style-type: none"> • Tierra Pura de los Amithaba • Infierno • Monte Kailas como el <i>axis mundi</i> |
| Teocéntrica | Presencia continua en un lugar de lo divino o sobrenatural | <ul style="list-style-type: none"> • Templo hindú como morada de Dios • Monte Olimpo como hogar de los dioses griegos |
| Hierofánico | El establecimiento de una aparición religiosa específica, una revelación o un milagro | <ul style="list-style-type: none"> • Ascensión de Jesús desde el monte de los Olivos • Iluminación de Buda en el Bodh Gaya |
| Histórico | Asociación con los sucesos iniciadores o el desarrollo histórico de una religión | <ul style="list-style-type: none"> • Belén como el nacimiento de Jesús • Karbala como el sitio del martirio de Husayn |
| Hienérgico | Acceder a las manifestaciones de poder sobrehumano y su influencia | <ul style="list-style-type: none"> • Ríos sagrados hindúes como fuente de sanación • Tumbas de Sufi Shayakhs |
| Autoritativo | Centro de la autoridad según lo expresado por los principales líderes religiosos o élites | <ul style="list-style-type: none"> • Palacio Potala como el asiento del Dalai Lama • El Vaticano dentro del catolicismo |
| Ritual | Uso ritual repetido en relación con una atmósfera de santidad | <ul style="list-style-type: none"> • Mezquitas como sitios de oración comunal • La ruta de peregrinación budista en Shikoku |

Fuente: Stump, 2008 en Medina, 2015.

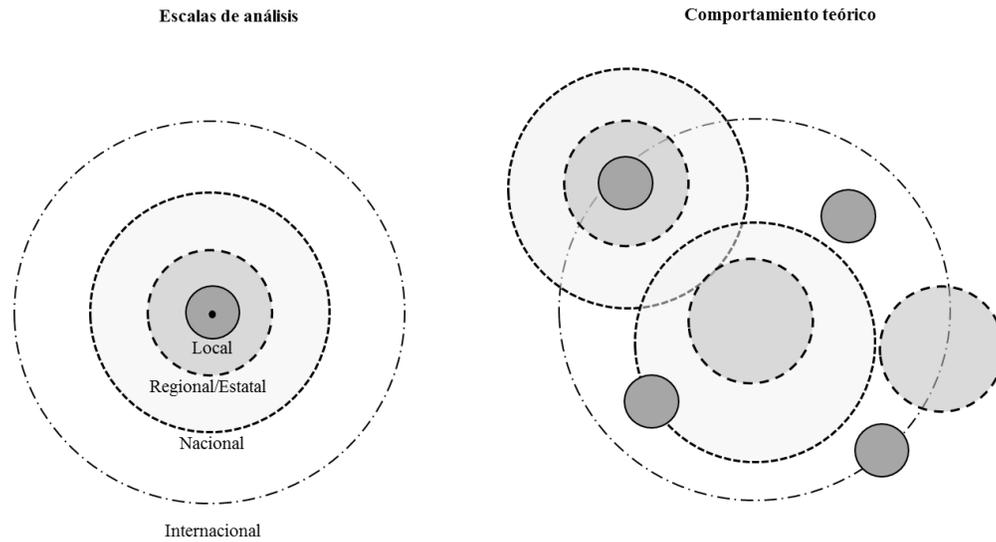
En relación con lo anterior, un espacio o lugar sagrado no tiene que permanecer estático, algunos sitios pueden alternar la dicotomía sagrado-profano de acuerdo con las fechas marcadas en el calendario litúrgico, por ejemplo, los caminos y senderos, que en algunos casos cobran un significado religioso o espiritual durante las peregrinaciones, aunque el resto del año permanezcan como espacios profanos (Hlúsek, 2014), ello a partir de la conjunción de los tres niveles mostrados por Lefebvre y Harvey.

Rosendahl (1999) señala que aquella diferencia en la dualidad sagrado/profano concebida a través del bagaje cultural de la sociedad también marcará una distinción de espacios, por lo que algunos serán más sagrados que otros. Esta diferencia puede notarse a partir del magnetismo espiritual que estos espacios pueden generar. Por magnetismo espiritual se entiende el poder o capacidad de un santuario o centro de peregrinaje para atraer devotos, el cual emana “de conceptos y valores humanos, a través de fuerzas históricas, geográficas, sociales y otras que hacen coalescencia en un centro sagrado.” (Preston, 1992: 33), ello genera un área de influencia devocional (Vukovic, 1996).

Preston (*op. cit.*) identifica cuatro generadores de magnetismo espiritual, aunque no descarta la existencia de otro como la identidad nacional, el sentido de pertenencia y la presencia de reliquias: 1) Curas milagrosas, 2) Apariciones de seres sobrenaturales, 3) la Geografía sagrada (de índole natural o artificial; pozos sagrados, islas y cimas montañosas) y 4) la dificultad de acceso, no necesariamente es por la lejanía sino por obstáculos creados ex profeso para evitar que los devotos lleguen a su destino (autoflagelación, caminar de rodillas o lamer el suelo mientras se aproxima al santuario); mientras menos fácil sea llegar, mayor magnetismo espiritual tendrá el lugar.

Con base en ello, es posible delimitar el alcance geográfico/regional del fenómeno y su pertenencia en una tipología: centros internacionales especializados en el turismo/peregrinaje (Tierra Santa, El Vaticano), centros nacionales (San Juan de los Lagos), centros locales y regionales (Júquila) y en centros cuya influencia es más limitada y corresponde propiamente a un destino de corte muy focalizado. El alcance o área de influencia del magnetismo espiritual puede cruzarse con otros lugares con magnetismo espiritual, lo cual no significa necesariamente competencia, sino la coexistencia de ellos (Figura 1.9.). A su vez, este movimiento de personas hacia un espacio es un ejemplo vivido de interacción espacial dado que implica una relación de interdependencia entre lugares, ello no significa que sean los espacios quienes interactúen, más bien la interacción espacial se construye a partir de la interacción de las personas y la relación con el espacio y sobre el espacio que se teje a partir de ella.

Figura 1.9. Escalas del magnetismo espiritual



Fuente: elaborado con base en Vukovic, 1996.

El alcance de la interacción espacial derivada del magnetismo espiritual hacia aquellos lugares considerados sagrados mueve a millones de personas alrededor del mundo; tan sólo en Europa, "...alrededor de 30 millones de cristianos, sobre todo católicos, dedican sus vacaciones (o una parte de ellas) a realizar una peregrinación..." (Hakobyan y Serrallonga, 2011: 64).

Toda la peregrinación es un acto de culto orientado a la divinidad que va unida a la oración, la penitencia y otras formas de culto que se practican durante el viaje y en el lugar sagrado (*locus sacer*) (Esteve, 2002). Este tipo de viaje está presente en muchas religiones, sobre todo de las llamadas religiones históricas (a diferencia de las religiones tribales), como el cristianismo, el islam o el budismo (Turner, 1989: 1). En ellas, existe un desplazamiento fuera del marco habitual de residencia por una motivación no ligada a la pura necesidad de subsistencia, la ausencia de Dios es lo que mueve a los seres humanos a buscar en la peregrinación, en el viaje al espacio sagrado de los dioses, la recuperación de la cercanía divina. Desde entonces, el viaje religioso ha experimentado diversas vicisitudes y adaptaciones a las circunstancias del tiempo y el lugar, aunque en esencia, sea lo mismo (Esteve, 2002).

El peregrino es aquella persona que:

...va en busca de un espacio sagrado en el cual pueda acceder a una experiencia más íntima en el plano espiritual; acontecimiento que no puede ser alcanzado en ningún otro sitio pues a donde se dirige se encuentra en un puente entre el mundo terrenal y el divino. Sin embargo, una vez que ha arribado a su destino y concluido con su encomienda, el romero inicia el retorno, que no es otra que una vuelta a la cotidianidad... (Martínez, 2012: 30).

La peregrinación es un viaje o desplazamiento que realizan las personas por diferentes motivos religiosos para visitar un lugar considerado como sagrado. Morinis (1992) establece una tipología de seis tipos de viaje asociados a la peregrinación: devocional, instrumental, normativo, obligatorio, nómada e iniciático. Una peregrinación es devocional si la meta del peregrino es la de veneración del santuario, del personaje y de la simbología a la que hace referencia; es instrumental si el peregrino busca lograr un bien terrenal, como una cura para una enfermedad e incluso se puede ver como una relación de intereses (Eade y Sallnow, 1991); es normativo cuando se hace referencia a un ciclo, a las celebraciones relacionadas con el ciclo vital o con el calendario anual como las peregrinaciones y romerías a ermitas o santuarios con motivo de las festividades patronales; es de tipo obligatorio si la peregrinación se emprende por imposición o castigo por las autoridades civiles o como penitencia por las religiosas, como es el caso de la peregrinación a La Meca o algunas cristianas; es de tipo nómada si en el viaje no existe una meta predeterminada debido a que se encuentra en un tiempo y espacio concreto, sino en el propio viaje, y un viaje iniciático es aquel mediante el cual sus participantes buscan la transformación del estatus mediante el viaje (López, 2013) (Cuadro 1.3.).

El camino a realizar por los peregrinos no necesariamente tiene que ser a pie. Los peregrinos, sin contar los motivos económicos o el compromiso al iniciar la peregrinación, con anterioridad se desplazaban de esa forma porque era la única opción que tenían, conforme transcurrió el tiempo y llegaron otros medios de transporte el viaje puede realizarse a través de los mismos. En la sociedad occidental, el peregrino es concebido como un hombre de presente, que aún transita a pie, quizá por moda, por caminos ya trazados, por caminos tradicionales para poder entrar en contacto con lo divino (Pellerada, 2009: 16).

Cuadro 1.3. Tipos de peregrinación

| Tipo de peregrinación | Meta del peregrino |
|------------------------------|--|
| Devocional | Veneración al santuario o figura religiosa |
| Instrumental | Busca un bien terrenal o relación de intereses |
| Normativo | Repetición de un ciclo |
| Obligatorio | Imposición o castigo |
| Nómada | No existe meta concreta |
| Iniciático | Transformación |

Fuente: elaborado con base en Eade y Sallnow, 1991; Moniris, 1992.

El turismo religioso, por otra parte, está conformado por dos entidades, turismo y religión, que por sí mismas poseen una gran carga ideológica y reúne aquellas prácticas consideradas turísticas desarrolladas en lugares a los que se les atribuye un significado espiritual (Parellada, 2009: 21). Este tipo de turismo se considera un viaje donde el elemento religioso o espiritual constituye uno de los objetivos principales (Cánoves, 2006: 68) aunque no necesariamente el único; si bien los turistas dan prioridad a las visitas de objetos pertenecientes a la cultura religiosa dotados también de un significado humano, existe un interés dominante o complementario con otras actividades en el destino asociado a los motivos tradicionales para hacer turismo (Ostrowski, 2002).

“Los lugares considerados sagrados han sido y siguen siendo lugares de peregrinación aunque en la sociedad moderna de progreso técnico, industrial y social también se han convertido en sitios turísticos.” (Hakobyan y Serrallonga, 2011: 65).

Tanto el turismo como el peregrinaje comparten elementos como los requisitos fundamentales para llevar a cabo el viaje; la disponibilidad de tiempo libre y los recursos tanto financieros como humanos para realizarlo (Hakobyan y Serrallonga, 2011: 67). Para poder facilitar el estudio y las labores institucionales en los lugares donde se lleva a cabo, es

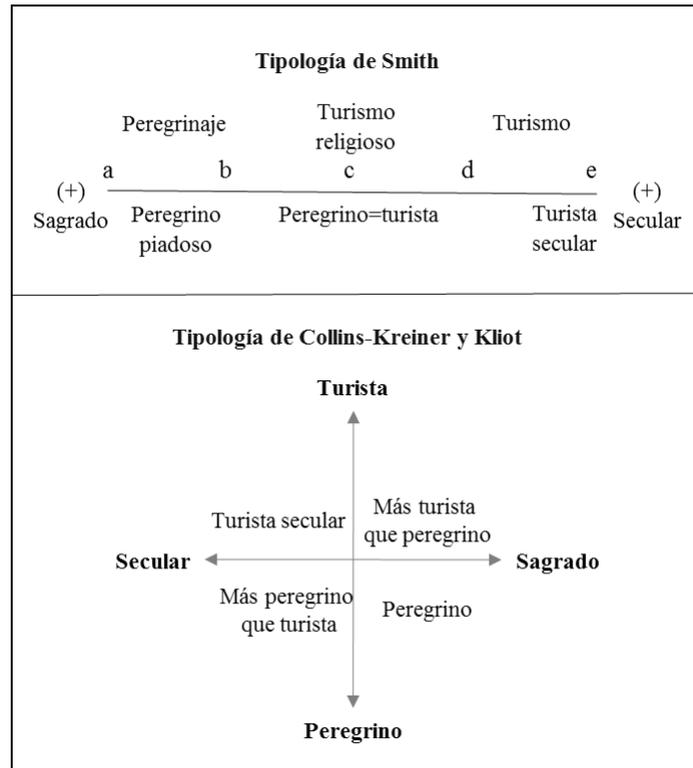
común que a todos los visitantes se les considere como turistas debido a que en la práctica terminan mezclándose producto de los procesos de descontextualización que trajo consigo la modernidad (Bauman, 2003), aunque para los peregrinos mismos y para las instituciones eclesiásticas existe una diferenciación construida históricamente.

De acuerdo con la posición que tomen las personas respecto al lugar y su comportamiento durante el viaje existirá la distinción entre tipos de visitantes, y aunque coexisten en el mismo espacio turistas y peregrinos, “ni todos los peregrinos son turistas ni todos los turistas son peregrinos” (Porcal, 2006:109). A diferencia del peregrino, el turista aprovechará la oportunidad de visitar otros lugares o experimentar de otro modo las posibilidades que brinda el lugar, tengan o no motivación espiritual. Para poder diferenciar a peregrinos de turistas, e incluso para hacer una clasificación dentro de los mismos, se han elaborado tipologías como las realizadas por Smith (1992) y Collins-Kreiner y Kliot (2000) (Cuadro 1.4.).

La primera tipología hecha por Smith en 1992 coloca en los extremos al tipo de motivación del viaje (sagrada y/o secular), en medio existe una gradación intermedia que hilvana a los tipos de visitante, los cuales están en función de la intensidad del fervor religioso; ello da como resultado una tipología que comienza con el peregrino piadoso y que termina en el turista secular. Esta distinción incidirá en los tipos de viaje resultante: la peregrinación, el turismo religioso o el turismo cultural (Romo, 2000).

Por otra parte, la tipología establecida por Collins-Kreiner y Kliot muestra cuatro categorías para describir la tipología de visitantes a lugares sagrados, especialmente judíos en Israel. El esquema muestra una matriz o plano cartesiano; en el eje de las coordenadas colocan al turista en oposición al peregrino y en el de las abscisas, las motivaciones, actitudes y creencias de los viajeros, a partir de los cuales también se hace una distinción entre el carácter sagrado o secular del viaje (Perilla y Perilla, 2013: 246).

Cuadro 1.4. Tipologías de visitantes en el turismo religioso.



Fuente: elaborado con base en Collins-Kreiner y Kliot, 2000; Smith, 1992.

Sin importar que la motivación del visitante lo definirá como un miembro específico dentro de una tipología, todos formarán parte del sistema religioso. Tanto turistas como peregrinos “...usan las mismas infraestructuras y comparten el mismo espacio, así como ciertas actividades” (Hakobyan y Serrallonga, 2011: 67). Lo anterior, se manifiesta en diversas "representaciones religiosas" existentes (Cuadro 1.5.), que engloban al conjunto de las construcciones imaginarias mediante los que la sociedad, los grupos en esta sociedad y los individuos en estos grupos tratan de conferir un sentido a su experiencia cotidiana y representarse su origen y su porvenir que no son inmutables ni exteriores al creyente, sino que son construidas y transformadas activamente por los sujetos/creyentes (Odgers, 2007).

Cuadro 1.5. Elementos del sistema religioso.

| | |
|------------------------------------|--|
| Con relación al espacio | <ul style="list-style-type: none"> · Lugares sagrados: <ul style="list-style-type: none"> • Santuarios milagrosos: templos, santuarios, ermitas • Sedes milagrosas: ciudades santas (Jerusalén, Santiago de Compostela...) • Espacios naturales sagrados: montañas, ríos, lagos... • Lugares sagrados con líderes religiosos: El Vaticano • Monumentos religiosos: pinturas, estatuas, reliquias |
| Con relación al tiempo | <ul style="list-style-type: none"> · Calendarios religiosos: fiestas, rituales y celebraciones en relación con: <ul style="list-style-type: none"> • Elementos astronómicos: el sol (calendario gregoriano), la luna (calendario musulmán), el sol y la luna (calendario hebreo), estrellas u otros planetas (maya). • Estaciones del año: primavera, verano, otoño, invierno • Conmemoraciones asociadas a personajes: nacimientos, muertes, resurrecciones... |
| Con relación al pensamiento | <ul style="list-style-type: none"> · Formulaciones dogmáticas · Credos · Leyendas y mitos fundacionales |
| De carácter cultural | <ul style="list-style-type: none"> · Ritos y oraciones, costumbres y tradiciones. |
| De carácter ético | <ul style="list-style-type: none"> · Preceptos morales: |
| De carácter afectivo | <ul style="list-style-type: none"> · Arte religioso, lazos familiares, comunales... |
| De carácter institucional | <ul style="list-style-type: none"> · Comunidades de creyentes. |

Fuente: elaborado con base en Parellada, 2009 y Rafferty, 1993.

Adicionalmente, existen otros rasgos distintivos que, aunque variarán de acuerdo con el sitio, le otorgan singularidad al fenómeno religioso. Los componentes del mismo estarán en función de elementos materiales (espacios, reliquias, bienes tangibles) y de otros de corte inmaterial, fundamentados en las creencias y la ideología de los actores involucrados, los cuales serán el soporte de la interacción espacial entre lugares y de la construcción y apropiación de los mismos a partir de los imaginarios y representaciones sociales.

1.3. Comunidades transnacionales y santos patronos migrantes

Los migrantes tienden a salir de su lugar de origen por distintos motivos, sea este un fin económico, político o académico. Además de lidiar con los costos económicos y humanos que genera desplazarse hasta un nuevo lugar, tienen que sortear con múltiples problemas, que van desde adaptarse a una nueva cultura hasta buscar formas de mantener viva su identidad. Para lograrlo, barrios, edificios, monumentos, templos, comercios y otros espacios son apropiados y resignificados temporal o permanentemente por pequeños o grandes grupos de personas con la finalidad de conservar y difundir sus prácticas y tradiciones, usando en algunos casos a la religión como medio para lograrlo.

Actualmente, es impensable reducir el fenómeno migratorio a una descripción demográfica del movimiento de personas (trabajadores, refugiados o migrantes). En cambio, se hace énfasis en la necesidad de comprender las causas y las consecuencias que la migración tiene en los espacios involucrados, especialmente a partir del intercambio de bienes materiales y simbólicos, los que desencadenan diversas relaciones económicas, culturales, sociales y políticas que contribuyen a entender su dimensión espacial.

El fenómeno migratorio no solo se limita estrictamente al ámbito espacial, dado que hay una temporalidad intrínseca en cada desplazamiento. Las personas se desplazan entre lugares en diferentes periodos, y su movimiento varía dependiendo de cada contexto. En algunos casos, el migrante se queda a vivir permanentemente en el espacio de acogida, mientras que en otros hay una tendencia a moverse recurrentemente entre lugares, llevando consigo bienes materiales, símbolos e información.

Por lo anterior, se entiende a la migración internacional como un complejo sistema de redes de intercambio y circulación de personas, dinero, bienes e información, cuyo estudio puede abordarse desde aquello general relacionado con los patrones de movimiento mundial, como desde hechos particulares. Ejemplo de lo anterior es todo aquello que rodea a las comunidades transnacionales, en donde existe articulación cultural, económica y social entre migrantes y las instituciones sociales con las que se relacionan, incluso a pesar de la distancia que las pueda separar geográficamente (Márquez, 2012).

Al llegar los migrantes al país de destino, hay una tendencia a que ellos busquen la manera de mantener vínculos con sus lugares de origen por diversas razones, que van desde lo material hasta lo simbólico, a ello se le reconoce en la literatura como *transnacionalismo*, definido por Glick-Schiller (1995:2) como “los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que vinculan su país de origen con su país de asentamiento” (Glick-Schiller, 1995: 2).

La misma autora señala que el transnacionalismo es “...el proceso por el cual los inmigrantes forjan y mantienen múltiples relaciones sociales simultáneamente entrelazadas, que unen sus sociedades de origen y las sociedades de asentamiento” (1995: 48). Los procesos globales que se involucran en lo anterior superan la concepción clásica de Estado-nación y generan un *tercer espacio* para los inmigrantes. Este espacio existente entre el Estado (o los Estados) y las sociedades de origen y destino tejen los llamados circuitos transnacionales (Rouse, 1989), que existen a partir de dimensiones tanto temporales como espaciales...

...una dimensión temporal que refiere a la movilidad periódica (duración de la estancia, asentamiento, etc.) y una espacial ligada normalmente al cruce hacia el lugar de destino [...] los espacios transnacionales se explican como un tercer espacio o espacio imaginario relacionado tanto con el lugar de origen, como con el de destino, pero que a la vez se encuentra ajeno a ambos (Pardo, 2012: 4)

El espacio transnacional creado por estas relaciones se define como “... [las] configuraciones de prácticas sociales, artefactos y sistemas simbólicos que abarcan diferentes espacios geográficos en al menos dos Estados-nación sin constituir un nuevo Estado-nación "desterritorializado"” (Pries 2001: 18). Lo anterior se logra por el intercambio de servicios, bienes e información entre lugares a través de 1) transferencias unilaterales (remesas y donaciones a la comunidad); 2) transporte aéreo y terrestre (viajes de ida y vuelta); 3) turismo; 4) telecomunicaciones (llamadas de hogar a hogar y el uso de internet), y 5) el mercado nostálgico (Márquez, 2012).

Cada uno de los puntos anteriores es importante y debe de analizarse en conjunto para dimensionar el alcance de las relaciones de transnacionalismo. En ese intercambio de elementos, la religión desempeña un papel fundamental en el fortalecimiento de los vínculos entre los diferentes espacios.

... los migrantes transnacionales frecuentemente utilizan la religión en la creación de geografías alternativas que podrían caer dentro de las fronteras nacionales, trascenderlas coexistiendo con ellas, o crear nuevos espacios que, para algunos individuos, sean más significativos e inspiren lealtades más fuertes que las definidas dentro del ámbito político. (Levitt y Glick-Schiller, 2004: 1027).

La religión es un elemento importante para una parte de los migrantes dado que establece una conexión entre lugares, aunque estén distantes unos de otros. La religión causa un sentido de pertenencia e identidad respecto a un grupo social, y crea y fortalece lazos familiares, afectivos y colectivos a partir de los ritos y creencias que de ella se desprenden. Solo por citar algunos ejemplos, algunos símbolos religiosos pueden ser usados como estandartes de un grupo social que por diferentes razones se encuentra dispersa, como la virgen de Guadalupe o el Cristo de Esquipulas.

Aunque el creyente tenga que alejarse de su lugar de origen, el valor simbólico que genera la imagen le permitirá conservar su identidad y facilitar su proceso de adaptación en un nuevo entorno, en cuyo caso habrá una repercusión espacial en diferentes niveles, como en la migración internacional. Ello, sin mencionar la relación con el intercambio de elementos señalado por Marquez (2012).

A partir de la religión los migrantes construyen una perspectiva particular del mundo y le otorgan un sentido a la vida misma en sus diferentes acepciones. Los sistemas religiosos señalados en el apartado anterior constituyen un referente existente en el imaginario social mediante el cual las personas toman decisiones cotidianamente en los espacios aparentemente fragmentados (Odgers, 2008).

Al migrar, las personas realizan una difusión religiosa relacionada con los principios de la teoría de la interacción espacial, motivada por "...una más de las formas de interacción social propiciadas por los actores sociales al enfrentarse a los cambios socioculturales y económicos, fundamentalmente locales y regionales" (Odgers, *Ibid.*).

Por lo anterior, la práctica religiosa no puede ser vista únicamente como un referente de identidad, sino como parte de un sistema de creencias complejo, que implica formas específicas de concebir y actuar en el mundo. El análisis de las creencias y prácticas religiosas vividas en contextos transnacionales resulta primordial para comprender la experiencia de vida de quienes transcurren en dichos espacios (Odgers, 2009).

Al igual que con la religión, son numerosos los enfoques y teorías que se tienen para analizar los procesos de corte transnacional, desde aquellas donde se estudian a los individuos y su nivel de adaptación al lugar de destino hasta aquellas que colocan a la familia como núcleo de la migración, y a la manera en que se toman decisiones como estrategia de supervivencia (Pardo, 2012).

Es evidente que el fenómeno transnacional es amplio y complejo, razón por la que resulta poco fácil sintetizar las ideas existentes al respecto, y más aún, limitarlo a un tema como la religión, no obstante, para facilitar el desarrollo de la investigación, la relación entre transnacionalidad y la religión es abordada desde las perspectivas definidas por Olga Odgers (2009) para así definir el papel que desempeña en la construcción de una comunidad y las interacciones espaciales a partir del culto predominante en ella. Odgers señala que la migración y la religión ha sido analizada desde las siguientes perspectivas:

- La religión como referente de identidad en la experiencia migratoria
- Las asociaciones de migrantes articuladas en torno a referentes religiosos
- La vinculación de comunidades de origen y destino a través de la práctica religiosa
- La migración como causa de conversión religiosa

Cada una de ellas ha sido analizada de manera asidua, por lo menos, desde 1990, cuando se da una revalorización de la migración de México hacia Estados Unidos, aunque los estudios al respecto son tan antiguos como el hecho de traspasar una frontera (Bedoya, 2015). Para esta investigación se exploran, de forma particular, dos elementos relacionados con lo planteado por Olga Odgers: a) el papel de los santos patronos migrantes; y b) las prácticas transnacionales donde las personas recrean parte de su vida en su lugar de origen en el país de acogida.

a) Santos Patronos Migrantes

Para comprender el valor que tienen las imágenes de los *Santos Patronos Migrantes* para la sociedad hay que entender el papel que desempeñan transversalmente en la vida de las personas; tanto en el imaginario social que ellas ocupaban en su lugar de origen, como en el

rol que tienen en el trayecto que recorren las personas en su viaje a otro país y en su vida posterior en él.

Esta investigación centra su atención en el contexto migratorio de personas desde México y Centroamérica hacia Estados Unidos, donde por lo menos desde la segunda mitad del siglo XX (como se verá en el siguiente capítulo) los migrantes tienen que sortear una serie de peligros y dificultades para lograr su cometido, aspirar al ideal del “sueño americano”.

Lejos de aminorarse, los obstáculos que tienen que sortear las personas se han acrecentado, especialmente a partir de las políticas públicas establecidas por el gobierno estadounidense por lo menos desde la década de 1980 y agudizadas en años recientes. Todo el aparato legislativo e institucional estadounidense dificultó aún más el cruce fronterizo y la vida de los indocumentados en Estados Unidos, con la construcción de muros, el incremento de la vigilancia, la adopción de tecnología militar y la discriminación por parte del mismo pueblo estadounidense hacia la población extranjera (Alarcón y Cárdenas, 2013).

Todo ello motiva, especialmente a los migrantes católicos, a recurrir a imágenes, símbolos y figuras devocionales cuya carga simbólica les representa la intervención divina que les confiere la seguridad que necesitan para poder cruzar hacia los Estados Unidos y que, en algunos casos, les permite mantener el vínculo con su familia y lugar de origen. Algunas figuras corresponden a Santos, Vírgenes o Cristos arraigados a la cultura local de donde vienen, como la Virgen de Guadalupe o el Cristo de Esquipulas a nivel nacional o algún santo vinculado con su comunidad de origen. Otros, en cambio, son figuras que en el imaginario migratorio adquieren una connotación especial que les profiere propiedades especiales en beneficio a los migrantes en su trayecto hacia Estados Unidos, algunos de los cuales, aunque están relacionados con el catolicismo, no son reconocidos institucionalmente por la Iglesia, como Santo Toribio de Romo y Juan Soldado.

Los llamados santos patronos migrantes permiten construir tanto estrategias de revitalización de vínculos en las localidades de origen como vínculos nuevos para los migrantes en los espacios donde tienden a vivir al llegar a un nuevo país. A partir de estas figuras, se conquistan otros territorios y se tejen poco a poco las redes que habrán de cubrir amplios espacios de circulación tanto de componentes intangibles, como de elementos de corte material formando una *nueva geografía de lo sagrado* (Odgers, 2007).

Además de considerar el papel que desempeñan en el trayecto hacia el lugar de destino, en donde la figura se resignifica y adquiere nuevos valores para el migrante, la devoción a los Santos Patronos muestra algunas características especiales en los modos de interacción entre la sociedad una vez que el migrante se inserta en la dinámica del espacio receptor que pueden resumirse en cuatro puntos (Odgers, 2007: 35):

- 1) La creación de sentido de comunión entre quienes circulan y quienes permanecen. Por distintos factores, a partir del movimiento de personas, existe una coordinación entre los fieles de “aquí y de allá” (origen y destino) en la organización de celebraciones y en la reproducción de modos de vida. En este caso, la devoción a los santos patronos se convierte en un recurso para la formación de identidades multisituadas. La figura del santo deja de ser algo limitado al ámbito local y se transforma en un culto nómada, que permite construir nuevos anclajes espaciales para la identidad. El santo representa lo local en movimiento.
- 2) Sostén de un vínculo con el lugar de origen y una herramienta primordial para conquistar espacios en los lugares de destino. Además de la labor que tienen estas imágenes en la creación de lazos entre las comunidades, cumplen con una función especial en la apropiación de espacios y el desarrollo de imaginarios sociales. Por ejemplo, la aparición de santos y vírgenes locales en las parroquias católicas de Estados Unidos (y en diversos puntos del territorio de circulación, a uno y otro lado de la frontera) da cuenta del laborioso trabajo de reapropiación del espacio en los llamados lugares de destino (Morán, 2000).
- 3) Como medio articulados de distintos niveles espaciales. Vistos como capas o estratos, el espacio vivido, el imaginado y los espacios de representación son significativos en la vida cotidiana de los fieles y le da un sentido inexistente de lo local, lo transnacional y lo global. De este modo, las diferentes dimensiones espaciales significativas en la vida cotidiana de quienes radican en los territorios de circulación son cristalizadas en una figura cuya devoción responde a las necesidades, los proyectos o las expectativas de los fieles, que se construyen también en cada uno de esos niveles.
- 4) Como figura que rompe los límites espacio-temporales. La figura de los santos es extendida y puede materializarse en cada pueblo o ciudad en donde estén presentes sus devotos, pero, al mismo tiempo, la existencia de algunos santuarios considerados

particularmente milagrosos permite la construcción de “faros” o anclajes en el territorio de circulación, gracias a los cuales es posible construir un nuevo sentido sobre el mapa de los espacios de circulación.

Con base en ello, Odgers (*Ibíd.*) señala que existe un proceso de construcción de identidades multisituadas, pero no necesariamente desterritorializadas. No se trata solo de la circulación dentro de amplios espacios más o menos homogéneos, la devoción a los santos patronos permite construir faros o anclajes dentro de un territorio fluido, pero no homogéneo, donde la sacralización de espacios determinados hace posible identificar y/o construir paisajes específicos, mapas mentales en donde la circulación adquiere un sentido. De tal modo, la veneración a los santos patronos, lejos de representar la reproducción de una práctica tradicional, refleja una muy compleja forma de articulación de los distintos niveles espaciales en la modernidad líquida.

Los Santos Patronos Migrantes desempeñan un papel de suma importancia dentro del imaginario transnacional católico, aunque no son los únicos motivos o razones de anclaje dentro de una comunidad. Los migrantes poseen en su espacio de vida cotidiano, especialmente en su espacio personal, elementos u objetos que, aunado a su valor de uso, tienen un valor simbólico por el cual son usados o exhibidos dado que evocan momentos y espacios que los remiten a su lugar de origen y a sus propias historias de vida (Hirai, 2012). Estos elementos, en menor o mayor grado, permiten establecer lazos con otras personas, miembros de su localidad de origen que también han migrado o, por el contrario, personas con las que comparten otro vínculo, sea patriótico o religioso. En torno a estos símbolos y los lazos generados a partir de ellos, se replicarán modos de vida que conectarán a las personas con su lugar de origen y les proveerán herramientas con las cuales integrarse o formar una comunidad.

b) Prácticas transnacionales y comunidades

Los recintos donde yacen imágenes asociadas a la "movilidad de los santos patronos" se distinguen por su carácter magnético-espiritual; “...migrantes transnacionales frecuentemente utilizan la religión en la creación de geografías alternativas que podrían caer

dentro de las fronteras nacionales, trascenderlas coexistiendo con ellas, o crear nuevos espacios que, para algunos individuos, sean más significativos e inspiren lealtades más fuertes...” (Odgers, 2008: 13).

Los migrantes, especialmente aquellos con afinidad religiosa, tienden a mantener prácticas que refuerzan su identidad en su país de destino, las cuales no solo conllevan una relación objeto-afecto, sino también una connotación eminentemente espacial. El migrante lleva consigo el territorio que considera importante a través de objetos materiales, su memoria y su nostalgia, por lo que es posible considerar que el espacio viaja con él y le permite replicarlo en distintos lugares a partir de representaciones simbólicas.

El espacio tiene una importancia material y una simbólica, como productor de significados culturales y de territorialidades explícitas, como fuente de inspiración para dimensiones rituales y para debates autonómicos (Yerko, 2005). Al llegar a un lugar, los migrantes buscan formas de replicar sus modos de vida de manera continua o fugaz en el espacio físico a través de representaciones o imaginarios individuales o colectivos. Ello se puede percibir en murales o altares hechos en diversas ciudades de Estados Unidos como Los Ángeles donde las personas de origen latinoamericano (especialmente de México y Centroamérica) visibilizan su existencia, o en las celebraciones patronales que se hacen en honor de las figuras representativas de los lugares de origen de los migrantes, donde incluso se cierran calles y el espacio se transforma temporalmente para dar paso a las prácticas y rituales de los migrantes.

A partir de la relación que existe entre las personas en los lugares de origen-destino, se crea una red de intercambio de bienes, personas e información que involucra una articulación de espacios que puede transformar los asentamientos de migrantes a ambos lados de la frontera en una sola gran comunidad dispersa en una multitud de localizaciones (Rouse, 1992), especialmente en las comunidades transnacionales, donde se suelen seguir las tradiciones del lugar de origen trayendo elementos de estos sitios o improvisando con lo que les es humanamente conseguir en el entorno inmediato.

Con ello, los migrantes establecen un sentido de pertenencia, tanto con su lugar de origen como con su espacio de acogida, que es “definida por los mismos migrantes, estructurada por sus redes sociales, y constituida transnacionalmente a través de sus prácticas” (Smith,

1993:6). Al hacerlo, los migrantes se apropian de espacios y se hacen visibles en determinados momentos para recrear prácticas, hablar su idioma, intercambiar objetos materiales (mediante transacciones monetarias) y reivindicar el lugar que ocupan en el espacio de acogida.

Asimismo, dentro del imaginario social, el que las personas migren y se involucren con las actividades cotidianas del lugar de origen (a través del envío de remesas, objetos, entre otras cosas), les confiere capacidad de influencia y el poder en la toma de decisiones en las comunidades de origen. La “ausencia” física es contrarrestada por la “presencia” imaginada, que se vuelve real y concreta por medio de la información y poder que fluye a través de las redes construidas por los migrantes, y que se ve facilitada por el desarrollo de las telecomunicaciones (Odgers, 2009).

Todo ello fortalece la figura de la comunidad transnacional como sustento de estas relaciones entre migrantes y sus comunidades de origen, con sus prácticas en ambos lados de la frontera, un fenómeno “[...] compuesto por un creciente número de personas que viven una doble vida: hablan dos idiomas, tienen hogares en ambos países y su vida discurre en un contacto continuo y habitual a través de las fronteras nacionales [...]” (Portes, Guarnizo y Landolt 2003: 15 en Pardo, 2012), cuya condición anticipa un nuevo período de desvanecimiento histórico de la preeminencia de la imagen del Estado-nación como unidad política, cultural y social predominante (Besserer, 1999: 220).

1.4. Antecedentes investigativos.

Debido a que existe una cantidad considerable de posturas investigativas referentes a la Teoría de la Interacción Espacial y otros temas que atañen a este trabajo investigativo, se han seleccionado algunos trabajos y autores complementarios a los ya citados en las páginas anteriores para encausar la investigación hacia el logro de los objetivos señalados en el principio del este documento. Para lograrlo, en función de los tópicos principales de la investigación se elaboraron tres categorías generales. La primera de ellas corresponde a trabajos cuyo postulado teórico se vincula con alguno de los postulados de la TIE aterrizado a temas de religión. El apartado se bifurca; trabajos realizados en México, y los realizados

fuera del país; la mayor parte de hechos sustentados por el postulado teórico de *Alcance regional*.

Por otra parte, el bloque dos aborda investigaciones referidas al Señor de Esquipulas, la figura devocional desde donde surge la advocación del Cristo Mojado de Los Ángeles y desde donde se hace un seguimiento temporal de la difusión del culto. El último muestra los trabajos hechos sobre las réplicas del Cristo de Esquipulas en Estados Unidos, que se subdivide en dos partes: los trabajos hechos sobre el Cristo Negro en diversos lugares de Estados Unidos y los estudios que mencionan de manera amplia o parcial al Cristo Mojado de Los Ángeles, California (Cuadro 1.6.).

I. Investigaciones sobre interpretaciones de la TIE y culto religioso

Las investigaciones hechas bajo el distintivo de interacción espacial no son comunes dentro de la literatura. Más bien, los trabajos que más se acercan han sido trabajados desde las llamadas posturas interpretativas particulares de la TIE identificadas por Propin (2002). En este bloque, existen trabajos que han abordado el fenómeno religioso en diversos sitios, tanto al interior de México como en otros países, con los cuales se muestra que los procesos de interdependencia se dan en diferentes espacios y en distintos niveles escalares.

Los trabajos hechos han sido, en su mayor parte, sobre turismo religioso, en los cuales se destaca la importancia de los flujos de personas hacia un recinto religioso como motor de la dinámica económica de la población que acoge a los visitantes. Dentro de este bloque, la mayor parte de los trabajos realizados tienen como postulado teórico el alcance regional, el cual se refiere a los flujos producidos por una interacción espacial (siendo estos flujos de personas, bienes o información) que de manera centrípeta se dirigen a un lugar en específico. A partir de ello, se puede medir el alcance del fenómeno. Dentro de los trabajos hechos en México desde esta perspectiva, cinco han sido los que se han hecho cobijados por ese título, mientras que fuera del país dos de tres han sido los trabajos realizados.

Cuadro 1.6. Antecedentes investigativos

| | | < | 1990 | 1995 | 2000 | 2005 | 2010 | 2015 |
|---|------------------------|---|------|------|------|------|---|------|
| 1. Investigaciones sobre interpretaciones de la TIE y culto religioso | Sobre casos en México | | | | | | Puebla (2008) ● | |
| | Sobre otros países | | | | | | Reygadas (2009) ● | |
| 2. Estudios sobre el Señor de Esquipulas | | | | | | | Ángeles (2010) ● | |
| | | | | | | | Medina (2011) ● | |
| 3. Investigaciones referentes al Cristo Negro en Estados | Sobre el Cristo Mojado | | | | | | Martínez (2013) ● | |
| | Sobre otras réplicas | | | | | | Rojas (2014) ● | |
| | | | | | | | Medina (2015) ● | |
| | | | | | | | Enríquez (2016) ● | |
| | | | | | | | Cruz (2017) ● | |
| | | | | | | | López (2013) ● | |
| | | | | | | | Hipólito (2014) ● | |
| | | | | | | | Rosas (2016) ● | |
| | | | | | | | García (1954) ● | |
| | | | | | | | Navarrete (1999) ● | |
| | | | | | | | Navarrete (2007) ● | |
| | | | | | | | Horst (2010) ● | |
| | | | | | | | Navarrete (2010) ● | |
| | | | | | | | López (2010) ● | |
| | | | | | | | Navarrete (2013) ● | |
| | | | | | | | Rosas y Propin (2017) ● | |
| | | | | | | | Hagan (2008) ● | |
| | | | | | | | Segura (2010) ● | |
| | | | | | | | Erquicia, Herrera, y Effenberger (2013) ● | |
| | | | | | | | Castillo (2013) ● | |

Fuente: elaborado con base en los autores referidos en el cuadro.

Dentro de los trabajos hechos en México, los realizados por Puebla (2008), Medina (2011) y Rojas (2014) son de los pocos que no se han trabajado bajo el postulado teórico de alcance regional. Puebla, además de hacer un análisis meticuloso de las connotaciones espaciales de culto religioso en San Juan de Los Lagos, también hace un listado detallado de los Santuarios Católicos de mayor jerarquía en México.

Por su parte, el trabajo de Medina Gallo destaca por introducir el término Impacto Económico dentro del turismo religioso. Gallo ofrece un análisis de los procesos territoriales dentro de la comunidad de Santa Ana de Guadalupe en Los Altos de Jalisco, además de hacer una reconstrucción de las distintas etapas de consolidación del culto en esa localidad. Mientras tanto, Rojas (2014) ofrece en un análisis de la labor de la OMT en la conservación del patrimonio religioso, así como diferentes hechos asociados al origen y las transformaciones que ha tenido el turismo religioso y los proyectos que se han hecho desde diversas disciplinas para su comprensión y mejora.

En complemento, dentro de los trabajos hechos bajo el cobijo del alcance regional se encuentran los de Reygadas (2009), uno de los primeros trabajos hechos desde este enfoque, que sirvió de guía para los posteriores trabajos hechos, al menos para los elaborados a nivel licenciatura en la carrera de Geografía de la UNAM. La autora también elaboró una categorización de santuarios al interior del país y realizó una interpretación de alcance que sirvió de inspiración para la realización de otros trabajos y mapas sintéticos.

Posterior a ese trabajo, Ángeles (2010) realizó una investigación sobre el Cristo de las Noas en Coahuila en donde señala conceptualmente las diferencias entre el peregrino y el turista en su respectivo comportamiento espacial dentro de un espacio sagrado, además de visibilizar el término *magnetismo espiritual* en la literatura geográfica de la UNAM. Por su parte, Martínez continuó con esa línea de trabajo. El autor centró su atención en la Basílica de Guadalupe y en su trabajo hace una reconstrucción espacio-temporal de la historia de la Basílica y de los flujos de atracción hacia el recinto motivados por la venerada imagen de la Virgen, desde los tiempos prehispánicos hasta la actualidad. En su investigación, señala los impactos económicos que el movimiento de peregrinos hasta el Santuario ha generado para la Ciudad de México y para el país, así como los alcances que ha tenido la devoción en diferentes planos de la vida cotidiana alrededor del mundo.

Medina Gallo (2015) realizó otra contribución al desarrollo de las posturas interpretativas de la TIE al realizar un estudio sobre el alcance territorial de los desplazamientos a Santa Ana de Guadalupe, Jalisco, donde le da continuidad al trabajo que hizo en licenciatura. En su investigación, él hace una recopilación de trabajos hechos por diferentes autores donde muestra aportes sustanciales de cada uno, como una tipología de espacios sagrados. Además, muestra otra técnica para señalar el alcance de los flujos, ello a partir del uso de mapas a diferentes escalas evidenciar la magnitud de los desplazamientos y la articulación de espacios.

Dinorah Enríquez (2016), por su parte, en su trabajo de grado de maestría hace un análisis del alcance regional al Santuario de Ocotlán en Tlaxcala. En él, además de dar continuidad a los trabajos realizados por parte de su gremio, incorpora una reconstrucción histórica del estudio de la religión en Geografía, mostrando que no existe un solo tipo de Geografía de la Religión, sino varios caminos para entender el fenómeno religioso de manera espacial.

Trabajos elaborados sobre cultos en otros países desde México se tienen tres; el primero de ellos es el de Hipólito (2014), quién trabajó el camino de Santiago de Compostela y la infraestructura turística creada a partir de ese sitio sagrado; también en España, López (2013) realizó una investigación sobre el Santuario de Nuestra Señora de Arantzazu en donde muestra, de forma detallada, los orígenes de la peregrinación al Santuario y su función como destino de turismo religioso; posteriormente hace un recuento de los principales centros religiosos católicos en el mundo y finaliza con la explicación del alcance regional y la importancia del santuario para la población.

Rosas (2016) realizó un trabajo sobre el Cristo Negro de Esquipulas, la figura devocional más importante de Centroamérica. En su trabajo, además de retomar las posturas teórico-conceptuales que ya habían trabajado los anteriores autores, realizó una reconstrucción histórica de la representación de la cruz como símbolo del cristianismo y de los Cristos Negros como figuras de devoción, además de introducir en estas investigaciones algunos elementos que muestran la dimensión temporal del fenómeno religioso como el calendario litúrgico y los mapas geohistóricos.

Mención especial amerita el trabajo de Cruz (2017), el cual, pese a no ser propiamente un trabajo sobre religión, aporta otra perspectiva sobre interacción espacial, al involucrar en su

metodología no solamente a los flujos de personas, sino también los flujos comerciales y los de información. Los trabajos anteriores habían focalizado su atención al movimiento de personas, siendo el trabajo de Cruz Castillo una aportación más cercana a la perspectiva de interacción espacial sobre el que se guía esta investigación.

II. Estudios sobre el Señor de Esquipulas

Esta categoría se enfoca propiamente en los trabajos hechos en torno a la figura devocional del Cristo Negro de Esquipulas. La mayor parte de ellos han sido elaborados por un reconocido investigador en el tema como lo es Carlos Navarrete Cáceres (1999, 2007, 2010, 2013), con diversos trabajos en torno a la imagen cuyo centro geográfico está en el trifujo entre Guatemala, Honduras y El Salvador.

En su trabajo, Navarrete incorpora elementos relacionados con la literatura oral e impresa, el folklore, las rutas de peregrinación, los mercados y el comercio, así como la difusión del culto en los países del continente americano, las diferencias y las semejanzas entre las variantes regionales de los Cristo Negros. Todo ello materializado en distintos libros y artículos, cuyo sumun es la obra *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas* (Navarrete, 2013).

Además de Navarrete, otros investigadores han tenido como centro de atención la devoción al Cristo de Esquipulas. Horst (2010), al igual que Navarrete, también hace una reconstrucción histórica del culto, aunque él se enfoca en la difusión dentro de la región de Centroamérica, haciendo especial énfasis en algunas localidades donde el culto está arraigado en la cultura popular.

Por su parte, los trabajos hechos por García (1956) y López (2010) son reconstrucciones históricas que, de forma detallada, describen los hechos más importantes en el desarrollo del culto, ambos con canticos, poemas y escritos que dan fe de los hechos de los primeros años hasta la consolidación del Santuario. El trabajo de López, por ser más cercano a la actualidad, a diferencias del clásico trabajo de García, contiene otros datos referentes a las visitas del Papa Juan Pablo II y la Madre Teresa de Calcuta a Esquipulas.

Rosas y Propin (2016) se enfocan más en el turismo religioso como motor de la economía esquipulteca y los vínculos que genera la devoción con México y los demás países de América Central. El estudio hecho desde la Geografía ofrece una reconstrucción de las etapas de consolidación espacial del culto y las características de las peregrinaciones hacia el Santuario; las prácticas devocionales, el organigrama y la calendarización del fenómeno con su respectiva connotación espacial, mediante el que se destacan momentos en que el espacio sagrado crece de manera inusual, en relación con las fechas de importancia espiritual como la fiesta patronal.

III. Investigaciones referentes al Cristo Negro en Estados Unidos

Por último, se tienen los trabajos hechos sobre la figura del Cristo Negro de Esquipulas y su distribución por territorio estadounidense. Son pocas las publicaciones que abordan en la totalidad de sus páginas el fenómeno del culto a los Cristos Negros, especialmente al Señor de Esquipulas. Carillo (1999) elaboró el único trabajo abocado a la figura del Cristo de Esquipulas, en su caso, en el Estado de Nuevo México, su arribo y difusión por el territorio.

Los otros trabajos, localizados espacialmente en el Estado de California, tienen como centro de atención al Cristo Mojado, aunque son breves las menciones hacia su figura dentro de los escritos. Segura (2010) hace solo una breve mención de la *resignificación* de la imagen del Cristo de Esquipulas por parte de la comunidad migrante residente en Los Ángeles. De igual modo, Castillo (2013) lo cita en el contexto de la migración en la Ciudad de Los Ángeles y lo que significa para la comunidad guatemalteca residente en el lugar. Erquicia, Herrera y Effenberger (2013), también, de manera muy breve, mencionan solo su existencia debido a la migración.

Aunque no se citan en el cuadro 1.6., los trabajos más recurrentes no provienen de la academia, son notas periodísticas elaboradas por medios impresos y televisivos que manifiestan su valor para los migrantes (Medrano, 2012; Univisión, 2016). Las redes sociales, y otras páginas de internet, también son medios importantes en el entendimiento de las relaciones sociales puesto que, a través de ellas, aparece información sobre cómo personas

de diferentes lugares se relacionan en torno a la devoción del Cristo Mojado (Fraternidad del Señor de Esquipulas, 2015; Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles: Iglesia Santa Cecilia, 2016).

Capítulo 2. Contexto geográfico-cultural del culto al Cristo Mojado.

El contenido de este capítulo expone, de manera articulada, los elementos que contextualizan los procesos de interacción espacial en torno al Cristo Mojado en Los Ángeles, California. En una primera parte, se señalan los caminos que, de manera paralela, proveyeron de singularidad espacial y simbólica al Señor de Esquipulas en su desplazamiento hasta la Iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles. En el segundo apartado, se expone la situación del catolicismo en Estados Unidos en la vida política y económica del país, así como el rol que desempeñan los migrantes devotos de origen centroamericano dentro de la Iglesia católica estadounidense. Por último, el capítulo cierra con el reconocimiento de la población centroamericana que vive en Estados Unidos, aunque de manera especial, aquella que radica en Los Ángeles, que al migrar hacia Estados Unidos trajo consigo costumbres, ideologías y modos de vida; esto enriquece la historia de aquel país y se refleja en múltiples ámbitos y escalas espaciales, además de las formas en que ellos las interconectan a partir de hechos tangibles e intangibles, por ejemplo, la fe, que llevo al Cristo Mojado hasta la Iglesia de Santa Cecilia.

2.1. Contexto histórico-geográfico del culto al Cristo Mojado en la Ciudad de Los Ángeles, CA.

El culto al Cristo Negro en la Ciudad de Los Ángeles, California, es producto del cruce de varias historias que corren de manera paralela en una línea del tiempo. Esta cronología involucra, además del registro de las fechas, los hechos y los nombres de personajes significativos en la línea temporal del culto; el reconocimiento de todos aquellos procesos de corte espacial asociados a lo anterior, como las interrelaciones entre lugares y los diferentes niveles escalares que dimensionan su alcance. En su conjunto, concebir al fenómeno de estudio como el resultado de un proceso espacio-temporal provee un panorama más amplio que realza su singularidad.

Con base en las premisas anteriores, fue posible establecer una relación georreferenciada de hechos, con un corte temporal que comprende inicios del siglo XVI hasta la época actual, cuya finalidad fue explicar los procesos de interdependencia espacial que dieron origen del culto al Cristo Mojado. Para hacerlo, se revisaron diversas fuentes de distinta naturaleza temática, procedentes tanto de medios escritos como electrónicos, sobre temas que se entrecruzan en el tiempo como la historia del Cristo del Esquipulas, el surgimiento de Estados Unidos como nación independiente y la difusión del catolicismo por su territorio, el desarrollo de la Ciudad de Los Ángeles y los procesos de migración desde Centroamérica, especialmente desde Guatemala, hacia esta Ciudad. Con base en estos datos, se definieron siete etapas en donde se reafirman y se quiebran las diferencias político-administrativas de los países involucrados en el surgimiento de una devoción.

Para delimitar las etapas se precisaron criterios relacionados con procesos de difusión y atracción espacial, primero de manera generalizada y progresivamente particularizando hasta centrar el foco de atención en la Iglesia de Santa Cecilia y el culto al Cristo Negro. En primera instancia, se describen por separado el surgimiento de la devoción al Señor de Esquipulas y la difusión del catolicismo en la porción norte del continente. Posteriormente, se señala la dispersión del culto al Cristo Negro y su consolidación como figura devocional en Centroamérica, además del inicio de Estados Unidos como Estado independiente y su relación con la migración católica, su proceso de expansión y anexión de Los Ángeles, la

migración latinoamericana hasta esta Ciudad y la posterior instauración del culto al Cristo Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia.

I. Instauración del catolicismo en Norteamérica y el inicio del culto al Señor de Esquipulas en el “Trifinio” centroamericano (1513 – 1594).

A diferencia de lo que ocurría en el centro y sur de América, el catolicismo fue instaurado paulatinamente en la porción norte del continente. El año que marcó el inicio fue 1513, cuando el explorador español Ponce de León arribó a la península de la Florida e hizo labor de reconocimiento del territorio (Neff, 2009 y Natera, 2012). Esa exploración facilitó un segundo viaje realizado en 1521 donde, por órdenes del rey Carlos de España, sacerdotes y hermanos viajaron en misión con la finalidad de establecer una colonia y enseñar a los grupos indígenas la fe católica. Ponce de León desempeñó un rol importante en la exploración de la porción suroriental del actual territorio estadounidense entre 1513 y 1563 aunque no llegó a levantar una fortificación permanente. De igual manera, es por estos registros que se afirma que el catolicismo llega a Estados Unidos no por los británicos, sino por los españoles.

Paralelamente, en esos años, pero en el territorio que hoy comprende la zona conocida como el trifinio entre Guatemala, Honduras y El Salvador, se rendía culto a una figura de color oscuro; el Dios guerrero maya Ek Chuak, quien, de alguna manera, tendría algún vínculo con la figura de tez oscura a quien se le rendiría devoción años más tarde.

La devoción a esta imagen se perdió debido a que el proceso de conquista español también llegó a esta parte del continente entre 1525 y 1526. En esos años, un grupo de hombres comandados por otro explorador español, Pedro de Alvarado, impusieron la religión católica en la región de Chiquimula, donde años más tarde establecerían la villa de Esquipulas, entre 1560 y 1570 (Juarros y Montúfar, 2000: 431).

Todo ello fue parte de los planes expansionistas de la corona española para el Virreinato de la Nueva España, que promovió misiones exploratorias tanto al norte como al sur del continente. Ello causó que, en 1542, un grupo de personas lideradas por Juan Rodríguez Cabrillo, incorporó el área correspondiente a Los Ángeles y al Estado de California al Virreinato, con el nombre de Ciudad de Dios. Aunque no se estableció alguna misión en ese

momento, esta región se vislumbraba como una zona potencialmente habitable, como señalaron años después, el 2 de agosto de 1769 Gaspar de Portolá y el misionero franciscano Juan Crespi (Williard, 1901).

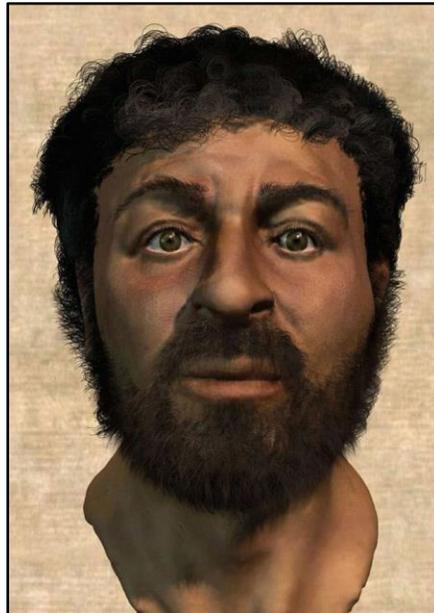
Aquellos procesos de difusión de la religión católica y de conquista desencadenaron otros hechos que intensificaron las interrelaciones entre la península ibérica y el continente, especialmente en su porción septentrional. Los flujos, tanto de mercancía como de personas, promovieron el sincretismo entre las culturas. Uno de esos hechos fue la llegada de Quirio Cataño, escultor portugués, a la Ciudad de Antigua alrededor de 1580, quien jugaría un papel importante en el desarrollo del culto al Cristo de Esquipulas (Gonzales de Flores, 1995: 15).

En lo que actualmente es la localidad de Esquipulas, la lejanía con respecto a las principales poblaciones y a las escasas vías de comunicación que conectaban a la comunidad con el resto del país dificultaban el acceso, las únicas personas que pasaban por ese territorio eran los militares y evangelizadores que iban en misión a Honduras y españoles en busca de tierras para sus feudos, por lo cual Esquipulas no figuró en el plano socioeconómico del Reino de Guatemala hasta 1594. Ese año, la comunidad indígena que ya había adoptado la religión católica pidió que se les mandase una imagen del Señor Crucificado; para obtenerla, trabajaron en la siembra de un algodonal con el que se costeó la imagen. Con el dinero fue mandada a esculpir una talla en madera a la capital, Antigua, por Fray Cristoval de Morales, quien concertó el encargo el 29 de agosto de 1594 con Quirino Cataño. Él se comprometió a realizar una escultura de vara y media de tamaño por la suma de 100 tostones de a cuatro reales para el día de San Francisco Quetzaltepeque, a cuya jurisdicción pertenecía Esquipulas (García, 1954 y Rosas, 2016).

La imagen del Cristo fue tallada en madera de cedro y se entregó el 4 de octubre de ese mismo año en presencia de vecinos de Esquipulas y del Obispo Fray Gómez Fernández de Córdoba quien, maravillado ante la imagen, decidió que el comienzo de la devoción en Esquipulas fuera el 9 de marzo del año siguiente, fecha que coincidía con su nombramiento como obispo de Guatemala. Además, estipuló que la fiesta anual del pueblo de Esquipulas se celebrara el 15 de enero de cada año. El regreso de la gente a Esquipulas para llevar la imagen fue en una caravana que trazó la ruta que más tarde sería usada por los peregrinos.

La imagen llegó a Esquipulas el jueves 9 de marzo de 1595 y fue colocada en una pequeña ermita construida con paja. Fue ese mismo día cuando comenzó oficialmente la devoción al milagroso Señor de Esquipulas (López, 2010). El color del Cristo es motivo de controversia: algunos relatos refieren hechos milagrosos que aluden a la intervención misma de Cristo quien se tiñó de color negro para mostrar su descontento con el comportamiento de las personas; otras explican que fue el escultor Quirio Cataño el que pintó la escultura de color negro para mostrar su empatía con los indígenas en detrimento del color blanco de los conquistadores españoles que tantas penas les habían traído. La versión más aceptada es que han sido las condiciones a las que estaba expuesto el Cristo (el humo de las velas y el incienso) las que, con el transcurrir del tiempo, obscurecieron la imagen (Navarrete, 1999). Cualquiera que sea la causa, para las personas la imagen seguirá siendo de ese color, quizá más parecida a la imagen real de Jesús reconstruida por los científicos a través de modelos computarizados en años recientes que la imagen europeizada que se tiene de él (Figura 2.1).

Figura 2.1. Imagen reconstruida por computadora de Jesús de Nazaret.



Fuente: Griffiths, 2015.

Algo común en las imágenes de Cristos Negros, es la empatía que generan en la sociedad; la mayoría de ellos surgieron después de la Conquista y desempeñaron un papel significativo en el proceso de colonización y aceptación del culto católico junto con las imágenes de vírgenes como Nuestra Señora de Guadalupe.

II. Primeras peregrinaciones dedicadas al Señor de Esquipulas y primer proceso difusión del catolicismo en las Trece Colonias (1595-1700).

A fines del Siglo XVI, se dan las primeras peregrinaciones católicas a Esquipulas y se comienzan a difundir los primeros milagros por parte del Cristo Negro, es por ello que se plantea la construcción de un recinto que pudiera albergar a una cantidad cada vez más grande de peregrinos, quienes llegaban de las poblaciones más próximas a la región de Chiquimula (López, 2010: 23).

La pequeña ermita que resguardó al Cristo en su llegada a Esquipulas se volvió insuficiente para albergar a la creciente cantidad de fieles que se daban cita para adorar a la imagen. El culto se había extendido especialmente a través de las localidades que conectaba la “Ruta Real de Tierra Adentro” o “Camino de Santa Fe” (Figura 2.2), que unía a las provincias del sur con las del norte de la Nueva España (Navarrete, 2013). El movimiento de personas desde estos sitios, que se sumaron a las peregrinaciones hechas desde los actuales territorios de Chiapas, Oaxaca y el resto de Centroamérica, motivaron la construcción de un nuevo recinto.

Figura 2.2. Ruta Real de Tierra Adentro.



Fuente: elaborado con base en Horst, 2010.

Por esa razón, Esquipulas inició la edificación de su propia iglesia parroquial con lo cual se dejó atrás la Parroquia de San Francisco de Asís en Quetzaltepeque, a cuya jurisdicción pertenecía la localidad. El proceso de construcción comprendió el periodo de 1600 a 1620, cuyo resultado fue la Iglesia de Santiago de los Caballeros, que albergó al Señor de Esquipulas durante más de un siglo (García, 1954; López, 2010).

Mientras tanto, en la porción norte del continente americano continuaban los procesos de conquista, aunque ya no solo por parte de la corona española. Los imperios británico y francés comenzaban a ganar espacios, principalmente en la costa este. Con el ascenso de Francia a la dominación europea en el siglo XVII comienza una época de exploración alrededor del mundo, incluida América. Los franceses establecieron sus primeros puestos de conquista en Canadá (llamada Nueva Francia en esos días), especialmente en la ciudad de Quebec (1608) y Montreal (1642). Las intenciones expansionistas y de dominio sobre el continente por parte de Francia conllevaba también una clara intención de difundir la fe católica con los nativos americanos (Codignola, 1999).

Si los franceses traían consigo los ideales católicos, los británicos en cambio arribaron a Jamestown, Virginia con un fuerte sesgo anticatólico. La corona británica llegó a las américas en 1583 por autorización de la Reina Isabel I. En ese año, se fundó una colonia en la porción norte de Florida, creándose para 1606 la Compañía de Virginia de Londres como sociedad anónima, que financió el primer establecimiento inglés, cuya base económica era la producción de tabaco; fue la primera de las colonias anglosajonas en el continente americano.

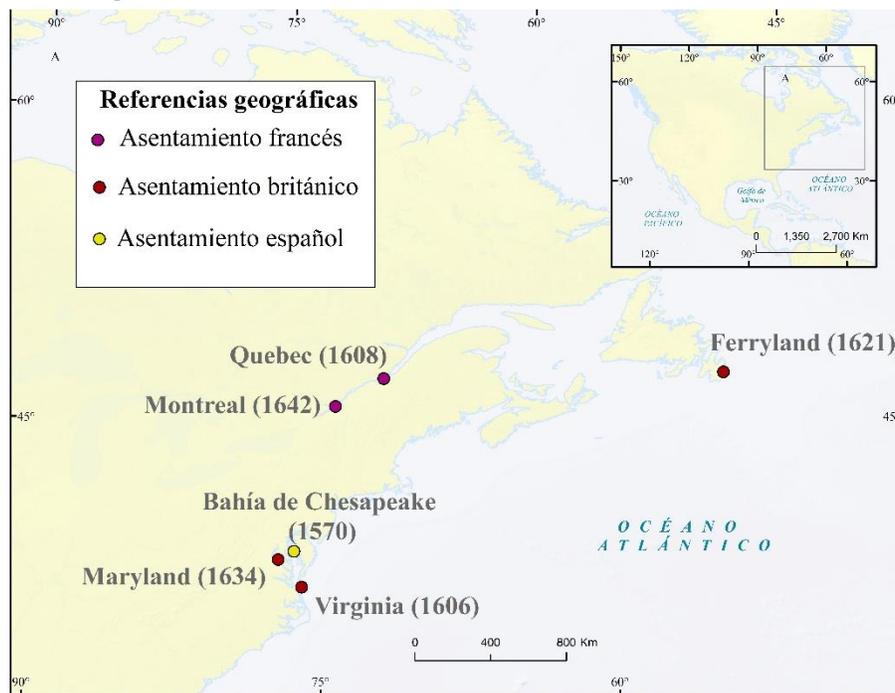
Antes del asentamiento inglés de Virginia, un grupo de sacerdotes jesuitas españoles intentó establecer una misión cerca de la Bahía de Chesapeake en 1570, pero los indios la destruyeron después de sólo unos meses. Los siguientes católicos en Virginia fueron un puñado de comerciantes ingleses, irlandeses y polacos que vivieron y trabajaron en el asentamiento de Jamestown a partir de 1607.

Después del éxito de la primera colonia británica, se intensificaron las migraciones hacia la costa Este norteamericana, principalmente de protestantes: los puritanos que se establecieron en Nueva Inglaterra, los anglicanos en Virginia y la religión cuáquera y otros grupos diversos asentados en Pensilvania y las colonias de mediano tamaño. Los católicos ingleses, en menor parte, también aprovecharon la oportunidad de buscar lo que sería el *sueño americano*.

Entre 1624 y 1632, hubo un primer intento de enviar misioneros católicos a América del Norte por parte de la corona inglesa, al inicio en el asentamiento de Avalon en Terranova, posteriormente en Ferryland, centro de una colonia establecida en 1621 por George Calvert, el futuro Lord Baltimore, un miembro del Consejo Privado Inglés que en 1624 había admitido abiertamente su catolicismo.

Siguiendo un modelo similar al de los franceses, Lord Baltimore acomodó a protestantes y católicos en un mismo espacio. Esto ofreció una apertura para los misioneros católicos, cinco de los cuales, tres sacerdotes seculares (o *sacerdotes seminarios*, como se les conocía entonces) y dos jesuitas, llegaron a Ferryland, el centro de la colonia Avalon entre 1627 y 1629. Ese último año, Calvert abandonó Ferryland y enfocó su atención en Virginia, donde sus hijos fueron capaces, algunos años más tarde, de establecer una nueva colonia después de su muerte en 1631: Maryland, establecida en 1634. Cecelius Calvert, el segundo Barón Baltimore e hijo de George Calvert, estableció Maryland como un lugar de refugio para los católicos. Después de que se oficializara, arribaron dos buques procedentes de Inglaterra: el Arca y la Paloma, con el hermano de Calvert y unos trescientos colonos católicos a principios de 1634 (Figura 2.2).

Figura 2.3. Asentamientos católicos en las trece colonias.



Fuente: elaborado con base en Codignola, 1999.

Un año antes de ese hecho, en 1633, la comunidad católica en Inglaterra solo constaba de 600 sacerdotes. Gregorio Panzani (1576-1662) estimó que había en Inglaterra 500 sacerdotes seculares, 160 jesuitas y 100 benedictinos, 20 franciscanos, nueve capuchinos franceses, siete dominicos, cinco Carmelitas Descalzos, dos Minims y un Monje cartujo. Años después, un informe de 1641 sobre Maryland menciona que, de los 400 habitantes existentes en esa fecha en la localidad, solo 100 eran católicos (Codignola, 1999).

La derrota en 1646 de los realistas en la guerra civil inglesa condujo a las leyes rigurosas contra la educación católica y la extradición de jesuitas conocidos de la colonia, así como la destrucción de la escuela fundada por esta orden en la mansión de Calverton. Durante la mayor parte del período colonial de Maryland, los jesuitas continuaron dirigiendo clandestinamente escuelas católicas (Nevils, 1934).

Pese a los sueños de crecimiento del catolicismo y la adopción de un territorio en el que pudieran desarrollarse libremente, los conflictos entre católicos y protestantes se intensificaron. El resentimiento contra el Papa y su Iglesia en Inglaterra cruzó el océano y llegó a lugares como Nueva Inglaterra Congregacionista y Massachusetts, que promulgaron medidas anticatólicas en 1647, pese a que en la carta de Rhode Island se estableció amplia libertad religiosa para aquellos que creyeran en Dios.

William Stone se convirtió en el primer gobernador protestante de la colonia en 1648, y al año siguiente, la legislatura de Maryland, compuesta por católicos y protestantes, promulgó una Acta de Tolerancia religiosa. Lo anterior significó la culminación de los sueños de Calvert, quien quería una colonia en América donde los británicos católicos, discriminados en su país de mayoría protestante pudieran practicar su culto (Codignola, 1999).

Pese a ese acuerdo, hacia 1654, los puritanos en Maryland derrocaron los ideales católicos, y derogaron el Acta de Tolerancia, con lo que además prohibieron el catolicismo. Cecilius Calvert, segundo Lord Baltimore, recuperó el control de la colonia durante unos años, pero la Revolución Gloriosa de Inglaterra de 1688 le retiró el poder y Maryland se convirtió en una Colonia Real en 1691. La legislación penal que se estableció puso fin a la igualdad católica que ya se había logrado. La iglesia de Inglaterra fue establecida allí por la ley el año siguiente, y la nueva capital, Annapolis, sería construida en los años próximos.

Pese a todo lo anterior, a fines de 1600, el número de católicos creció de manera relativa, especialmente en Pensilvania, localidad fundada por el Cuáquero William Penn en 1681 sobre la base de una amplia tolerancia religiosa. La nueva colonia atrajo a varias familias católicas provenientes de Maryland, además de jesuitas alemanes quienes emigraron a varios condados rurales.

III. Fundación de Los Ángeles, independencia estadounidense y consolidación del culto al Cristo Negro (1700-1793).

Mientras eso pasaba en Estados Unidos, en Esquipulas la construcción de la iglesia parroquial y el creciente arribo de devotos al Señor de Esquipulas, dispersó el culto por otros territorios. En el año de 1701, una réplica del Señor de Esquipulas es llevada a la Ciudad de Santiago de Guatemala (conocida comúnmente como Antigua) en procesión y colocada en la Iglesia de Nuestra Señora del Carmen debido a que constantemente sufría los embates de terremotos. Además de ello, las novenas impresas en esa ciudad y relatos orales sobre los milagros del Cristo promovían la expansión del culto.

A la par, en las colonias británicas, el catolicismo también se expandía. En 1734, Joseph Greaton se convirtió en el primer sacerdote residente de Filadelfia, y hacia 1765, había unos seis mil católicos en Pensilvania (Fundación Colonial de Williamsburg, s/f). Algunos católicos llegaron de Irlanda, Italia, Alemania y Francia como sirvientes contratados o supervisores de plantaciones a mediados del siglo XVIII.

De regreso en Guatemala, hubo un hecho trascendental en la expansión y consolidación del culto al Cristo Negro. Fray Pedro Pardo de Figueroa, al curarse de una enfermedad cuyo milagro se atribuyó al Señor de Esquipulas, al recibir el cargo de Obispo de Guatemala ordena la construcción de un nuevo Santuario entre los años 1740 y 1741 sobre la planicie algodонера que hizo posible la creación del Cristo Crucificado para dar cabida a la gran cantidad de fieles que se había acumulado (Navarrete, 1999.).

El Santuario fue finalmente inaugurado el 6 de enero de 1759 y resguarda al Cristo Negro de Esquipulas hasta la fecha. Es una obra barroca del siglo XVIII que consta de tres naves y 10 pilastras. La Basílica del Santo Cristo de Esquipulas es considerada el templo católico más

grande de todo Centroamérica y el único en el continente con cuatro torres de campanario lo que le otorga singularidad geográfica. Tiempo después a su inauguración, el recinto se consolidó como el más importante centro regional de peregrinación y, con ello, incentivó el crecimiento poblacional de la Ciudad (López, 2010).

Mientras la difusión del culto al Cristo de Esquipulas crecía en el Virreinato de la Nueva España, en donde el catolicismo se había afianzado, el proceso de difusión católica hacia el norte era más complejo. En general, es complicado establecer un número de católicos en las colonias británicas continentales. Lo que existe es un estimado que señala que el 1% del total de población en las trece colonias en la víspera de la Guerra de la Independencia Americana era católica, que corresponde de manera similar a las cifras que se manejaban en Inglaterra, por lo que el dato resulta poco fiable. Para dar cifras absolutas, existen otras que señalan que para 1765, la minoría católica en Maryland apenas alcanzaba unos 20.000 habitantes (The Colonial Williamsburg Foundation, s/f).

Por otra parte, es en esos años cuando ocurre la fundación de Los Ángeles. En 1771, un fraile franciscano llamado Junípero Serra, sentó las bases de lo que sería esta Ciudad al ordenar la construcción de la Misión de San Gabriel Arcángel en lo que hoy se conoce como Valle de San Gabriel, que se sumaba a las otras misiones que se crearon en esos años y que darían origen a otras ciudades importantes del suroeste estadounidense como San Francisco (Figura 2.4). Posteriormente, en 1777, el gobernador de California, Felipe de Neve, recomendó al virrey de Nueva España que fuera nombrado pueblo.

De regreso con lo acontecido en las trece colonias, a pesar de los conflictos entre protestantes y católicos, y de la segregación en la que vivían estos últimos por parte de la corona británica, los católicos también participaron de forma activa en la guerra y declaración de independencia estadounidense, llevada a cabo entre los años 1775 y 1783. Además de firmarse la independencia del Imperio Británico ese último año, se traza la frontera entre Estados Unidos y Cánida. El miembro católico más destacado del movimiento fue Charles Carroll, quien sirvió en el Congreso revolucionario, ayudó a crear la constitución de Maryland y se convirtió en el único firmante católico de la Declaración de Independencia. Después de la guerra, sirvió tanto al Congreso Federal como en la legislatura de Maryland (The Colonial Williamsburg Foundation, s/f). Para el final de la revolución, los católicos en

los Estados Unidos eran cerca de 25.000 de una población general de 4.000.000 (Codignola, 1999).

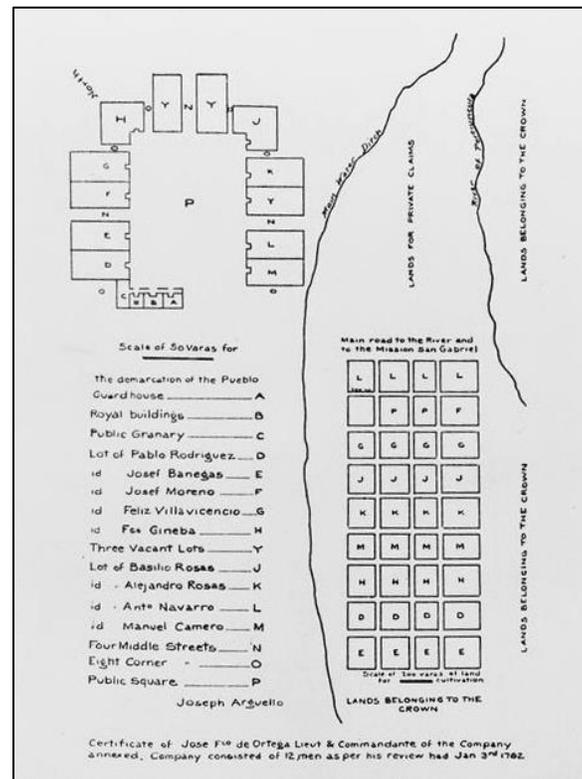
Figura 2.4. Misiones en el Noroeste del Virreinato de la Nueva España, 1777.



Fuente: elaborado con base en Vernon, 2002.

En medio de la guerra independentista estadounidense fue fundado el antecedente inmediato de la Ciudad de Los Ángeles por parte del Virreinato de la Nueva España, "El Pueblo de Nuestra Señora la Reina de los Ángeles del Río de Porciúncula". Dicho poblado fue oficializado el 4 de septiembre de 1781 por un grupo de 44 personas (Barrows, 1899). Los fundadores eran de origen indígena y español, siendo dos terceras partes de origen mestizo o mulato; la mayoría tenía ascendencia africana. La localidad se mantuvo como un rancho durante décadas, hasta el año de 1820, cuando el número de habitantes aumentó a 650. Los restos más antiguos de la ciudad se conservan como monumento histórico en la llamada Olvera Street (Placita Olvera), la parte más antigua de la ciudad (Mulroy, 2001) (Figura 2.5).

Figura 2.5. Los Ángeles: plan original (1786).



Fuente: Masters, 2011.

En los años posteriores a la independencia estadounidense, tanto el catolicismo como la nación naciente expandieron su alcance. En 1785, el padre John Carroll, primer arzobispo estadounidense en la primera diócesis católica en aquel país, Baltimore, informó a los líderes eclesiásticos en Roma sobre el estado del catolicismo en la nueva nación, aproximadamente 15.800 católicos en Maryland (incluidos 3.000 esclavos); 7.000 católicos en Pennsylvania y 200 en Virginia, además de aproximadamente 1.500 neoyorquinos católicos, y otro número considerable asentado en el valle de Mississippi. A pesar de que algunos *Marylanders* eran considerados ricos, la mayoría de los católicos en ese estado y en Pennsylvania eran agricultores pobres (McGuinness, 2013). Las estadísticas de los católicos en la mayoría de las colonias no son certeras debido a la falta de sacerdotes residentes para llevar registros. En ausencia de la supervisión y guía de un obispo católico antes de 1790, fueron los sacerdotes jesuitas que trabajaron en la América del Norte británica entre 1634 y la supresión de su orden en 1773 los encargados por mantener los objetivos de expansión y administración de la fe católica en Estados Unidos.

Los problemas que tenían los católicos en ese tiempo por las condiciones de desigualdad frente a los grupos protestantes cambiaron paulatinamente con el reconocimiento de libertad de culto establecido en la primera enmienda de la constitución el 15 de diciembre de 1971², que dio cierta certeza a las aspiraciones católicas en el país y motivaría en años posteriores el arribo de miles de migrantes, en una primera etapa, provenientes de Europa.

IV. La expansión territorial norteamericana: el crecimiento del catolicismo y primera gran migración católica (principios de 1793 – 1904).

Hacia finales de 1700 y durante los primeros años de 1800, en la porción sur de las provincias de la Nueva España, la localidad Esquipulas ya era un centro de peregrinación reconocido a nivel regional. Prueba de ello es el inventario de los bienes del santuario realizado en 1804. La venerada imagen del señor crucificado, la cruz hecha de plata, la corona, el resplandor y tres clavos hechos de oro, diadema y espada de Nuestra Señora de los Dolores hecha de plata y un resplandor de San Juan hecho de plata, eran algunas de las riquezas existentes en el recinto (López, 2010: 60).

Por su parte, en la reciente nación estadounidense comenzaba un rápido proceso de crecimiento territorial que afectaría a lo que fuera la Nueva España años después. En 1804, en una de las primeras expresiones referidas a las ansias de posesión de lo que fue alguna vez suelo mexicano, el ex presidente estadounidense John Adams expresó “[...] la gente de Kentucky está llena de ansias de empresa y aunque no es pobre, siente la misma avidez de saqueo que dominó a los romanos en sus mejores tiempos. México centellea ante nuestros ojos. Lo único que esperamos es ser dueños del mundo” (Pérez, 2008: 194).

Además de los ánimos expansionistas respecto al territorio, el catolicismo también seguía su propio proceso de afianzamiento y avance en Estados Unidos. En 1805, congregaciones de mujeres católicas comenzaban a cobrar notoriedad en los procesos de evangelización, siendo Elizabeth Ann Bayley Seton una de las principales figuras. Ella se unió con otras cuatro

² "El Congreso no establecerá ninguna ley sobre el establecimiento de la religión, ni prohibirá su libre ejercicio; o restringir la libertad de expresión, o de la prensa; o el derecho del pueblo a reunirse pacíficamente, y para solicitar al Gobierno una reparación de las quejas" (Primer Enmienda estadounidense, 1791).

mujeres para formar las Hermanas de la Caridad de San José en Emmitsburg, Maryland, durante 1805. Ahí demostraron su disposición a servir a la iglesia en una variedad de ministerios (McGuinness, 2013). Para 1813, la difusión de la imagen del Cristo de Esquipulas por el Camino Real de Tierra Adentro había propiciado que el culto llegara a Nuevo México, el extremo norte de lo que es actualmente la frontera novo-hispana, que hoy pervive sobre la frontera internacional en el norte de México y sur de Estados Unidos. El Cristo negro simboliza esa imagen de identidad colonial hispana (Pacheco, 2005).

En el momento de la muerte del Arzobispo John Carroll en 1815, la Iglesia Católica en los Estados Unidos había crecido considerablemente desde su nombramiento como superior de la misión americana, motivado principalmente por el gran número de inmigrantes que llegaron a los Estados Unidos durante la primera mitad del siglo XIX, lo que alteró la dinámica católica del país norteamericano.

La llegada de migrantes, no solo católicos, coincidió con el proyecto expansionista norteamericano que había comenzado prácticamente desde el inicio de su independencia, donde en un primer momento cedió territorios estratégicos. En 1819, en plena guerra independentista de la Nueva España, mediante el Tratado Adams-Onís, también conocido como Tratado Transcontinental, se trazó una frontera definitiva entre territorio español y Luisiana, donde habían existido problemas de límites territoriales.

Estados Unidos cede el control a California, Nuevo México, Texas, Arizona, Nevada y Utah a España, además de comprometerse a pagar a los ciudadanos de los EE.UU. las reclamaciones de tierras contra España hasta 5 millones de dólares (CFR, 2018). Durante este momento, el Estado de California y Los Ángeles forman parte del aún Reino de la Nueva España, que se reafirma después de la guerra de independencia de México, ya que tanto California como la propia Ciudad de Los Ángeles se integraron como parte del territorio mexicano (Estrada, 2008).

El México independiente, frágil debido al proceso de reconstrucción y la disputa del ejercicio de poder, fue vulnerable a las ambiciones estadounidenses. En el año de 1823, Estados Unidos inicia un proceso de ocupación pacífica en la que miles de emigrantes americanos, agricultores y aventureros, se establecen con o sin permiso de las autoridades mexicanas en Texas. La justificación fue el permiso proveniente del gobierno mexicano a Estados Unidos

para enviar habitantes a Texas, situación aprovechada por Stephen Austin, quien comenzó a llevar emigrantes anglosajones a Texas (SEDENA, s/f). La migración es la raíz de la primera disputa entre los Estados Unidos y México.

En 1830, México, al notar la creciente influencia norteamericana en su territorio, prohíbe la inmigración a Texas desde Estados Unidos en un esfuerzo por detener las aspiraciones de los colonos de habla inglesa. Para mitigar los efectos, el presidente mexicano Antonio López de Santa Anna trata de hacer cumplir la ley aboliendo la esclavitud y haciendo cumplir los derechos de aduana. Los esfuerzos no fueron suficiente.

Para marzo de 1836, Santa Anna es tomado prisionero en la batalla por impedir la separación de Texas y firma un tratado reconociendo su independencia. Aprovechando la situación de inestabilidad política y social en el país, en 1845 el presidente estadounidense James Polk se ofrece a comprar California y Nuevo México del gobierno mexicano y busca hacer que el río Rio Grande sea la frontera entre los dos países, lo que convertiría a Texas en parte de Estados Unidos.

Sin el afán de hacer una reconstrucción total del proceso de conformación territorial en ambas partes (que fue ciertamente complejo) y reconociendo que hay hechos particulares que debieron de mencionarse, fue a raíz de esa serie de conflictos que se concretó la pérdida de Texas, un territorio desarticulado de la dinámica de la Nueva España.

Texas fue el primer territorio que se convirtió en parte de los Estados Unidos, con una identidad de Estado esclavista muy similar a la mentalidad que se tenía en aquel país. Estados Unidos anexó un territorio cuyos principios de producción coincidían políticamente con sus territorios del sur, aunque también se apropiaba de un territorio que traía consigo otra carga ideológica, impregnada en parte por ideales católicos, tanto en las localidades establecidas como en la misma población, que en menor o mayor grado era herencia de la Corona española. Por esa razón, México rompe relaciones diplomáticas con Estados Unidos (CFR, 2018).

Pese a la incorporación de Texas, los defensores del "Destino Manifiesto", el concepto del siglo XIX que señalaba que los Estados Unidos tenían la obligación moral de expandirse a la costa del Pacífico, apoyan el plan de Polk de comprar los territorios que incluían California

y Nuevo México. México rechaza la oferta, por lo que Polk envía fuerzas militares al Río Grande en represalia, lo que desata una invasión estadounidense a gran escala (CFR, 2018).

En 1848, después de la invasión a la Ciudad de México, se firma el Tratado de Guadalupe Hidalgo, poniendo fin a una guerra entre México y Estados Unidos en la que México perdió la mitad de su territorio. El tratado obligó a México a ceder lo que en actualidad son los Estados de Arizona, California y Nuevo México, y partes de Colorado y Nevada. A cambio, Estados Unidos paga \$ 15 millones en compensación por daños relacionados con la guerra en tierras mexicanas. El tratado también prevé la protección de los bienes y derechos civiles de los cerca de ochenta mil nacionales mexicanos que viven en territorio de los Estados Unidos. Muchos se convierten en ciudadanos estadounidenses, pero la mayoría pierde sus tierras por la fuerza o el fraude. Con el surgimiento de la fiebre del oro en California, el despojo se acrecentó puesto que los buscadores de oro a desplazan a los terratenientes mexicanos que había en ese entonces (Spencer, 1866).

Una de las múltiples consecuencias de la intervención estadounidense en México fue la pérdida de Los Ángeles y el resto de California que, pese a no tener gran relación con la Nueva España, aún conservan parte de esa herencia colonial evidenciada por espacios como el centro histórico de la Ciudad en la Placita Olvera, además que en años posteriores se convertirían en refugio para cientos de migrantes de origen hispano. La ciudad de Los Ángeles se incorporó a la Unión Estadounidense como municipio el 4 de abril de 1850, cinco meses antes de que California alcanzara la categoría de Estado de los Estados Unidos (Los Angeles County, 2014).

Por si eso no fuera suficiente, en 1853, el presidente estadounidense Franklin Pierce compra treinta mil millas cuadradas de tierra a lo largo del Valle de Mesilla, que va de California a El Paso, por 10 millones de dólares. El objetivo primordial era usar la tierra para un ferrocarril que conectara el Océano Atlántico con el Océano Pacífico. La compra de Gadsden, como se conoce, también resuelve una disputa fronteriza pendiente entre México y Estados Unidos, y marca el último ajuste a la frontera entre los dos países (CFR, 2018).

Estados Unidos creció incorporando territorios con una lógica productiva diferente. Mientras los Estados del Norte abogaban por una economía basada en la industria y en la abolición de la esclavitud (La Unión), los Estados del Sur defendían el esclavismo basados en una economía agraria (La Confederación), lo cual dio origen a la Guerra Civil Norteamericana. Durante el inicio en 1861, los católicos estadounidenses lucharon tanto por el Norte como por el Sur durante la Guerra Civil. Los católicos del Sur de Irlanda apoyaron a la Confederación y formaron una brigada de la primera infantería de Virginia, participando en combate en la Batalla de Bull Run.

Los migrantes católicos que llegaron a Estados Unidos y participaron en la “Guerra de Secesión” llegaron entre 1820 y 1840. Arribaron aproximadamente 260.000 hombres y mujeres irlandeses. La hambruna causada por la escasez de papas llevó a otro millón de personas provenientes de Irlanda a emigrar entre 1846 y 1851. Los católicos alemanes también llegaron en cantidades bastante grandes; cerca de un millón y medio se establecieron en los Estados Unidos antes de 1860. El número de inmigrantes era tan grande, que en 1850 el catolicismo era la mayor denominación individual por grupo religioso en los Estados Unidos (McGuinness, 2013).

A la par, los afroamericanos católicos también lucharon por encontrar un lugar en la iglesia. En 1866, poco después del final de la Guerra Civil, se celebró en Baltimore el Segundo Consejo Plenario, una reunión de obispos de todo el país. Uno de los puntos del orden del día del Consejo se refería a la implementación de un ministerio organizado para la población afroamericana católica recientemente emancipada (McGuinness, 2013).

Si en Estados Unidos se vivían conflictos sociales de índole político, en Esquipulas, hogar del Cristo Negro la situación no era diferente, hubo una serie de eventos que marcaron la vida política y social de la localidad. Relata López (2010: 75):

En la segunda mitad del siglo XIX encontramos una serie de situaciones difíciles que causaron mucho dolor y turbación en el ánimo de los pobladores de este lugar. Las luchas internas que en campo político asolaban a buena parte del país no dejaron en el olvido a Esquipulas, en algunos momentos también sufrió el embate de la guerra y luchas entre facciones insurgentes y fuerzas civiles... junto a estos acontecimientos políticos [se encuentran] situaciones dolorosas provocadas [...] por accidentes naturales y otras por las fuerzas de la naturaleza. Cabe destacar un pavoroso incendio que consumió buena parte de las viviendas sencillas del lugar en la década de 1870.

También por esos años se desató una pandemia de elefantiasis y de gripe que causó mucho daño en la población.

De regreso en Estados Unidos, la inmigración, que había disminuido durante la guerra, comenzó a aumentar cuando cesaron las hostilidades. Aproximadamente 5.2 millones de personas llegaron a Estados Unidos durante la década de 1880. A los irlandeses y los alemanes se unió gente de Europa meridional y oriental, incluyendo italianos, polacos, lituanos, eslovacos, checos y rusos, así como inmigrantes de países asiáticos. La iglesia en los Estados Unidos se encontró luchando para satisfacer las necesidades físicas y espirituales de los nuevos inmigrantes, y como resultado, "el paisaje católico americano [se] llenó de iglesias, escuelas, hospitales, orfanatos, agencias de bienestar social y devocionales sociedades organizadas en líneas étnicas y sostenidas por inmigrantes y sus familias." (McGuinness, 2013: 18).

Por otra parte, la escasez de mano de obra en los Estados Unidos lleva a compañías ferroviarias a reclutar mexicanos después de que la Ley de Exclusión de China de 1882 detenga la inmigración de personas provenientes de aquel país. Ese mismo año, después de un conflicto entre el primer imperio mexicano y las provincias unidas de Centroamérica, Guatemala obtiene su soberanía y se convierte en una nación independiente, teniendo al Cristo de Esquipulas, como una de las figuras de la nueva identidad.

La migración de católicos provenientes de México y Centroamérica continuó de forma paulatina sin que hubiera mayores restricciones para su llegada, aunque para 1904 se establece la primera patrulla fronteriza estadounidense con el fin de impedir que los trabajadores asiáticos eviten los controles fronterizos y entren a Estados Unidos través de México. Los historiadores estiman que más de dieciséis mil mexicanos trabajaron en los ferrocarriles hasta principios del siglo XX, representando hasta el 60 por ciento de la mano de obra ferroviaria de Estados Unidos en ese momento.

V. Segunda oleada de migración católica y creación de la Iglesia de Santa Cecilia (1904-1961).

Asimismo, hacía finales del siglo XIX y principios del siglo XX, la Iglesia católica experimentó otro crecimiento significativo motivado por la llegada de migrantes de otras

partes de Europa como Italia, que se reflejó en la adición de veintiséis diócesis y dos arquidiócesis entre 1880 y 1904. La iglesia católica, que había experimentado problemas económicos hasta ese periodo, se volvió redituable económicamente y había desarrollado una extensa red que incluía iglesias, escuelas, centros de cuidado de niños y otras instituciones caritativas. El mismo papa Pío X reconoció los logros de la iglesia estadounidense y en 1908 declaró que ya no debía considerarse "territorio de misión".

De igual manera, con la llegada de migrantes católicos desde diversos países hacia la costa oeste, el área Sur de la Ciudad de Los Ángeles estaba lista para el establecimiento de una nueva parroquia que se sumaba a las ya existentes en el año 1909. El gestor de esa misión fue Monseñor Conaty, quien designó al Reverendo Paul Dillon como rector de "la nueva parroquia en la parte meridional de la ciudad".

El nombre otorgado al nuevo recinto fue Santa Cecilia³, que nació como una parroquia que sufragaría la demanda de los fieles católicos en el sur de Los Ángeles, que había crecido considerablemente durante esos años. La primera misa celebrada, antes incluso de la inauguración formal del primer recinto de Santa Cecilia, se celebró el 19 de diciembre de 1909, durante el Cuarto Domingo de Adviento. El evento conmemorativo reunió a pocas personas a las 8:30 am en el Buck's Hall, del número 4705 de la calle Vermont. Durante varios meses, la misa se celebró cada domingo en este mismo lugar y la misma hora. Finalmente, la iglesia parroquial original, situada en la avenida Normandie entre las calles 42 y 43, fue abierta oficialmente al público en agosto de 1910, por su primer pastor, el Reverendo Paul Dillon (St. Cecilia. Org., s/f).

Por otra parte, si bien el culto al Señor de Esquipulas se había extendido desde tiempos de la colonia hacia distintos sitios de centro y Norteamérica, la devoción aún se propagaba y se transformaba desde la propia localidad de Esquipulas. Durante los años de construcción del primer recinto que sería el hogar la imagen años después en la Ciudad de Los Ángeles, en la localidad guatemalteca se vivía un periodo de reafirmación del culto. En 1915, se hace la petición para que se le conceda al señor de Esquipulas la categoría de patrono principal de

³ Cecilia de Roma, conocida como Santa Cecilia, fue una noble romana, convertida al cristianismo y martirizada por su fe entre los años 180 y 230. Es reconocida como patrona de los músicos.

las provincias eclesiásticas de Centroamérica, logro concedido el 16 de enero de 1916 por parte del Arzobispo Riveriro y Jacinto (López, 2010: 97).

Ese mismo año, durante la primera guerra mundial que devastó principalmente a Europa, hubo un proyecto trascendental en la parroquia de Santa Cecilia. La apertura de la primera escuela parroquial inaugurada el 10 de septiembre, que inicio con los grados del 1 al 8. La escuela fue operada por las Hermanas de San José siendo la Hermana Mary Paul la primera directora.

Para diciembre de 1919, el reverendo Edward H. Brady asumió el cargo de pastor en Santa Cecilia. Al llegar al recinto, él lideró los esfuerzos para la construcción de una nueva parroquia que albergara a la creciente comunidad católica en las inmediaciones del sur de Los Ángeles, cuyo proyecto fue aprobado en marzo de 1926, con un costo estimado en aproximadamente 225, 000 dólares (St.Cecilia.org, s/f).

La nueva Iglesia de Santa Cecilia, iniciada por el presbítero Brady, fue inaugurada el 20 de noviembre de 1927, con el obispo John Joseph Cantwell celebrando la misa de dedicación. El recinto fue diseñado por el arquitecto Ross Montgomery y fue construida con hormigón armado, con un altar mayor tallado en piedra de Caen francés. La capacidad original del recinto fue de 1, 000 lugares, cifra que se conserva hasta la actualidad (Los Ángeles Times 1927) (Figura 2.6).

Figura 2.6. Iglesia de Santa Cecilia bajo construcción, 1927.



Fuente: The Tidings, 1927.

A partir de ese momento, la Iglesia de Santa Cecilia obtuvo un arraigo paulatino dentro del imaginario católico en el Sur de Los Ángeles, que se había beneficiado por la inmigración de católicos provenientes de Europa. Todo ello cambió en 1921, cuando el Congreso de Estados Unidos aprobó la Ley de Cuotas de Emergencia, que restringió el flujo de migrantes europeos al Sur y Este de ese país. Además de ello, el congreso creó la Ley de Inmigración en 1924, que extendió las restricciones de migración de asiáticos a esa región del país (*Ibíd.*). Los mexicanos fueron excluidos de aquellas leyes.

A pesar de que la inmigración mexicana permaneció sin restricciones en el plano legislativo, el gobierno estadounidense estableció estaciones fronterizas para admitir formalmente a trabajadores mexicanos y para recolectar los derechos de visado y los impuestos quienes ingresaban al país desde la frontera sur.

Años más tarde, durante la Gran Depresión, decenas de miles de agricultores del Medio Oeste de los Estados Unidos emigran a California en busca de trabajo, incluidos miles de mexicanos que aprovecharon esta situación. Durante estos años, los estadounidenses comenzaron a ver a los mexicanos como competidores para empleos, así como un drenaje en servicios sociales, lo que provocó un programa de repatriación forzada de mexicanos y mexicanos-americanos.

La migración mexicana ya se había convertido en un tema importante en la agenda estadounidense. Para 1930, el censo de los Estados Unidos señaló que en el país había seiscientos mil inmigrantes mexicanos, lo cual contrastaba con los doscientos mil existentes veinte años atrás, en 1910. Los mexicanos residentes para la década de 1930 representaban menos del 5 por ciento del total de la mano de obra inmigrante, sin incluir inmigrantes indocumentados que se deslizan a través de la porosa frontera entre México y Estados Unidos (CFR, 2018). El número de inmigrantes creció en los años siguientes, impulsado en 1942 por el mismo gobierno estadounidense con el Programa Bracero, que fue una respuesta a la escasez de mano de obra durante la primera guerra mundial. El programa, que se centró en las industrias agrícola y ferroviaria, otorgó un nivel salarial básico, vivienda, atención médica y alimentos, pero los críticos del programa acusaron a los emigrantes mexicanos de ser explotados por sus empleadores estadounidenses. Entre 1942 y 1964, cuando terminó el programa, en Estados Unidos ya había más de 4,5 millones de obreros mexicanos (CFR,

2018), muchos de los cuales se habían establecido principalmente en los Estados del Sur como California.

En Los Ángeles, por su parte, durante mayo de 1943, la Iglesia de Santa Cecilia fue consagrada por el Obispo Joseph T. McGucken, con lo cual se convirtió en la tercera iglesia de Los Ángeles en hacerlo, la Catedral de Santa Viviana y la Iglesia de San Vicente fueron las primeras. Las reliquias de la tumba de Santa Cecilia en Roma fueron selladas en un nicho del altar durante la ceremonia (St. Cecilia. Org, s/f).

No todo era éxito en el recinto, la Iglesia de Santa Cecilia tuvo problemas para pagar la deuda de 100, 000 dólares contraída durante su construcción debido a los estragos que causó la gran depresión. Sin embargo, para el año de 1943 pudo saldar el compromiso, logro atribuido al Padre Brady, quien falleció en 1953 de un ataque al corazón en la rectoría de Santa Cecilia. Hasta el momento de su muerte, Brady había servido como pastor en Santa Cecilia durante 34 años, siendo sucedido en marzo de ese mismo año por Monseñor Patrick J. Dignan, quien se convirtió en el tercer pastor de Santa Cecilia. Para 1959, la parroquia de Santa Cecilia celebró su primer medio siglo de existencia. El domingo 22 de noviembre de 1959 hubo una fiesta en honor de ese hecho, donde se relata:

Los vastos cambios que han llegado al mundo en esta época de la historia han llegado hasta el nivel de la parroquia y el hogar individual. Es gratificante saber, sin embargo, que el pueblo de Santa Cecilia se enfrenta a sus problemas actuales con el mismo coraje y la dedicación que caracterizó a sus predecesores en el pasado. Su real pastor les está agradecido por defender sus manos (SantaCecilia.org, s/f: s/p).

VI. Masificación de la migración centroamericana a Los Ángeles (1961-2000).

El 27 de enero de 1961, el Santuario de Esquipulas se convirtió en el primer Santuario de Centroamérica elevado a la dignidad de Basílica Menor, hecho realizado por el Papa Juan XXIII el 27 de enero de 1961, "Desde esta fecha se conoce en todo el mundo el Santuario de Esquipulas como la Basílica del Santo Cristo de Esquipulas" (López, 2010: 112).

Para el 11 de octubre de 1968, debido al aumento de la población y la extensión del pueblo de Esquipulas, motivado principalmente por el comercio y el aumento en la producción de café, hicieron que la localidad fuese elevada la categoría de ciudad. La población superaba

los diez mil habitantes y ya era la tercera villa más poblada del departamento de Chiquimula (Rodríguez, 2012). El culto era ya un referente de identidad para la sociedad guatemalteca.

En Estados Unidos, un año después, en septiembre de 1969, el presidente de los Estados Unidos, Richard Nixon, declaró la llamada "guerra contra las drogas" mediante la cual Estados Unidos lanzó una operación agresiva de búsqueda y captura de narcóticos en la frontera entre Estados Unidos y México, problemática que había crecido con el transcurrir del tiempo. Debido a ello, miles de agentes se extendieron a lo largo de la frontera para inspeccionar a "todas las personas y vehículos que cruzan a los Estados Unidos" (CFR, 2018).

A medida que creció la vigilancia en la frontera, México reaccionó al no ser consultado sobre la operación. A mediados de octubre de ese año, la operación se termina y se sustituye por un acuerdo de cooperación bilateral entre los dos países. En 1973, Estados Unidos crea la Drug Enforcement Administration (DEA). Con su creación, hay una cierta cooperación antinarcóticos entre los dos países en los años 1970 y 1980, pero el asesinato de un agente de la DEA en México en 1985 suscita indignación en los Estados Unidos y lleva a Washington a seguir una estrategia unilateral para luchar contra las drogas. Ello provoca una persecución contra los migrantes de México y centroamericanos.

Para 1981, los precios del petróleo cayeron y la inflación aumentó en México, por lo que el país terminó endeudado. El gobierno devaluó la moneda tres veces en 1982, lo que resultó en una mayor inflación y menores salarios reales. El estancamiento económico y el desempleo generalizado empujaron a los migrantes mexicanos a cruzar la frontera en busca de trabajo.

En Guatemala, la intensificación de la guerra civil durante los años setenta y ochenta provocó el éxodo de decenas de miles de refugiados guatemaltecos hacia los Estados Unidos a través de México por medios considerados "legales" e "ilegales", lo que aumentó la tensión en la frontera México-estadounidense.

Fue hasta 1986 que Estados Unidos aprueba la Ley de Reforma y Control de Inmigración, que trata de acabar con la inmigración indocumentada sancionando a los empleadores que contratan a inmigrantes no autorizados, además de otorgar amnistía a 2,7 millones de trabajadores indocumentados que ya vivían en los Estados Unidos. La inmigración no

autorizada disminuye drásticamente durante los próximos años, pero vuelve a recuperarse a principios de los años noventa. Es durante esos años que existe una preferencia espacial por parte de los migrantes mexicanos y centroamericanos de asentarse en algunas ciudades en especial, como Los Ángeles, que se volvió con el tiempo en un referente de la hispanidad en ese país.

El 14 de mayo de 1986, los presidentes centroamericanos se citaron en Esquipulas para llegar a un proceso de paz y terminar con las guerras civiles de Guatemala, El Salvador y Nicaragua que también había motivado esa oleada de migración, y el 25 de mayo de 1986 firmaron el primer acuerdo, que se llamó «Esquipulas I», el cual sirvió de base para consolidar la decisión política de los gobernantes y establecer el procedimiento para conseguir una paz “Firme y Duradera” en la región. Los acuerdos para lograr la paz fueron ratificados en el Acuerdo de Esquipulas II, el 7 de agosto de 1987, donde los cinco presidentes de Centroamérica de aquel entonces firmaron su compromiso en la Ciudad de Guatemala (Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana, 2012).

A pesar de los esfuerzos, Estados Unidos se había vuelto el anhelo para los habitantes de la región. En el imaginario colectivo, Estados Unidos significaba un escape de las hostilidades, de la violencia y la falta de empleo que seguían viviendo, por lo que miles de migrantes continuaron con la migración hacia el país del Norte. Miles de ellos, católicos, llevaron su fe consigo a las Ciudades a las que arribaron.

En 1996, hubo dos hechos que afectaron a la población de Guatemala. El primero fue la visita del Papa Juan Pablo II con motivo de los 400 años de la edificación del Santuario. El 29 de diciembre de ese mismo año se firmó el Acuerdo de Paz Libre y Duradera de la República de Guatemala, el cual terminó con la Guerra civil de Guatemala. De igual manera, en esa fecha finalizaron los procesos de paz en Centroamérica iniciados en 1986.

Los refugiados guatemaltecos que llegaron a Estados Unidos se convirtieron en una importante influencia política y económica en la búsqueda del fin de la guerra civil que finalmente se produjo en aquel año. Además, también se organizaron para cambiar las políticas del gobierno mexicano en relación con el estatus legal de los inmigrantes guatemaltecos, que generaba dificultades para los guatemaltecos en su tránsito por México al emigrar a los EEUU.

La migración centroamericana no se detuvo, ni tampoco la mexicana. Poco después de la fuerte crisis económica de 1994 en el país, dio inicio una migración masiva de mexicanos hacia las ciudades de estadounidenses, muchos de los cuales se establecieron en Los Ángeles, cambiando el paisaje de la ciudad.

VII. Arribo del Cristo de Esquipulas a la iglesia de Santa Cecilia (principios del 2000 – a la fecha).

A finales de 1990 y principios de los 2000, la zona donde yace la Iglesia de Santa Cecilia había sido frecuentada por migrantes de origen mexicano y centroamericano, quienes llevaron imágenes y cambiaron paulatinamente el paisaje del vecindario. Los migrantes fueron ocupando espacios que anteriormente lo habían sido por estadounidenses y comenzaron a tener cierta influencia en la Iglesia de Santa Cecilia.

Uno de los grupos predominantes en ese entonces fue el la Fraternidad de Esquipulas, nacida el 12 de octubre de 2002, por el presbítero Luigi Zanotto, el Padre Javier, la señora Verónica Turrís y Guillermo Palencia. El objetivo principal de su creación fue traer una réplica del Señor de Esquipulas desde Guatemala mediante el llamado “Proyecto de fe”, para el cual recaudaron \$11,000. Turrís y Consuelo de Cobar fueron quienes contactaron a Mario Moisés Yus Mata, quien fue el encargado de esculpir la réplica llevada a Los Ángeles (Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles, s/f).

Cuando Yus terminó con su trabajo, la fraternidad decidió trasladar al Cristo hacia Los Ángeles, pero que debido a que desconocían los trámites necesarios para transportar la imagen de forma legal, no pudieron transportarla por avión, además que ninguna aerolínea se quiso responsabilizar por el tamaño de la imagen, por lo que decidieron llevarla por Tierra, en autobús, hasta la frontera en Tijuana.

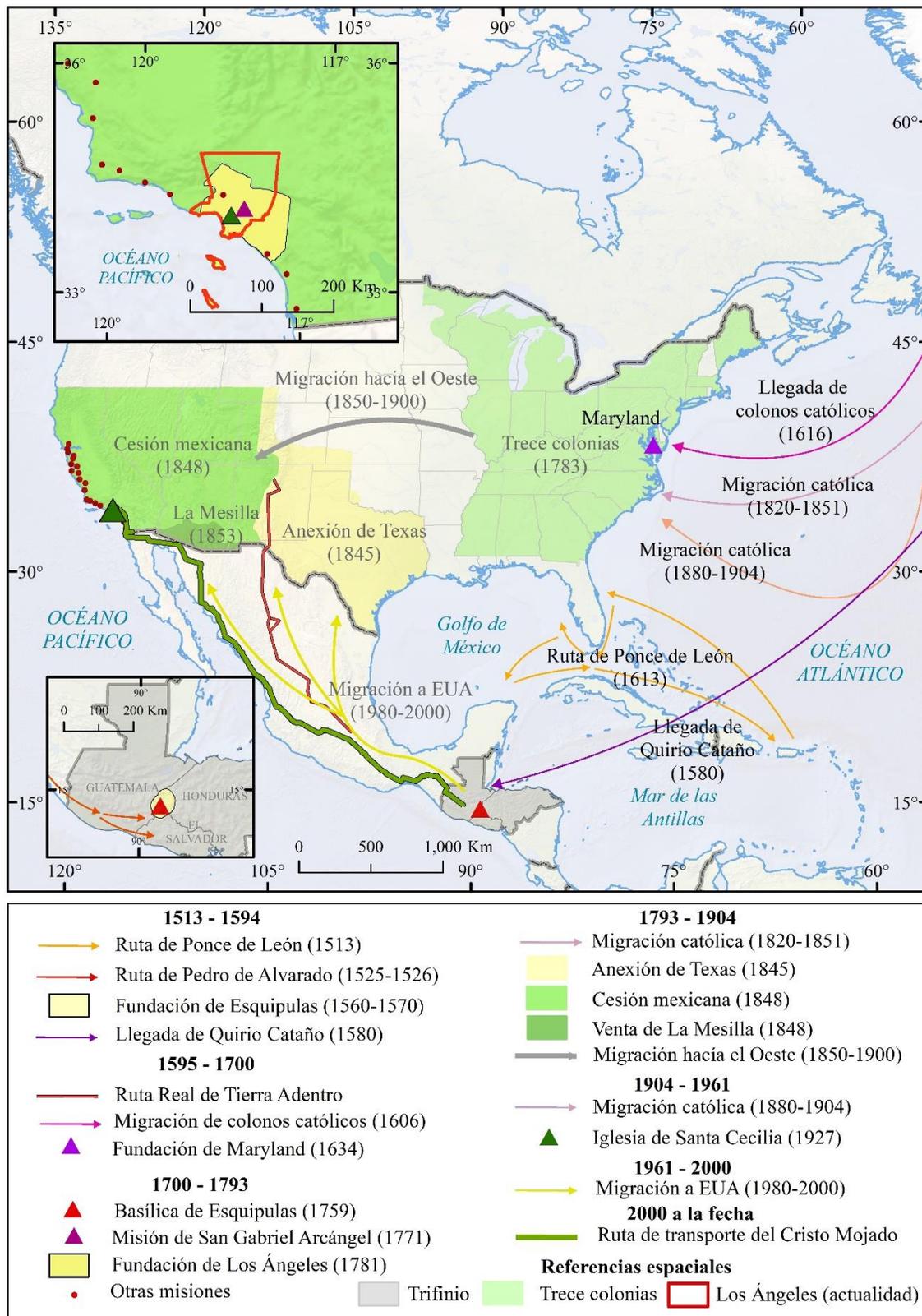
De manera paradójica, en el trayecto de Guatemala a México tuvieron que pagar algunos sobornos. Al llegar a la frontera en Tijuana, las autoridades aduanales negaron su entrada debido a que carecían de los documentos migratorios de la imagen. Por esa razón, las personas que trasladaron la imagen decidieron cruzarla de manera ilegal “... el Cristo cruzó

la frontera y fue recibido en Los Ángeles como llegan todos los inmigrantes... el Cristo llegó mojado” (Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles, s/f).

La forma en que llegó aún causa alguna controversia, ya que en algunas narraciones se explica que el Cristo llegó cruzando el Río Bravo, en la espalda de los migrantes; mientras que, en otras, se señala que el Cristo fue cruzado por algunos migrantes guatemaltecos y mexicanos por los diferentes puestos de control con el permiso de los guardias fronterizos. En este último relato, se señala al mexicano Edgar Mota como la persona que transportó la imagen, que fue llevada a la Iglesia de Santa Cecilia, localizada en la Normandie Avenue, en el suroeste de la Ciudad de Los Ángeles en California, una zona caracterizada por la gran cantidad de barrios con población latina. De acuerdo con los testimonios, antes de que el Cristo llegara, el recinto corría el riesgo de ser cerrado por falta de fondos para su mantenimiento. A partir de lo anterior, es posible observar que los hechos que dieron lugar a la veneración de la imagen del Cristo Mojado en Los Ángeles provienen de distintas líneas de tiempo, que requieren ser analizadas con especial atención para entender su dinámica actual (Figura 2.7).

Los migrantes centroamericanos, resignificaron su fe en el Cristo Negro de Esquipulas por la fe en el “Cristo mojado”, un Cristo que no llega a Estados Unidos siguiendo la línea difusión trazada desde tiempos de la colonia, sino que lo hace siguiendo una de las tantas rutas que siguen los migrantes para arribar a Estados Unidos desde Centroamérica, en un plano temporal más actual. Con él se identifican los migrantes más pobres, sin derecho a visa, los que tienen que mojarse al atravesar las aguas que demarcan las fronteras entre Guatemala y México, y entre este país y los Estados Unidos (Castillo, 2013). La fe y vida del migrante no son percibidas como punto final, sino como punto de arranque, que permite descubrir la fe, esperanza y amor de los migrantes. En el caso del Cristo mojado, se expone el coraje para superar diversas pruebas, la gran solidaridad transnacional, las aportaciones a las sociedades de destino, así como la mística de la migración.

Figura 2.7. Reconstrucción geohistórica de acontecimientos relacionados con la expansión del catolicismo y el culto al Cristo Mojado.



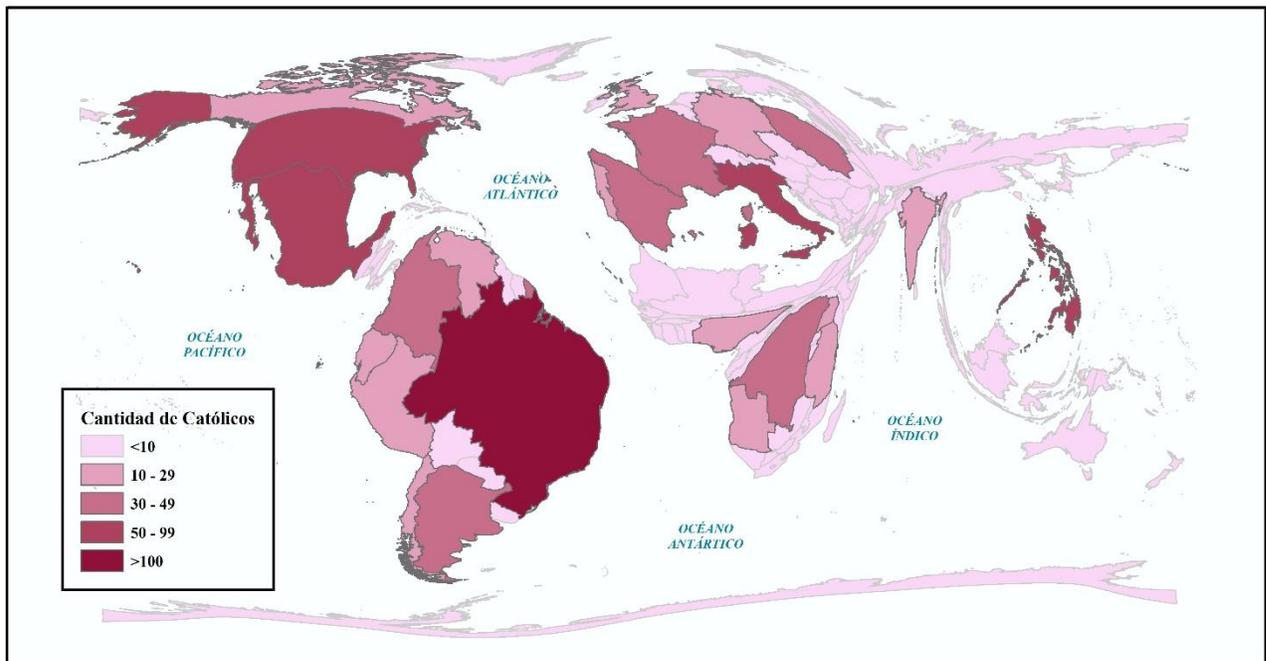
Fuente: elaborado con base en Codignola, 2009; McGuinness, 2013; Navarrete, 1999 y CFR, 2018.

2.2. Catolicismo en Estados Unidos.

La religión, desde los primeros pasos del ser humano sobre el planeta, ha sido parte importante de la vida social y, aunque actualmente su poder pareciera haber mermado debido al aumento en la tasa de secularización, alrededor del mundo las prácticas y creencias religiosas aún poseen en mayor o menor grado importancia político-cultural. Tanto el cristianismo como el resto de las religiones apelan a aquellos valores simbólicos donde se cimienta la parte más interiorizada de la identidad de cada sociedad. Señala García (2014) que la religión y la espiritualidad no se ciernen a un segmento del espacio o a alguna cultura en particular, en cambio, la religión está presente en pueblos, lugares y épocas, que interactúan y cambian con el transcurrir de los años.

En el caso del catolicismo, esa última idea cobra sentido. Durante el último siglo, los católicos alrededor del mundo han crecido en número; de 291 millones que había en 1910 a aproximadamente 1,100 millones en el 2010 (Pew Research, 2013) (Figura 2.8). Asimismo, para el 2016, el número de fieles había crecido, a un estimado de 1.272.281.000 (Agenzia Fides, 2016).

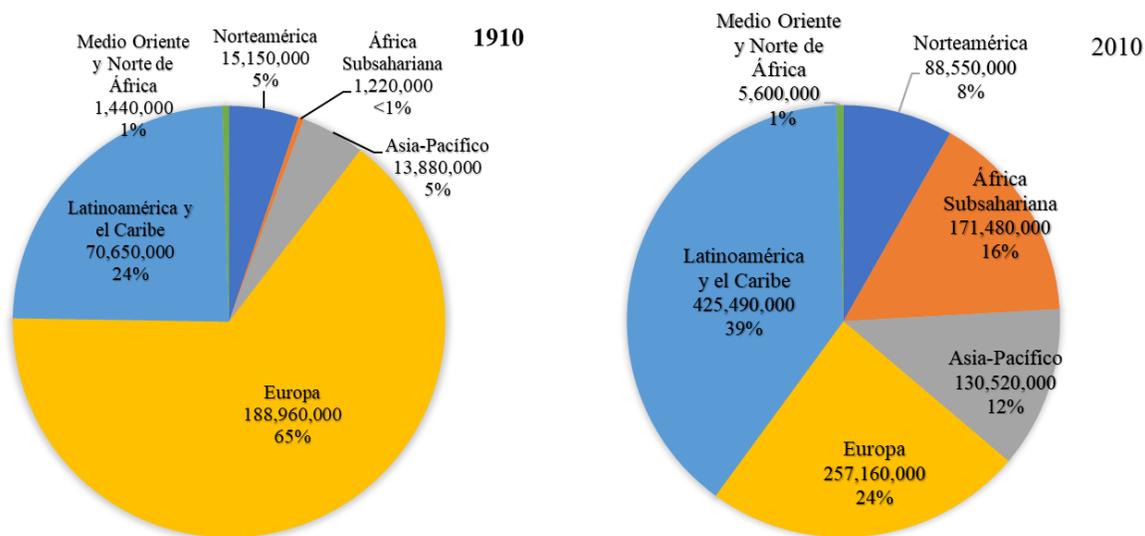
Figura 2.8. Cartograma de distribución de población católica en el mundo.



Fuente: elaborado con base en Pew research, 2013.

Durante 1910, los católicos constituían aproximadamente la mitad de todos los cristianos en el mundo (48%), y el 17% de la población total del mundo. Un siglo después, de acuerdo con el Pew Research, los católicos todavía representan alrededor de la mitad (50%) de los cristianos de todo el mundo y el 16% de la población mundial total, cifras que revelan el grado de estabilidad que ha mantenido con el transcurrir de los años (Figura 2.9).

Figura 2.9. Variación del catolicismo 1910-2010.



Fuente: Pew Research, 2013.

Aunque el número de adeptos al catolicismo se ha mantenido, con el paso del tiempo la distribución geográfica ha cambiado. En 1910, el 65% de todos los católicos vivían en Europa por un 24% residentes en América Latina. Para el 2010, solo una cuarta parte de los católicos tenían su hogar en Europa (24%), pasando a ser América Latina y el Caribe la región con mayor número de adeptos, aunque con una cifra considerablemente menor a la que llegó a tener Europa un siglo antes (39%).

La región que ha registrado el crecimiento más rápido es África Subsahariana, que sumo 170 millones de fieles durante el transcurrir de un siglo, dado que pasó de 1 millón (menos del 1%) a 171 millones (16% del total mundial). Además de la región ya señalada, la región Asia-Pacífico también ha presentado un aumento considerable; de los 14 millones (5%) que vivían

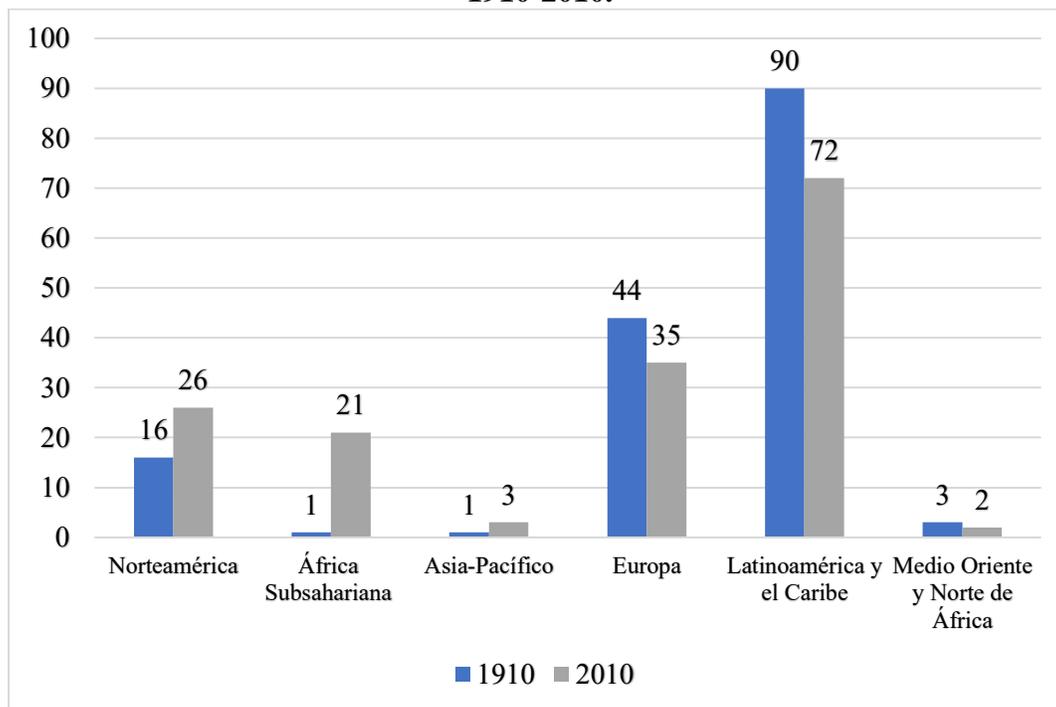
en esa parte del mundo durante 1910, actualmente es hogar de aproximadamente 131 millones de católicos (12%). En América del Norte, la población no ha aumentado con el ritmo con el que lo han hecho África Subsahariana y Asia-Pacífico. De cerca de 15 millones (5%) en 1910, paso a 89 millones (8%) durante 2010. En la región que corresponde a Oriente Medio y África del Norte, para ese mismo año, había menos del 1% de los católicos del planeta, proporción que se mantiene desde 1910, a pesar que fue ahí donde surgió el cristianismo.

Parte del cambio que se ha dado a nivel mundial durante el siglo que se usó de referencia se debe a la variación de las tasas de crecimiento de la población en las regiones en que se dividió el planeta. Ello explica la razón por la cual Europa pasó de ser la región con la mayor cantidad de adeptos, a una que ha perdido gran parte de sus fieles. Europa, en 1910, fue el hogar del 24% de la población mientras que para el 2010 solamente lo fue del 11%. Por su parte, Latinoamérica y el Caribe de ser el hogar del 4% de la población mundial, pasó a ser habitada por el 9% en 2010.

Entre 1910 y 2010, la región con más fieles católicos respecto del total de su población fue América Latina. Sin embargo, la proporción disminuyó de 90% del total de su población total en 1910 a un 72% en 2010 (Figura 2.10). Por su parte, la población católica en Europa pasó de 44% a 35% en el mismo periodo. Aunque tanto en América Latina como Europa hubo pérdida de adeptos, en Latinoamérica hubo un crecimiento en términos de población absoluta, con lo que superó a Europa y se convirtió en la región con mayor población católica (Pew Research, 2013).

En cuanto a los contrastes regionales, el mayor crecimiento de católicos ocurrió en el África subsahariana, que pasó de tener aproximadamente un 1% de católicos en 1910 respecto a su población total a 21% en 2010. En América del Norte, también hubo un incremento considerable, ya que pasó del 16% a 26%. En la región de Asia y el Pacífico, también hubo un crecimiento, aunque en menor cantidad, pues pasó de 1% a 3% durante el mismo período.

Figura 2.10. Porcentaje de católicos respecto de la población total de cada región 1910-2010.



Fuente: Pew Research, 2013.

Por su parte, en los países con una fuerte adherencia católica, la cantidad de fieles ha cambiado paulatinamente como pudo observarse en un estudio realizado en 2010 (Cuadro 2.1). De todo ellos, Brasil es el país que posee la población católica más grande, aunque proporcionalmente, el número disminuyó de 74% a 65% para 2010. Mientras tanto, en México, la segunda mayor población católica del mundo, el porcentaje también cayó, puesto que pasó de 89% de católicos en el 2000 a un 85% de católicos en 2010.

Esas cifras varían de acuerdo con la fuente: por ejemplo, en la Base de Datos Cristiana Mundial se señala que América Latina cuenta con 483 millones de católicos, el 41.3% de la población católica total y que, de los 10 países del mundo con mayoría católica, cuatro están en América Latina, mientras que en la lista otorgada por el Pew Research Center ello no se ve reflejado (2013).

Cuadro 2.1. Países con el mayor número de católicos.

| Países | Población de católicos en 2010 (en millones) | Porcentaje de población católica | Porcentaje respecto a la población católica mundial |
|---------------------------------|--|----------------------------------|---|
| Brasil | 126.7 | 65 | 11.7 |
| México | 96.4 | 85 | 8.9 |
| Filipinas | 75.7 | 81 | 7 |
| Estados Unidos de América | 75.3 | 24.3 | 7 |
| Italia | 49.1 | 81.2 | 4.6 |
| Colombia | 38.1 | 82.3 | 3.5 |
| Francia | 37.9 | 60.4 | 3.5 |
| Polonia | 35.3 | 92.2 | 3.3 |
| España | 34.6 | 75.2 | 3.2 |
| República Democrática del Congo | 31.2 | 47.3 | 2.9 |
| Total mundial | 1,078 | 15.6 | 100 |

Fuente: Pew Research, 2013.

Si bien hay diferencias considerables entre fuentes, algo en lo que coinciden la mayor parte de las bases de datos que éstas poseen es en que Brasil tiene la mayor población católica. La cifra varía de 123 millones hasta 150 millones en 2010. Italia tiene la mayoría de los católicos en Europa, con 57 millones, mientras que la República Democrática del Congo tiene la mayor población católica de África, y ocupa de acuerdo con la fuente, el noveno o décimo lugar en el mundo con cerca de 36 millones de fieles (Wold Christian Database, s/f en; BBC, 2013).

En cuanto a las tendencias futuras del catolicismo a nivel mundial, se estima que la región que registrará el mayor aumento en número de adeptos es el continente africano, con miras a crecer un 145.8% para el 2050, mientras que la única región que tendrá cifras negativas será Europa, con una pérdida aproximada de 5.5% para el mismo año (Cuadro 2.2).

Cuadro 2.2. Proyecciones del catolicismo mundial por región en el mundo.

| Región | Porcentaje de católicos (2004) | Estimación en millones de la población católica (2004) | Proyección de católicos en el mundo en millones (2025) | Proyección de católicos en el mundo en millones (2050) | Variación en el catolicismo por región entre 2004 y 2050 |
|---------------------------|--------------------------------|--|--|--|--|
| África | 17.9% | 139.1 | 219.1 | 342.0 | 145.8% |
| Asia | 4.3% | 127.1 | 171.9 | 207.0 | 62.9% |
| Europa | 36.4% | 270.7 | 272.4 | 255.7 | -5.5% |
| Latinoamérica y el Caribe | 83.3% | 454.5 | 568.0 | 646.9 | 42.3% |
| América del Norte | 25.1% | 82.0 | 97.0 | 113.0 | 37.8% |
| Oceanía | 26.8% | 9.0 | 11.0 | 13.0 | 44.4% |
| Total mundial | 21.6% | 1,082 | 1,339 | 1,577 | 45.8% |

Fuente: Population Reference Bureau, 2004.

Si a nivel mundial se espera un cambio en la afiliación religiosa católica, Latinoamérica no será la excepción. El catolicismo aún ocupa un rol importante en esta región que, contrario a lo que pareciera, es más diversa en cuanto a creencias religiosas se refiere, atribuido en gran parte al sincretismo entre las costumbres de los grupos indígenas existentes en estos territorios y la religión católica impuesta en su periodo colonial. Hoy en día aún puede observarse en su arquitectura y en las prácticas religiosas la diversidad de manifestaciones simbólicas que distinguen al catolicismo en esta parte del mundo (Latinobárometro, 2014) (Figura 2.11).

Figura 2.11. Afiliación católica en Latinoamérica, 2014.



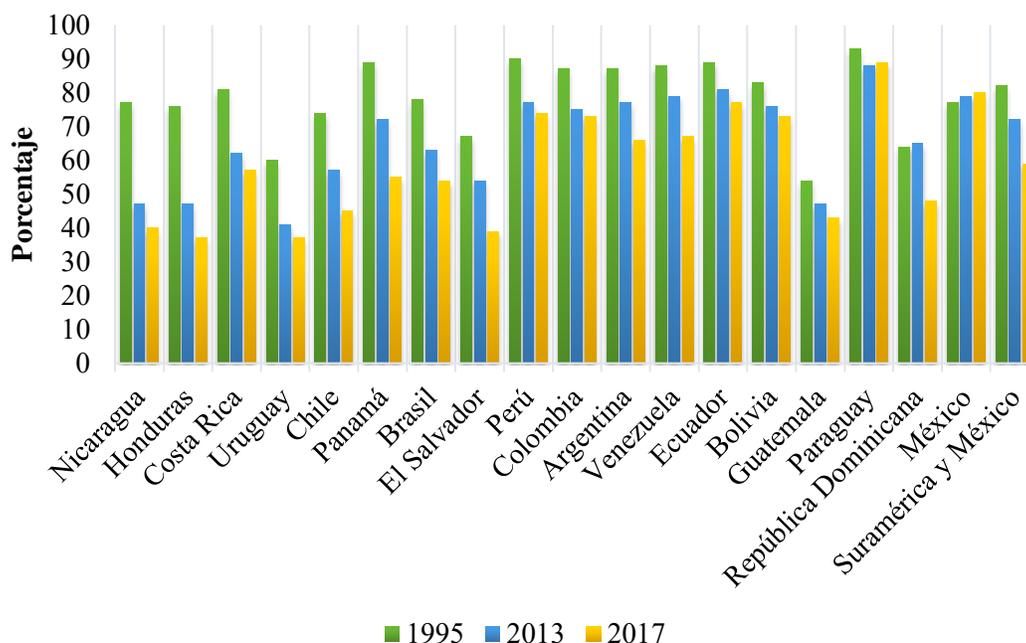
Fuente: elaborado con base en Pew Research Center, 2014.

El Latinobárometro señala que existe una tendencia al abandono del catolicismo en la región, tanto por el cambio en las creencias como por la migración del culto hacia otra religión o espiritualidad en los países de este bloque. Es especialmente notorio el abandono del catolicismo por la adopción del protestantismo en sus diferentes variantes. De acuerdo con las cifras de esa organización, quienes abandonan el catolicismo no se vuelven necesariamente ateos o agnósticos, sino más bien abrazan otra religión, aunque en algunos países sí es claro el aumento en la tasa de secularización, atribuible al cambio en el sistema económico y el aparente desarrollo social que presentan algunas naciones en el panorama regional como es el caso de Chile.

Si bien el declive del catolicismo es notorio, no en todos los países sucede de la misma forma. Es posible diferenciar dos parámetros. Por un lado, los que se asocian a la adopción de otra

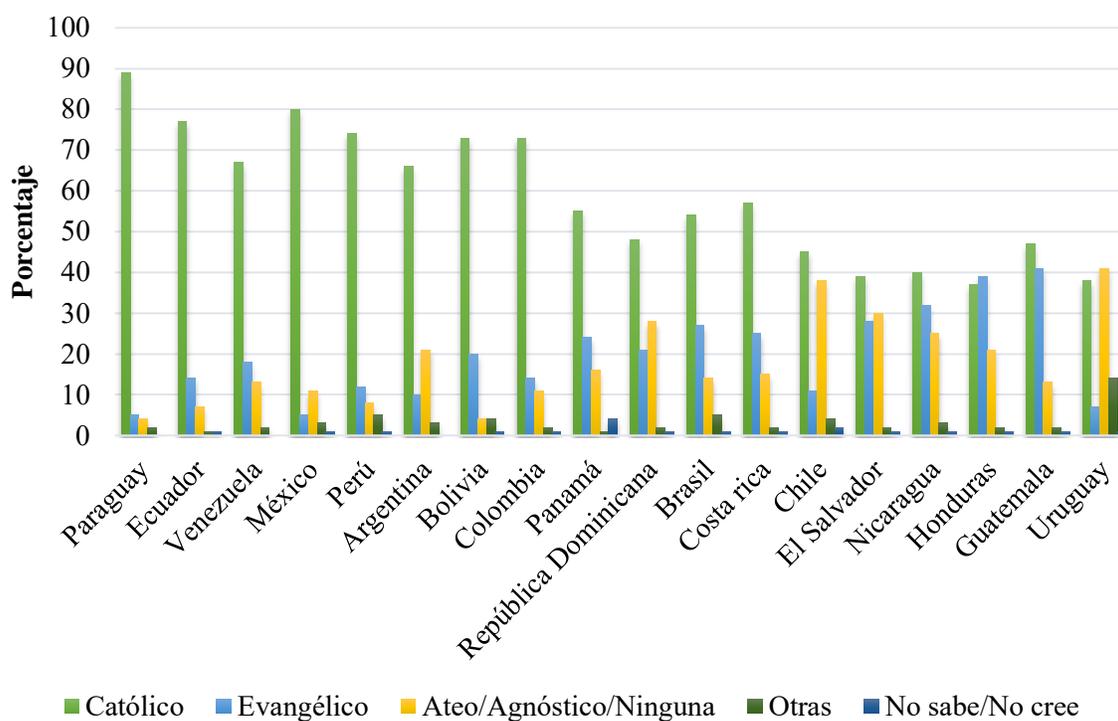
creencia religiosa y, por otro, la existencia de países católicos donde el catolicismo declina muy poco (Figura 2.12).

Figura 2.12. América Latina: cantidad de católicos 1995-2017.



Fuente: Latinobárometro, 2018; Rosas, 2016.

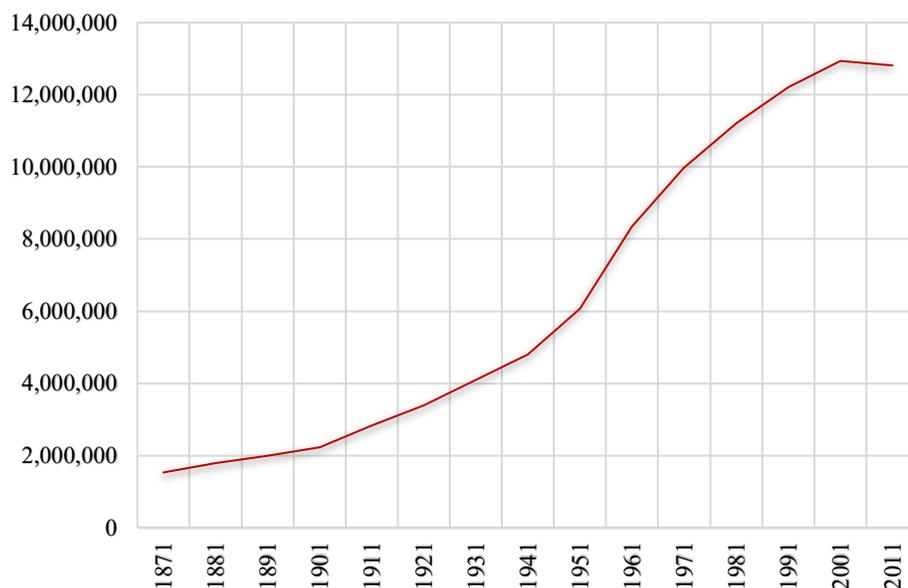
Salvo dos países, el resto de Latinoamérica se vuelve menos católica a la vez que presenta un aumento en el número de evangélicos. El caso de Honduras, Nicaragua, El Salvador, República Dominicana, Guatemala, Chile y Uruguay es representativo; estos países ya no tienen un dominio de la religión católica, su cantidad de fieles ronda menos del 50 por ciento. Los primeros cinco países presentan un aumento en el número de evangélicos, siendo Honduras el primer país con una mayoría de fieles a una religión ajena a la católica en Latinoamérica, mientras que los otros cuatro podrían tener una mayoría evangélica en los próximos años. Por su parte, Chile y el Salvador se encuentran en un punto intermedio; en contraste, Paraguay y Ecuador presentan una cantidad de católicos superior al 80 por ciento de su población. El caso de Uruguay y Chile es ilustrativo, ya que estos países no responden a la misma lógica de los países centroamericanos y varios de los suramericanos, sino que tienden a una secularización. El Salvador queda en una posición un tanto diferente, ya que además de ganar adeptos evangélicos, también aumenta su tasa de agnósticos (Figura 2.13).

Figura 2.13. Religiones por país, 2017.

Fuente: elaborado con base en Latinobárometro, 2018.

Por su parte, en la porción norte del continente, el panorama resulta un tanto diferente dado que en el imaginario religioso el catolicismo no tiene una presencia abrumadora como en los países al sur del Río Bravo debido a la herencia cultural británica de la que provienen los países anglosajones. En Canadá, por ejemplo, solamente el 38.7% de la población forma parte de la Iglesia Católica; aproximadamente de 13 millones de habitantes de los casi 36 millones que conforman su población. De ellos, el grueso de la población católica se focaliza básicamente en dos Estados: Ontario (31.2%) y Quebec (74.5%).

A pesar de que la Iglesia Católica se afianza como la congregación religiosa con el mayor número de adeptos, en años recientes ha experimentado un decaimiento en el número de devotos cercano al 1.6% respecto a los resultados del último censo llevado a cabo en 2001 (Statistics Canada, 2011) (Figura 2.14).

Figura 2.14. Católicos en Canadá.

Fuente: elaborado con base en Statistics Canada, 2011.

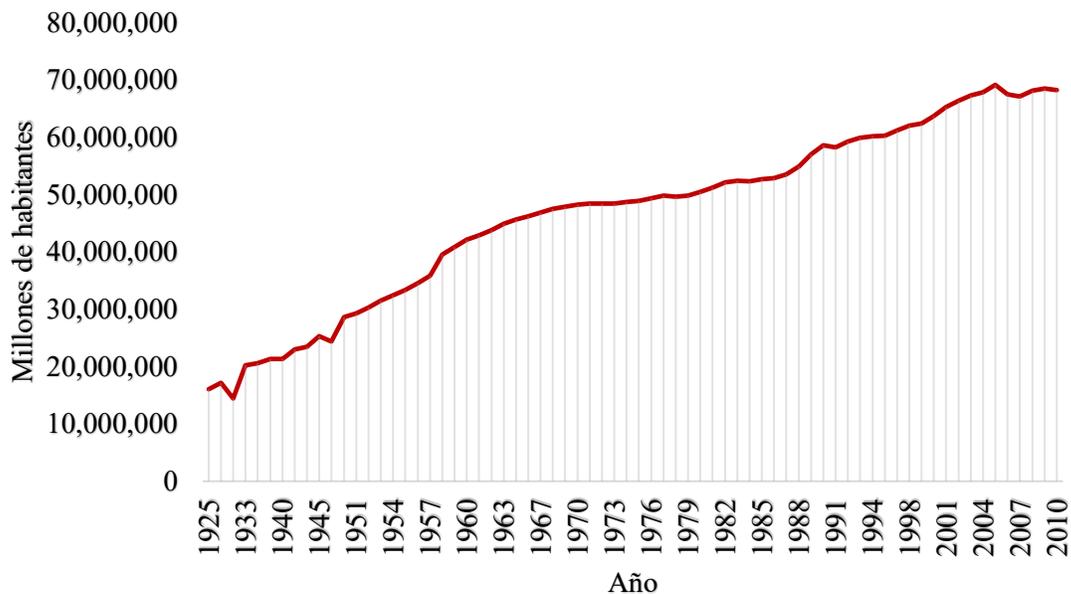
Aunque en Estados Unidos sucede algo similar, existen patrones asociados a la herencia multicultural del país que arroja un panorama poco más que diferente. Los católicos también constituyen el mayor grupo religioso individual, con el 22 por ciento de los estadounidenses identificándose como católicos, mientras que casi la mitad de los estadounidenses señalan que poseen algún tipo de conexión con el catolicismo (Ghose, 2015). Los católicos estadounidenses pertenecen a casi todos los grupos étnicos, estratos socioeconómicos y afiliaciones políticas, algo que complica hacer una generalización respecto a su *modus vivendi* ya que también ha cambiado con el transcurrir del tiempo.

De acuerdo con el Pew Research (2013), Estados Unidos es el hogar del 7% de todos los católicos en el mundo, poco más de 75 millones de habitantes se declaran adeptos al catolicismo, cifra considerable si se toma en cuenta que no es un país con una herencia católica de origen (Figura 2.15) y lo complicado que resulta obtener esas cifras dado que desde 1976, por ley, la Oficina del Censo no puede preguntar a los estadounidenses sobre su afiliación religiosa. Por lo tanto, a diferencia de muchos otros países, los Estados Unidos no tienen un "censo religioso", siendo el último avalado por el gobierno en 1957 (Gray, 2015).

En 2010, aproximadamente el 23% de los adultos estadounidenses y el 24% de la población total del país (adultos y niños) son católicos. De los estadounidenses que se identifican como

católicos, cerca de cuatro de cada 10 dicen que van a misa al menos una vez por semana, mientras que alrededor del 16 por ciento señalan que rara vez o nunca asisten a misa (Lipka, 2015).

Figura 2.15. Católicos en Estados Unidos 1925-2010.



Fuente: elaborado con base en ARDA, 2010.

De acuerdo con el Pew Research, una de cada diez personas dice que es católica *culturalmente*, aunque puedan asistir a diferentes servicios religiosos o no creer en Dios. Muchos de estos católicos culturales fueron criados en la iglesia y lo consideran parte de su herencia por ascendencia, tradiciones familiares o algún otro aspecto de la cultura. En general, la fe católica inspira una fuerte lealtad: el 70 por ciento de los que identifican su religión actual como católicos dicen que nunca podrían imaginarse dejar su fe.

Por otra parte, y de acuerdo con la misma fuente, cerca de la mitad de las personas que son criadas en la iglesia la dejan en algún momento de sus vidas, aunque una quinta parte de ellas regresa en algún momento al catolicismo (Tate, 2015). Una cifra reveladora señala que alrededor del 15 por ciento de los estadounidenses se consideran ex católicos. En cifras absolutas, la población católica de los Estados Unidos ha tenido cambios demográficos notables. Proporcionalmente, la población católica ha perdido más miembros de lo que ha

ganado de conmutación religiosa. De hecho, uno de cada diez adultos en los Estados Unidos es un ex católico (Pew Research Center, 2011).

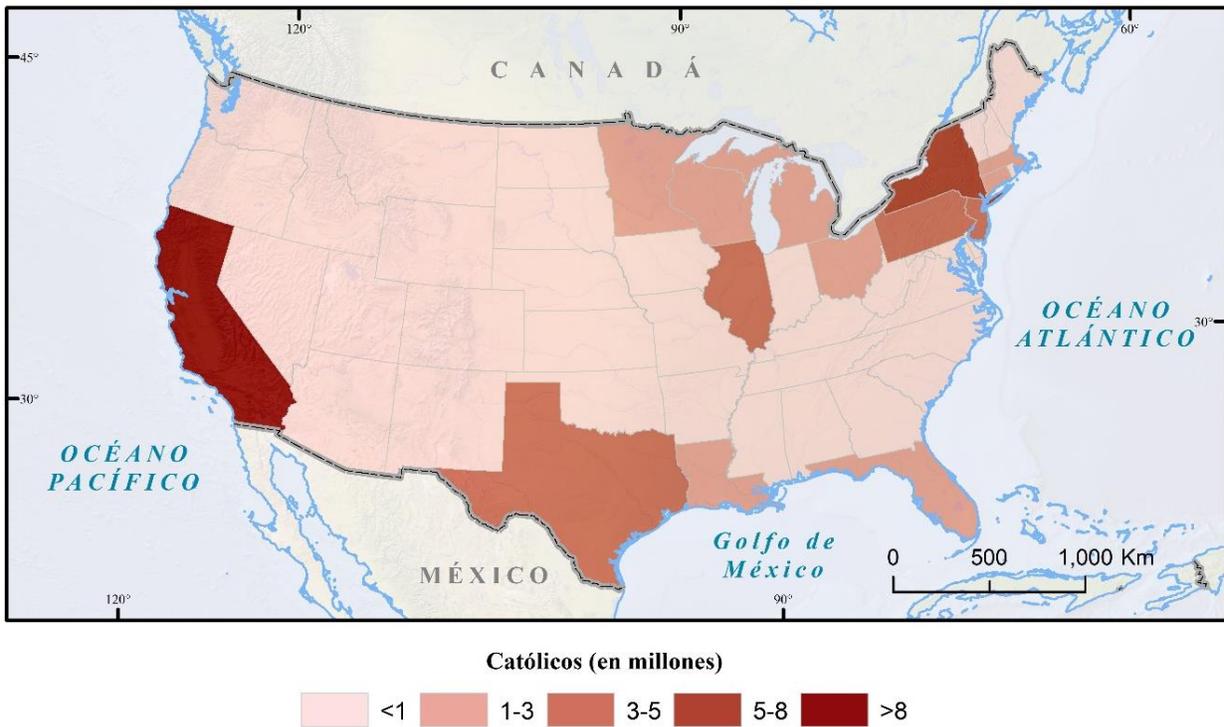
La imagen de los católicos en América también ha cambiado a lo largo de las décadas y con el cambio generacional motivado por los distintos patrones de migración como ya se ha visto en el apartado 2.1. El 79 por ciento de los católicos mayores de 65 años son blancos no hispanos. Hoy en día, solamente el 40 por ciento de los católicos entre los 18 y los 29 años son blancos, y de ellos casi la mitad se identifica como hispano.

La población católica en los Estados Unidos ha sido fuertemente moldeada por la inmigración (Ghose, 2015). Más de la mitad (52%) de todos los migrantes a Estados Unidos son católicos. De los estimados, 75,4 millones de católicos en los Estados Unidos en 2010, 22,2 millones nacieron fuera de los Estados Unidos (30%). La población católica es más propensa que otros estadounidenses a ser inmigrantes o hijos de inmigrantes. Más de la cuarta parte de los adultos católicos estadounidenses (27%) nacieron fuera del país, en comparación con el 15% de los adultos estadounidenses en general; la mayor parte de estos inmigrantes católicos (22% de todos los católicos estadounidenses) provienen de otras partes de las Américas.

El 76% de los inmigrantes católicos que viven en los Estados Unidos provienen de América Latina y el Caribe, mientras que cerca del 10% proviene de Asia-Pacífico y cerca del 10% procede de Europa, un cambio considerable si se toma como punto de comparación el siglo XIX e inicios del siglo XX en donde la mayor parte de los católicos migrantes provenía de Europa. El Pew Research Center señala que, en la actualidad, el 60% de los adultos católicos son blancos no hispanos, el 33% son hispanos y el 7% son otras minorías, incluyendo asiáticos.

Actualmente, los inmigrantes representan una parte considerable de los católicos, y muchos de ellos son hispanos. Todo ello también ha motivado un cambio en los patrones espaciales de devoción en el país (Lipka, 2015). Seis de cada diez católicos no hispanos viven en el noreste (32%) o en el medio oeste (28%), mientras que aproximadamente las tres cuartas partes de los católicos hispanos viven en el sur (33%) o en el oeste (44%) (Figura 2.16).

Figura 2.16. Variación regional de católicos en Estados Unidos.



Fuente: elaborado con base en Sagarro, 2015.

En el nordeste (75%) y en el medio oeste (82%), tres cuartas partes o más de la población de los católicos son blancos (no hispanos), mientras que menos de uno de cada cinco son hispanos. Pero en el Sur, sólo el 50% de los católicos son blancos y el 42% son hispanos. En la porción occidente, una clara mayoría de los católicos son hispanos (57%), en comparación con el 31% que son blancos (así como el 8% que son asiáticos), cifras que se han incrementado desde 1985, con la masificación de la migración centroamericana a esta parte del país.

En los dos Estados más poblados de los Estados Unidos, la mayoría de los católicos son hispanos; dos tercios de los católicos en California (67%) y aproximadamente siete de cada diez católicos en Texas (72%) son hispanos (Lipka, 2015).

California es el Estado de los Estados Unidos que posee la mayor cantidad de católicos en el país, la mayor parte de ellos concentrados en los distritos del centro y sur, especialmente en los condados de Los Ángeles y San Francisco (Figura 2.17). Gran parte de esta explicación

se debe al pasado histórico relacionado con el establecimiento de las iglesias misioneras que fueron establecidas por frailes franciscanos de España entre 1769 y 1823, cuyo desarrollo se debió a la labor de Junípero Serra, "el padre fundador de California" (Catholic Extention, s/f), recientemente nombrado Santo por el Papa Francisco en el año 2015 (Reese, 2015).

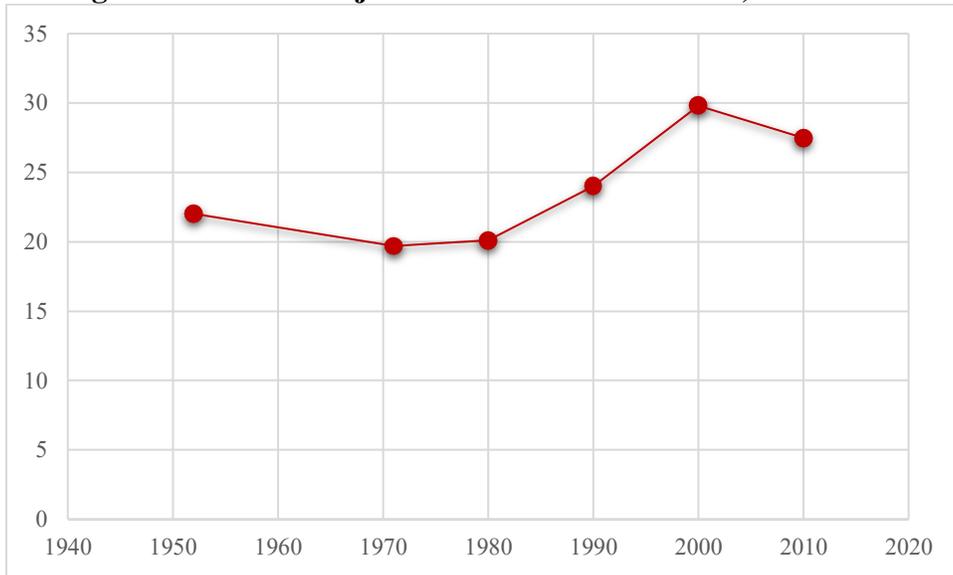
Figura 2.17. Adherencia católica en California, 2010.



Fuente: elaborado con base en Reese, 2015.

Casi 250 años después de que Junípero Serra trascendió, en California existen más de 10 millones de adultos católicos, cerca del 30 por ciento de la población del estado, porcentaje que ha aumentado continuamente desde la década de 1980, aunque también ha sufrido algunos altibajos (Figura 2.18).

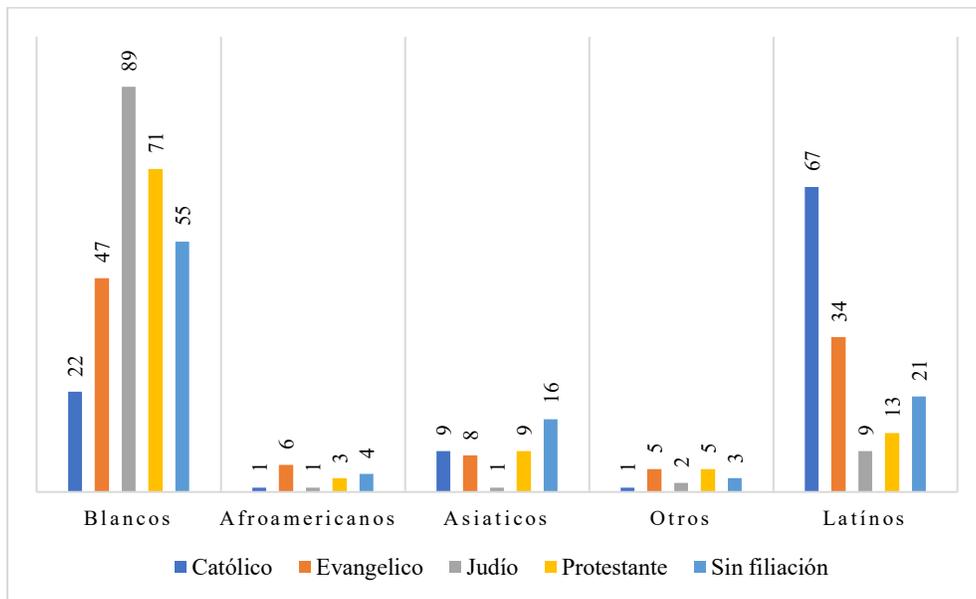
Figura 2.18. Porcentaje de Católicos en California, 1980-2010.



Fuente: Reese, 2015.

La mayor parte de los devotos católicos en California son latinoamericanos (67% de adeptos originarios de esta región), ningún otro grupo religioso en el Estado tiene una cantidad considerable de hispanos en sus cifras. Le siguen en número los blancos con un 22%, y asiáticos con 9% (Figura 2.19).

Figura 2.19. Proporción de hispanos por grupo religioso, 2010.



Fuente: elaborado con base en Pew Research Center, 2014b.

En California, la provincia de Los Ángeles, que incluye a los distritos de Fresno, Monterey, Orange, San Bernardino y San Diego posee una población de 24, 000, 000 millones de habitantes de los cuales poco más de 8 millones son católicos, un 34% del total de la población (Hierarchy Catholic, 2005). De ellos, la más relevante por cantidad de población y herencia histórica es Los Ángeles.

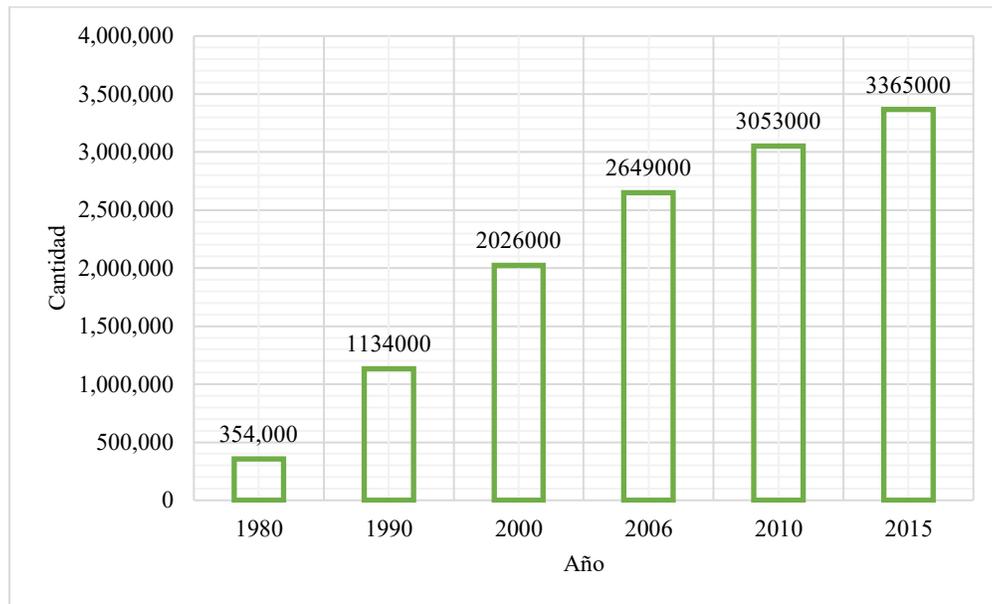
Los Ángeles es una ciudad importante para el catolicismo estadounidense desde sus orígenes, y al igual que los Estados del sur y suroeste del país, está asociada a la migración de católicos desde Latinoamérica, especialmente de aquellos provenientes de Centroamérica y México. Si bien, hay una tendencia hacia la pérdida de adeptos en esta Ciudad, como se verá a continuación, el papel de los migrantes de origen centroamericano reaviva y resignifica el culto en algunos lugares.

3.3. Contexto de la población católica centroamericana en Los Ángeles.

La migración centroamericana hacia Estados Unidos ha sido en años recientes el foco de atención en las políticas públicas del gobierno estadounidense y tema de discusión en los medios de comunicación en diversos ámbitos, tanto por los problemas que tienen los migrantes en su trayecto y estadía en aquel país, como por los discursos antiinmigrantes del gobierno y el racismo prevaleciente en un sector de la población.

Durante el año 2015, cerca de 3.4 millones los centroamericanos vivían en los Estados Unidos, quienes representaron el 8% de los 43.3 millones de inmigrantes residentes en el país. De ellos, 85% provenía del llamado Triángulo Norte, una región conformada por Guatemala, Honduras y El Salvador. El arribo de la población proveniente de esta parte del continente a suelo norteamericano fue motivado en gran parte por los conflictos experimentados en esta zona durante la década de 1980: las guerras civiles, la inestabilidad política y las dificultades económicas que, aunados a los desastres naturales y la volatilidad política y económica experimentada durante la década de 1990, provocó que la población centroamericana en los Estados Unidos se triplicara (Figura 2.20) (Lesser y Batalova, 2017).

Figura 2.20. Crecimiento de la población inmigrante centroamericana 1980-2015.



Fuente: elaborado con base en Lesser y Batalova, 2017.

El crecimiento total de la población centroamericana desde 1980 fue en su mayor parte por gente proveniente del Triángulo del Norte. Otros grupos centroamericanos presentaron un aumento moderado durante el mismo periodo; para 2015, El Salvador, Guatemala y Honduras fueron los tres principales países de origen en Centroamérica, seguidos por Nicaragua, Panamá, Costa Rica y Belice (Cuadro 2.3).

El total de centroamericanos viviendo en Estados Unidos suma aproximadamente 3.5 millones de personas, un 78% del total de centroamericanos viviendo fuera de su país de origen, que ronda los 4.1 millones (División de Población de las Naciones Unidas, 2015). Casi la mitad de los inmigrantes de Centroamérica se han establecido en tres estados: California (27%), Texas (12%) y Florida (11%). Ocho estados tenían un millón o más residentes hispanos en 2011: Arizona, California, Colorado, Florida, Illinois, Nueva Jersey, Nueva York y Texas.

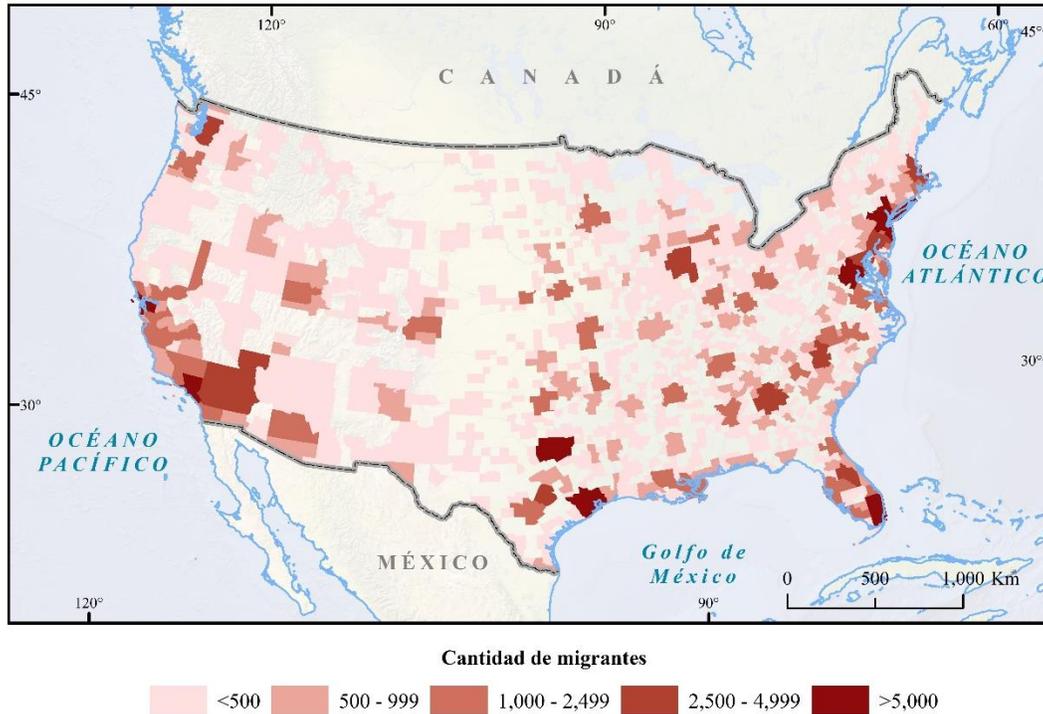
Cuadro 2.3. Estados Unidos: distribución de inmigrantes centroamericanos, 2015.

| País de origen | Número de inmigrantes | % |
|----------------|-----------------------|------|
| El Salvador | 1, 352, 000 | 40 |
| Guatemala | 928, 000 | 27.4 |
| Honduras | 599, 000 | 17.7 |
| Nicaragua | 256, 000 | 7.6 |
| Panamá | 104, 000 | 3.1 |
| Costa Rica | 90, 000 | 2.7 |
| Belice | 49, 000 | 1.4 |
| Otros | 7, 000 | 0.2 |
| Total | 3, 385, 000 | 100 |

Fuente: elaborado con base en Lesser y Batalova, 2017.

Por otra parte, durante el período 2011-15, los cuatro condados con mayor cantidad de inmigrantes centroamericanos fueron el de Los Ángeles en California, el Condado de Harris en Texas, el Condado de Miami-Dade en Florida y el Condado de Prince George en Maryland, que en su conjunto representaron alrededor del 30 por ciento de la población total de inmigrantes centroamericanos en los Estados Unidos. Asimismo, las ciudades que concentraron la mayor población perteneciente a este sector durante el mismo periodo fueron Los Ángeles, Nueva York, Washington, DC, Miami y Houston quienes representaron el 52% de centroamericanos en los Estados Unidos. (Figura 2.21) (Lesser y Batalova, *op.cit.*).

Figura 2.21. Estados Unidos: concentración de población centroamericana en Ciudades 2011-2015.



Fuente: elaborado con base elaborado con base en Lesser y Batalova, 2017.

Una de las razones por las cuales los migrantes han decidido establecerse en las ciudades citadas con anterioridad yace en la protección que se les brinda indirectamente a través de la figura de la *Ciudad Santuario*. En ellas no se aplica o se aplica parcialmente la Ley De Reforma De La Inmigración Ilegal Y Responsabilidad Migratoria, por ello es factible que las comunidades de inmigrantes puedan llevar productos y comida de sus países de origen y de cierta forma obtienen ciertas condiciones que evitan ser menospreciados por los residentes locales, quienes tienen mayor empatía por su situación.

En esas ciudades, si bien los gobiernos locales no expresan abiertamente su bienvenida a los inmigrantes ilegales, su trato es menos discriminatorio que en otras ciudades. Las ciudades santuario tienden a dar más apoyo a los inmigrantes ilegales dentro de la comunidad que los acoge. Ciudades estadounidenses catalogadas como santuario son: San Diego, Los Ángeles, San Francisco, Miami, Chicago, Seattle, Houston, Phoenix, Austin, Dallas, Washington D.C., Detroit, Salt Lake City, Minneapolis, Baltimore, Portland (ambas Maine y Oregón),

Denver, New York City, Chicago y todo el estado de New Jersey (ImmigrationUnitedStates.Org, 2017).

En esas ciudades, puede haber políticas formales e informales para mostrar su situación a favor de los migrantes sin documentos migratorios. Las formales se logran cuando la alcaldía aprueba una ordenanza, que luego puede pasar a ser orden, resolución y, por último, política. Las políticas informales de santuario no tienen registros públicos de ellas, pero son bien conocidas entre los trabajadores de la ciudad o condado.

En 1996, una ley federal llamada “Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act” firmada por el presidente Bill Clinton en 1996, fue aprobada y solicitaba que los trabajadores del gobierno local, trabajaran junto al “Immigration and Customs Enforcement (ICE)”. Esa ley tiene tres puntos que han tenido grandes consecuencias para la comunidad inmigrante: permite la detención de inmigrantes por meses e incluso por dos años, antes de que vean a un juez migratorio; posibilita los acuerdos entre las agencias federales y las estatales y locales para la aplicación de las leyes migratorias, como por ejemplo, en materia de arrestos; y crea lo que se conoce como el castigo de los tres y de los 10 años para los inmigrantes que están ilegalmente en Estados Unidos. En la práctica, esas medidas complican la regularización de los indocumentados.

Otra consecuencia de ellos consiste en que las ciudades han limitado el presupuesto para dar servicios a las comunidades de migrantes indocumentados, que crecen rápidamente y cada vez sus habitantes viven más lejos del centro. Algunas ciudades han tratado de aprobar legislaciones que prohíben a inmigrantes ilegales a vivir en ciertas áreas, todo ello agudizado por los problemas ocasionados por los atentados del 11 de septiembre de 2001. A pesar de que esas políticas son declaradas inconstitucionales por los tribunales superiores, las consideradas "ciudades santuario" ya no son exactamente un refugio para inmigrantes.

Pese a lo anterior, aún hay corredores o zonas de preferencia espacial para los migrantes que se asientan en Estados Unidos, especialmente los hispanos. La región correspondiente a Los Ángeles-Long Beach-Anaheim, en California es el área metropolitana que aglomero la mayor cantidad de población inmigrante centroamericana y mexicana, con 5.7 millones (Pew Research Center, 2010 y United States Conference of Catholic Bishops, 2017). El origen de esa población se resume en aproximadamente 4.5 millones de mexicanos, cerca de 272,000

guatemaltecos, 34, 000 hondureños y 423,000 salvadoreños (Migration Policy Institute, 2017; Pew Research Center, 2010). En el condado, el 75 por ciento de la población latina es de origen mexicano y el 14 por ciento es de origen centroamericano (Martínez, 2012).

De acuerdo con Martínez (*Ibíd.*), es mucho más probable que los inmigrantes mexicanos sean católicos cuando arriban a Los Ángeles, y es más probable que sigan siendo católicos una vez que viven ahí. Ello se debe a que los mexicanos continúan identificándose con el catolicismo con más fuerza, a diferencia de los centroamericanos, quienes son más propensos a identificarse con otra religión, especialmente alguna variante del protestantismo. El mismo autor señala que dentro del perfil demográfico de los hispanos, el número de católicos latinos en Los Ángeles está creciendo debido a la migración continua de estos países a la Ciudad. Los latinos serán un porcentaje creciente de la población católica, aunque el catolicismo seguirá disminuyendo como porcentaje de la población latina.

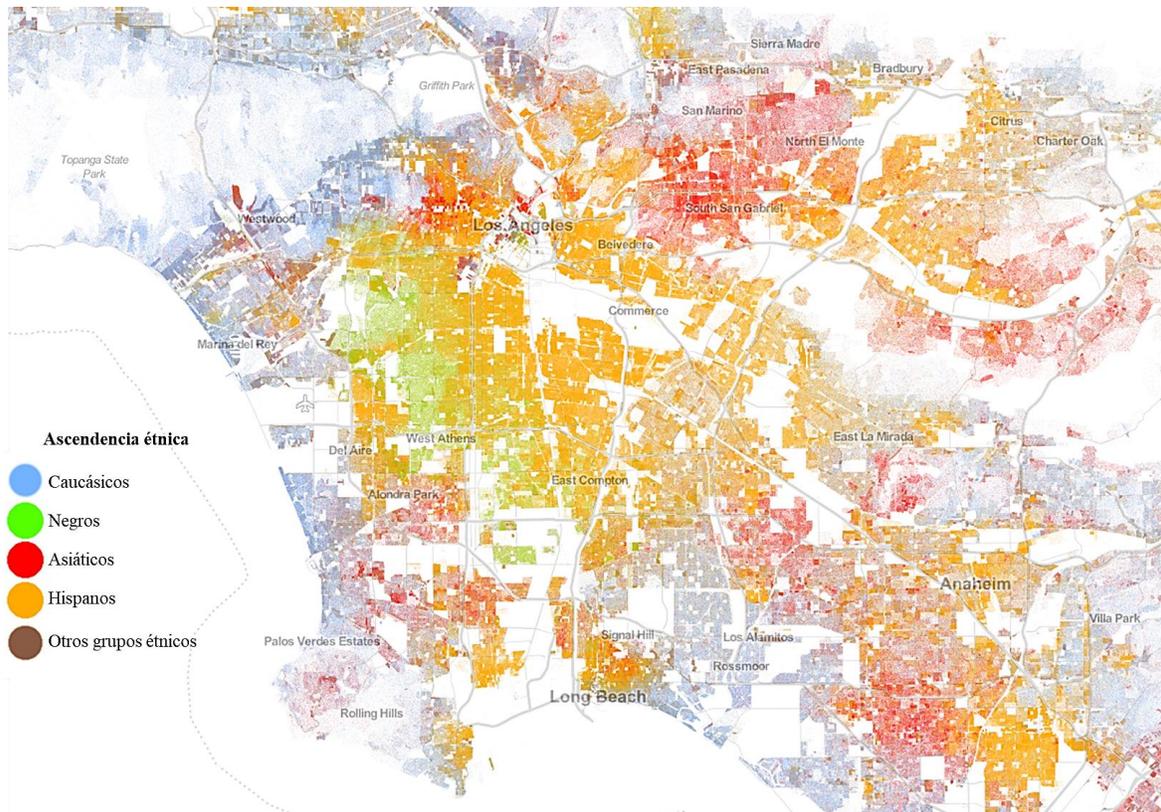
También señala que existe una tendencia a que grupos como los mormones y los testigos de Jehová continuarán creciendo entre los latinos, y que en Los Ángeles hay una diversificación más religiosa, dado que los latinos de segunda y tercera generación son más propensos a ser protestantes, musulmanes o secularizados que el resto de la población inmigrante, y que, a su vez, los centroamericanos y los puertorriqueños tenderán a estar "sobrerrepresentados" entre los protestantes, y serán las personas de ascendencia mexicana las que tenderán a ser más católicas.

En Los Ángeles, la tendencia de la hispanización comenzó en 1970, acelerada en los años ochenta y noventa con la inmigración proveniente de México y América Central (especialmente de El Salvador, Honduras y Guatemala). Durante este periodo, hubo un reacomodo espacial entre los distintos grupos étnicos en la ciudad que ya existían en ese periodo, y causó que algunos migraron y se establecieron preferentemente en diferentes sectores de la ciudad.

De acuerdo con un estudio hecho por la Universidad de Virginia, ese proceso de reacomodo espacial permite ver en la actualidad una preferencia espacial por parte de algunos grupos. Los caucásicos tienden a establecerse en la parte occidental de la Ciudad, cerca de Santa Mónica y los distritos ricos cercanos a la playa, mientras que los asiáticos, afrodescendientes e hispanos se distribuyen en el interior, en los distritos con mayores conflictos

socioeconómicos. Los habitantes de origen latinoamericano, quienes se extienden por toda la ciudad, especialmente en la parte centro, sur y oriente, representan un porcentaje importante del total de población y de la mancha urbana de la Ciudad (Figura 2.22) (Demographics Research Group, 2013), en algunos barrios, ellos incluso llegan a representar más del 90% de la población residente como en East Los Angeles (96.7%), Maywood (96.4%), Walnut Park (95.4%), Huntington Park (95.1%), Boyle Heights (94.0%), Cudahy (93.8%), Bell Gardens (93.7%), Comercio (93.4%), Vernon (92.6%), Puerta del Sur (92.1%) y (Campana 90.7%) (Los Ángeles Times, 2009).

Figura 2.22. Los Ángeles: distribución de población por ascendencia étnica, 2013.



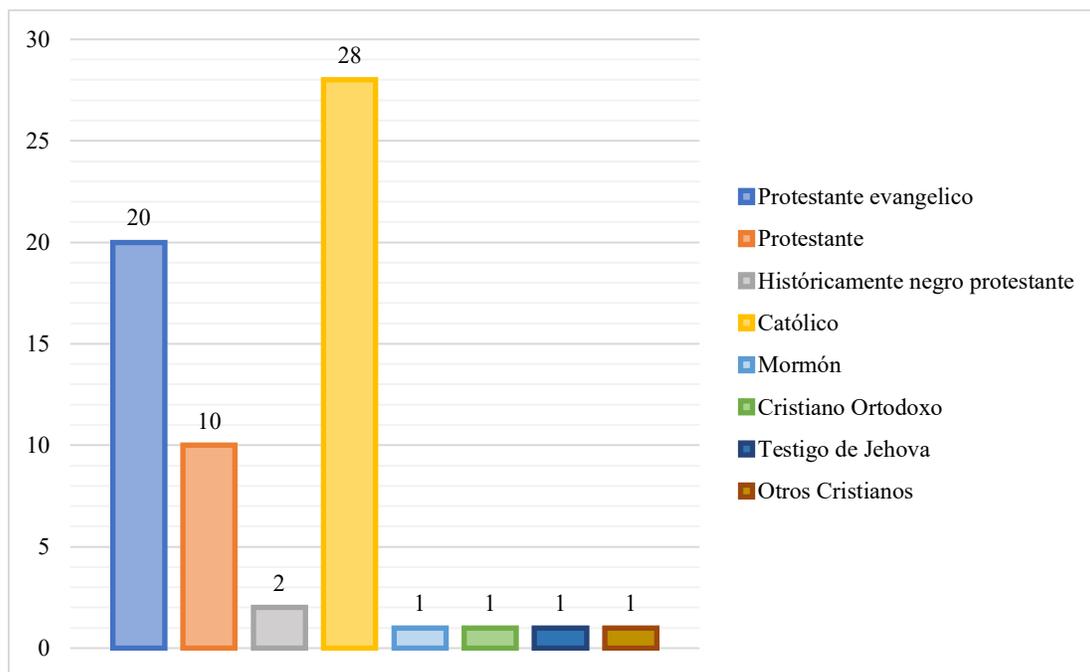
Fuente: Demographics Research Group. University of Virginia, 2013.

La relación que esta población tiene con la Iglesia Católica es notable. La Arquidiócesis de Los Ángeles, la más grande del país, sigue un patrón similar en cuanto a número de adeptos al del centro y sur del Estado de California. El 70 por ciento de los casi cinco millones de devotos católicos pertenecientes a esta congregación son latinos, el doble de hace 20 años, lo

que demuestra la importancia de la migración y herencia latinoamericana para la consolidación de la religión católica en la arquidiócesis y la región occidental de California y el país de manera general. Prueba de ello es que para el 2011, la arquidiócesis pasó a ser dirigida por el primer arzobispo latino del país, José Horacio Gómez, el cual bautizó en 2014 a 70 mil infantes (Duara y Parvini, 2015).

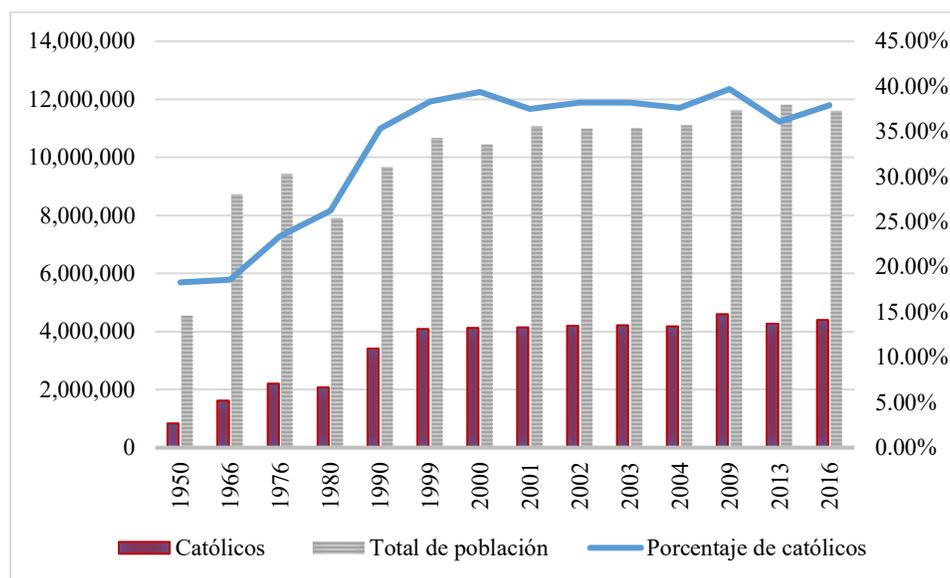
En Los Ángeles, existen múltiples grupos religiosos cristianos y no cristianos. Los cristianos corresponden al 64% del total de la población que se reconoce a sí misma como religiosa. De ellos, aproximadamente el 28% corresponde a católicos mientras que el resto se divide entre las demás congregaciones religiosas cristianas existentes en la Ciudad (Figura 2.23).

Figura 2.23. Posición del catolicismo dentro de los grupos cristianos en Los Ángeles.



Fuente: elaborado con base en ARDA, 2010.

Asimismo, en la ciudad existen 274 Iglesias (Center for religion and civic culture, 2009) que cobijan a los casi cinco millones de fieles, el 36% de la población religiosa de la Ciudad. Esa cantidad de católicos ha crecido notablemente desde 1950 a raíz de la migración latina hacia la Ciudad, teniendo su pico en el año 2009, a partir de entonces la que empezó a decrecer el número de adeptos católicos en detrimento del secularismo o la adopción de otras religiones (Figura 2.24).

Figura 2.24. Católicos en Los Ángeles, 1950-2013.

Fuente: elaborado con base en Hierarchy Catholic, 2017.

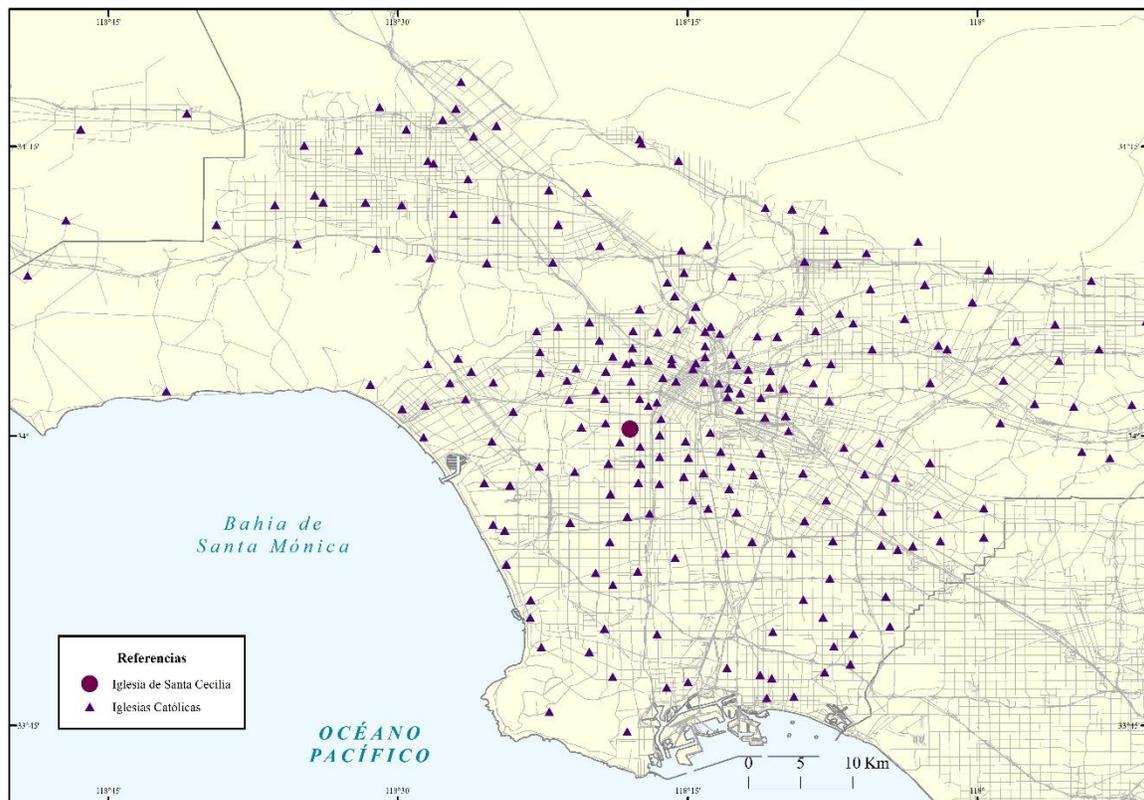
Con aproximadamente cinco millones de miembros profesantes, la Arquidiócesis de Los Ángeles es la más grande de los Estados Unidos; comprende tres condados: Los Ángeles, Ventura y Santa Bárbara. Dentro de las 8,762 millas cuadradas, hay 287 parroquias en las cinco regiones pastorales, establecidas en 1986, siguientes (Archidiosese of Los Angeles, 2017):

- Nuestra Señora de los Ángeles: localizada en el centro y el centro de Los Ángeles al oeste de Malibú, al sur de Los Ángeles; posee 13-16 decanatos, 78 parroquias, 11 escuelas secundarias, 5 hospitales y 5 misiones.
- San Fernando: comprende las localidades del valle de San Fernando, Santa Clarita y Antelope; posee 5-8 decanatos, 55 parroquias, 12 escuelas secundarias, 2 hospitales y 5 misiones.
- San Gabriel: localizada en East Los Angeles a través de los valles de San Gabriel y Pomona; posee 9-12 decanatos, 66 parroquias, 13 escuelas secundarias, 1 hospital y 2 misiones.
- San Pedro: que forma parte de Long Beach y el sur del condado de Los Ángeles; cuenta con 67 parroquias, 8 escuelas públicas, 4 hospitales y una misión.

- Santa Bárbara: del cual forman parte los Condados de Santa Bárbara y Ventura; posee 1-4 decanatos, 37 parroquias, 6 escuelas elementarias, 4 hospitales y 5 misiones.

Dentro cada región, las parroquias tienen una subdivisión interna en liturgias y comunidades étnicas, de las cuales, aquellas relacionadas a liturgias de habla hispana son aproximadamente 85, localizadas en la parte central y oriental de la Ciudad de Los Ángeles. El resto se distribuye en grupos africanos, franceses, italianos, árabes, armenios, e inclusive, en grupos como el maya y el lenguaje de signos (Figura 2.25) (Archedioecese of Los Angeles, 2017).

Figura 2.25. Los Ángeles: localización de Recintos Católicos.



Fuente: elaborado con base en archedioecese of Los Angeles, 2017.

La mayor parte de las Iglesias se encuentra en la zona donde se asienta la población hispana, al centro y oriente de la Ciudad; es el caso de Santa Cecilia, que se abordará en relación a la figura del Cristo Mojado en el siguiente capítulo. En las iglesias hay una relación marcada con los migrantes y con el ámbito inclusivo (a diferencia de otros grupos religiosos), tal como se señala en las fuentes oficiales de los templos como el de la Iglesia de Santa Cecilia (St. Cecilia Catholic Church, 2017: s/f):

Nosotros, los miembros de la comunidad de Santa Cecilia como pueblo de Dios, nos esforzamos por comprender, aceptar, respetar, apreciar y celebrar la diversidad de culturas, costumbres, liturgias y dones que promueven la unidad y la armonía. Compartimos nuestra fe en Dios sirviéndonos unos a otros, trabajando juntos para responder a las necesidades espirituales, sociales y políticas de quienes nos rodean, difundiendo con palabras y obras las Buenas Nuevas del Reino de Dios. Estamos seguros de que, con la presencia de Jesús en medio de nosotros, será posible construir una verdadera familia de esperanza.

Capítulo 3. Interacciones espaciales del culto al Cristo Mojado.

Tiempo, espacio, comunicación y respeto

Edgar. G. Mota

El capítulo con el que cierra esta investigación muestra los procesos de interacción espacial en torno a la devoción al Cristo Mojado a partir de distintos procesos de movilidad espacial entre lugares motivados por la devoción a esta réplica del Señor de Esquipulas cobijada por la Iglesia de Santa Cecilia desde el año 2003. Esta devoción, impulsada por la Fraternidad de Esquipulas en Los Ángeles, atrae anualmente a miles de personas, principalmente de origen centroamericano, quienes incentivan prácticas religiosas similares a las de sus países de origen, y difunden el fervor entre otros fieles residentes en el suroeste de Estados Unidos de América.

Para evidenciar lo anterior, el capítulo se organizó en cinco apartados temáticos. El primero de ellos corresponde a las estrategias metodológicas que se hicieron para obtener la información del capítulo, especialmente a través del trabajo de campo realizado a principios de 2018 con motivo de la fiesta patronal del Señor de Esquipulas/Cristo Mojado. El siguiente señala la importancia que ha adquirido la imagen del Cristo Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia, desde los orígenes de la Fraternidad que lo llevó a la Ciudad de Los Ángeles hasta la actualidad, obtenida a partir de la reconstrucción histórica de la imagen hecha a través de entrevistas de primera fuente y el procesamiento de información hemerográfica.

El tercer subcapítulo muestra los elementos referentes al sistema religioso del culto al Cristo Negro de la Iglesia y las prácticas sociales colectivas que se llevan a cabo en torno a la imagen, especialmente en las fechas de mayor importancia espiritual como el 15 de enero. El cuarto apartado muestra los tipos de relaciones espaciales que se detonan con base en la devoción: flujos de personas, bienes materiales e información. Cada uno de ellos explicados con base en el análisis de entrevistas semiestructuradas, a profundidad y observación participante, así como material obtenido de la minería de datos hecha en Internet.

El último apartado muestra una valoración de la interacción espacial del culto al Cristo Mojado hecha con base en el análisis de los flujos señalados en la sección anterior y la discusión elaborada a partir del análisis de la información de corte cualitativo y cuantitativo obtenida de la experiencia en campo. Con todo ello, se generó el escrito con el que finaliza esta investigación, presentado a continuación.

3.1. Estrategia metodológica.

Debido a los tiempos disponibles para la realización del trabajo de campo, una vez depurada la información obtenida en gabinete de donde se obtuvieron datos de corte cualitativo y cuantitativo afines al objetivo de la investigación (principalmente información geohistórica y estadística), el siguiente paso fue organizar la información de tal modo que se dilucidaran los principales elementos a analizar para optimizar la estadía en la Ciudad de Los Ángeles que, finalmente, se realizó en dos momentos: el primero de ellos de reconocimiento y el segundo *in extenso*.

El primer trabajo fue un reconocimiento de la zona estudio, que coincidió con un congreso realizado en la Ciudad de Claremont, localizada a una hora de camino hacia el oriente de Los Ángeles, los días 31 de mayo, y 1 y 2 junio de 2017. En aquel congreso, además de presentarse avances de la presente investigación, se tejió una red de colaboración con investigadores del fenómeno religioso de México y de otros países que contribuyó a fortalecer el apartado teórico de la tesis.

Dicho viaje fue aprovechado para visitar la Iglesia de Santa Cecilia y al Cristo Mojado por vez primera. Aunado al reconocimiento espacio-temporal del recinto y de la imagen, se obtuvieron testimonios de algunas personas sobre la devoción a la imagen, la dinámica del recinto, el perfil del devoto al Cristo Mojado, así como información sobre la comunidad residente en las inmediaciones de la Iglesia. En conjunto con lo obtenido en gabinete tiempo atrás, lo anterior sirvió para corregir algunas ideas que se tenían de la devoción, y optimizar el trabajo de campo *in extenso* realizado en enero del 2018 con motivo de la fiesta patronal del Cristo.

El mismo se realizó entre los días 10 y 21 de enero del 2018. Para su materialización, se contactó a la *Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles* a través de su página oficial en la red social *Facebook*, en el mes de noviembre de 2017. El objetivo de este acercamiento fue solicitar información sobre la devoción al Cristo Mojado, así como buscar asesoría para la visita a la Iglesia y concretar una entrevista a profundidad con alguno de sus miembros y devotos a la imagen. La respuesta vino por parte del vicepresidente de la Fraternidad, el México-americano Edgar G. Mota quien, en compañía de su familia, fue uno de los responsables de llevar la imagen del Cristo a Los Ángeles.

Después de intercambiar correos e información, la familia Mota ofreció la oportunidad de residir con ellos durante el periodo que duró el trabajo de campo, en el cual se obtuvo información de primera mano sobre la devoción del Cristo a través del tiempo. Entre la información que se obtuvo de aquella experiencia, se encuentran distintas entrevistas a profundidad con Guillermo Palencia, guatemalteco líder de la Fraternidad y principal responsable del “Proyecto de fe”, mediante el cual se llevó al Cristo a Santa Cecilia desde Guatemala, así como con el matrimonio Mota compuesto por el señor Edgar, quien cruzó al Cristo por la garita fronteriza en Tijuana, y la señora Lissette, también de origen guatemalteco, organizadora de las celebraciones en torno al Señor de Esquipulas en Santa Cecilia. Asimismo, también se obtuvieron materiales audiovisuales, registros estadísticos y documentación referida a la devoción que arrojaron datos espaciales a distintas escalas con los cuales se pudieron plantear preguntas a los visitantes y realizar búsquedas específicas de información tanto en la Iglesia, como en otros puntos de la Ciudad de Los Ángeles donde había devoción al Cristo de Esquipulas.

A partir del contacto con la familia Mota, se usó la técnica denominada “bola de nieve” para contactar a otras personas importantes en el desarrollo de la devoción al Cristo Mojado. A partir de ello, se tuvo la oportunidad de conocer a William Santos, ingeniero guatemalteco fundador de la página web *Jesús en Guatemala* y encargado de las transmisiones en vivo en redes sociales y radio de las festividades del Cristo Mojado quien viene desde Guatemala para su realización. Él proporcionó información referente a las tradiciones y actos rituales que se siguen en la festividad del Cristo, así como datos que mostraron el alcance geográfico y el comportamiento de las personas que seguían el evento a través de internet durante los

días de la fiesta patronal; también dio su punto de vista respecto a las manifestaciones culturales de los residentes migrantes católicos que acuden a la Iglesia para rendir devoción al Cristo y las razones por las cuales estas personas tienen una preferencia espacial para acudir a Santa Cecilia en lugar de ir a otras Iglesias que cuentan en su interior con imágenes del Cristo de Esquipulas.

También se pudo hablar con los hermanos Carlos y Juan Sandoval, este último historiador reconocido en Guatemala con participación constante en programas de radio y televisión de la empresa *Clío*, y catedrático de la Universidad de San Carlos que viene expresamente desde Guatemala para la romería del Cristo Mojado; ambos son responsables de replicar las costumbres guatemaltecas de la manera más fiel posible, con las adecuaciones necesarias debido al contexto en que se encuentran la imagen y las personas.

De igual modo, se entrevistaron a otros miembros de la Fraternidad de Esquipulas, al padre Román Arzate y al Diácono Félix, quien es el que desempeña realmente la labor como líder espiritual para la comunidad que rinde devoción al Señor de Esquipulas. Con todos ellos, se realizaron entrevistas a profundidad respecto a la devoción, el alcance geográfico de la misma y la experiencia que han tenido en torno a su participación en la festividad; ahondaron en la historia de la imagen, y su importancia espacial, espiritual y cultural.

Además de las entrevistas a profundidad hechas a las personas anteriores, se realizaron entrevistas semiestructuradas e informales tanto a visitantes devotos al Cristo, como a comerciantes y miembros de otras fraternidades religiosas residentes en la Iglesia de Santa Cecilia como la de la *Virgen de Guadalupe* (Anexos 1, 2, 3 y 4). Las entrevistas también se usaron para hablar con líderes de otros grupos con motivo al Señor de Esquipulas durante los días de estadía en Los Ángeles como el de la *Placita Olvera*. Con ello, se obtuvo información referida al reconocimiento del Cristo como pieza angular en la revalorización de la Iglesia de Santa Cecilia, la identidad de la imagen como réplica del Cristo de Esquipulas más que como Cristo Mojado, sobre la valoración de la imagen por parte de la comunidad migrante y el alcance geográfico de los visitantes, así como la relación que tiene la imagen con otros Cristos de Esquipulas en la Ciudad de Los Ángeles y en otras partes de Estados Unidos.

Asimismo, durante la estadía se realizaron distintos mapeos donde hubo un reconocimiento de espacios importantes, entre los que están los lugares donde pasó la procesión el día 14 de

enero, fecha de la celebración principal; el uso de suelo en las inmediaciones de la iglesia, tanto en los días de la fiesta patronal como en fines de semana y días entre semana; y al interior de la Iglesia. Con base en ello, se supo que hay comercios que solamente se presentan durante el día de la fiesta patronal, los cuales rodean al recinto de Santa Cecilia y se enfocan en la venta de artesanías y artículos religiosos con motivo al Cristo de Esquipulas, así como comida típica de la región del *Trifinio*, que corresponde a la zona de unión entre Guatemala, Honduras y El Salvador; también se supo que el recorrido de la procesión ha crecido con el transcurrir del tiempo y que hay una dinámica a seguir durante la misma.

La observación participante fue importante para conocer la dinámica en torno a la devoción al Cristo, constatar la información proporcionada y generar preguntas para las personas involucradas en el desarrollo de la devoción. Entre las actividades que se realizaron, especialmente durante el día 14 de enero, se encuentran la asistencia a misas realizadas en honor al Cristo tanto en inglés como en español, donde se observó una diferencia en asistencia de visitantes, tanto en el número de asistentes, como en la composición de la población asistente; también se realizó la procesión y se cargó el anda, un mueble hecho de madera donde se traslada la imagen en procesión y se representan pasajes bíblicos o vinculados a un tema específico relacionado con la imagen o con la población. Asimismo, se entrevistó informalmente a los comerciantes, pintores de alfombras, danzantes y devotos, a la par que se tomaron materiales audiovisuales y se obtuvieron comentarios interpretativos de la dinámica por parte de William Santos y los hermanos Sandoval, así como del Señor Edgar Mota, Lissette Palencia y Guillermo Palencia.

Para hacer una comparación de información y dimensionar el alcance de la devoción del Cristo Mojado/Señor de Esquipulas, se visitó la *Placita Olvera* para comprender la relación que tiene la imagen de Santa Cecilia con la primera réplica del Cristo de Esquipulas en el suroeste de Estados Unidos. Para ello, se entrevistó a la Presidenta de la Fraternidad del Cristo de aquel recinto para conocer la historia de la imagen, la localización de otros Cristos de Esquipulas en Los Ángeles, y la forma en que se vive la devoción en estos sitios. De igual modo, se buscó la oportunidad de intercambiar comentarios con los devotos más jóvenes, como Andrew Mota, quienes explicaron cómo viven la devoción como ciudadanos

estadounidenses que crecieron con las costumbres de ese país y las de sus padres, y como perciben el cambio generacional.

Con toda la información recabada, a partir de las estrategias metodológicas señaladas con anterioridad, se realizó una triangulación de información para refutar o aceptar los datos obtenidos. También se realizó análisis de discurso con base en las entrevistas a profundidad y se crearon figuras, mapas y gráficos para mostrar la interacción espacial y los procesos sociales que la generan y se relacionan con ella.

3.2. El Cristo Mojado en el recinto católico de Santa Cecilia en Los Ángeles, California.

Después de la época de consolidación del recinto y durante los años que prosiguieron hasta la llegada del Cristo Negro de Esquipulas a la Iglesia de Santa Cecilia al sur de Los Ángeles, mencionados brevemente en el subcapítulo 2.1, hubo una serie de eventos no reconocidos en su totalidad en la literatura disponible, tanto en Internet como en medios impresos, que son vitales para dimensionar la importancia que cobra el Cristo Mojado en la actualidad.

El desarrollo espacial e histórico que ha tenido la imagen del Cristo Mojado se ha construido a partir de la fe que emana de la comunidad de fieles centroamericanos residentes en la Ciudad, quienes han sorteado una serie de barreras que han resignificado su relación con la Iglesia de Santa Cecilia y su situación misma en la Ciudad de Los Ángeles, fortaleciendo, asimismo, los lazos con sus países de origen y reivindicando su estadía dentro de los Estados Unidos.

Los siguientes apartados evidencian el proceso histórico que coloca al Cristo Mojado como centro de atracción de las relaciones tejidas por los devotos centroamericanos a esta imagen residentes en el suroeste de California, y que, a su vez, lo sitúan en el momento espacio-temporal actual en diferentes niveles escalares, espaciales y humanos.

3.2.1. La advocación del Cristo Mojado

Treinta años atrás, durante la década de 1980 y antes de la llegada del Cristo de Esquipulas a la Iglesia de Santa Cecilia, el catolicismo en Estados Unidos había experimentado una serie de problemas atribuido, entre otras cosas, a los escándalos por parte de los sacerdotes católicos homosexuales que abusaron de niños durante ese periodo. Lo anterior contribuyó a mermar una fe que, como se abordó en páginas anteriores, no tenía el peso social que poseía en otros países.

Ello afectó a la Iglesia de Santa Cecilia, localizada en una zona al oriente de la Ciudad de Los Ángeles, que había experimentado una disminución en la asistencia de fieles y atravesaba una crisis económica que amenazaba con cerrarla. Fue en esos años que llega el matrimonio de Guillermo y Ethel Palencia en compañía de sus hijas (Figura 3.1), una familia de origen guatemalteco que decidió residir en esa zona.

En sus palabras, la zona era muy distinta cuando llegaron a vivir ahí. La población latina era escasa y había una gran población de afroamericanos habitando los alrededores. Por su parte, la Iglesia de Santa Cecilia atravesaba problemas económicos dado que los fieles de origen estadounidense, para quienes había sido creado el recinto, habían dejado de asistir.

Católicos desde sus días en Guatemala, la familia buscó acercarse a la Iglesia de Santa Cecilia y trabajar en la divulgación de la fe. Sin embargo, cuenta don Guillermo; *Antes no había una comunidad y había una pobreza muy grande* (11 de enero de 2018), lo cual significó un reto mayúsculo en su labor, no había una comunidad grande de centroamericanos y los más próximos, los mexicanos que le rendían devoción a la Virgen de Guadalupe, estaban dispersos y solo se juntaban en la fiesta del 12 de diciembre.

Figura 3.1. Matrimonio Palencia.



Fuente: St. Cecilia Catholic Church, trabajo de campo, 2018.

Al llegar a la Iglesia, don Guillermo y la señora Ethel encontraron el apoyo del Padre Luigi Zanotto, presbítero de origen italiano de la orden de los Combonianos, quien desempeñaría un rol importante en el resurgimiento de la Iglesia y su adopción por parte de la comunidad centroamericana y la Fraternidad de Esquipulas. Bajo sus órdenes, comenzaron a trabajar. Primeramente, con matrimonios, con quienes ya habían trabajado anteriormente y a quienes visitaban regularmente en otros recintos en la ciudad. En esas visitas, el matrimonio había tejido relación con devotos católicos de México y Centroamérica quienes buscaban algún lugar donde poder establecer una comunidad.

Tiempo después, hacia noviembre de 1997, la Iglesia se disponía a realizar su tradicional festival en honor a la patrona del recinto, aunque el éxito del mismo en años anteriores no había sido el esperado dado que el número de fieles anglosajones, quienes eran el sector al que se destinaba el mismo, había decrecido. El Padre Luigi, quien en palabras de la señora Ethel; *Tenía ideas revolucionarias para promover la fe* (20 de enero de 2018), al ver la capacidad de Guillermo Palencia para hablar con la gente, propuso que él se hiciera cargo de la organización del festival alegando que: *Usted (Guillermo Palencia) alborota a la gente*, por lo que Guillermo Palencia aceptó después de pensar en la forma en que lo haría.

El Matrimonio tenía que atraer visitantes para el festival y recordó que en sus visitas a los matrimonios habían conocido a algunos grupos de fieles latinos dispersos en distintas Iglesias de la Ciudad de Los Ángeles, quienes buscaban un espacio donde poder establecer su comunidad, especialmente un grupo de oaxaqueños residentes en la ciudad, liderados por Héctor Mata. Ellos pensaron ofrecerles una invitación para que se unieran a la Iglesia y formaran parte del festival por lo que antes de hacerlo, Guillermo Palencia decidió expresarle la idea al Padre Luigi, quien les dio luz verde para su materialización. Guillermo Palencia hace la invitación formal, la cual es aceptada por Héctor Mata, quien le agradece y le dice: *Esto que me ha ofrecido lo hemos buscado desde hace muchos años, siempre hubo discriminación* (Testimonio de Guillermo Palencia, 11 de enero de 2018). Por ese vínculo tejido desde el inicio, señala Palencia: *la comunidad de Oaxaca es con la que más se identifican*.

Antes de la llegada del grupo oaxaqueño, la comunidad latina viviendo en la zona era escasa, los devotos a la Virgen de Guadalupe solo se hacían visibles una vez al año. A raíz del arribo de la comunidad oaxaqueña a la Iglesia, comenzó la apropiación del espacio alrededor a la Iglesia por parte de los grupos hispanos, paulatinamente los latinos comenzaron a adquirir los hogares que se ponían en venta, desplazando a la población afroamericana que, en percepción de la población residente en la actualidad, era mayoría.

Ya con el apoyo de la comunidad oaxaqueña, Guillermo Palencia, quien había tomado la batuta en la organización, separa las costumbres anglosajonas del festival, decide hacer un festival aparte del existente y adecúa las condiciones para atraer a los grupos latinos; trae juegos mecánicos e implementa estrategias similares a las usadas en otras Iglesias para lograr así el éxito deseado. La familia de Palencia, con el apoyo de la comunidad oaxaqueña, hace esfuerzos por invitar a los grupos de los matrimonios y otros grupos hispanos.

La organización del festival ese primer año concluye satisfactoriamente para el grupo dirigido por Guillermo Palencia y recaudan 25 000 dólares, mientras que el festival que quedó bajo organización de los estadounidenses obtiene 10 000. A partir de ese momento, el festival queda bajo la supervisión de Guillermo Palencia, quien se encargó de dirigir a los grupos que llegaban, aunque estos conservaban un funcionamiento interno independiente.

Tiempo después, durante la organización del festival del año 2002, si bien el número de fieles había crecido con la llegada de los grupos de origen latinoamericano, la Iglesia aún tenía problemas de asistencia. Por esa razón, Padre Luigi Zanotto hace el llamado a las distintas comunidades existentes en la Iglesia, especialmente a la hispana, para que trajeran a sus “Santos Patronos” destinándoles un espacio al interior, ya que antes de la llegada de cada una de las imágenes solo estaban presentes las más representativas como la imagen de Santa Cecilia y la Virgen de Guadalupe. Fue de ese modo que progresivamente llegaron al Templo el “Divino Salvador del Mundo” por parte de la comunidad salvadoreña; la “Virgen de la Soledad” por parte de la comunidad oaxaqueña; el Beato Cipriano Miguel Tansi Iwene, asociado a un grupo de devotos de origen nigeriano; así como el Cristo de Esquipulas, patrono de los guatemaltecos.

Para que el Cristo de Esquipulas llegará a Santa Cecilia, en agosto de 2002 el Padre Luigi se acercó al señor Guillermo y le manifestó que quería que él trabajará con la gente de la comunidad guatemalteca, Guillermo Palencia relata que sucedió de la siguiente manera:

Estábamos preparando el festival que se hace en Santa Cecilia, en ese tiempo teníamos la oportunidad de tener mucha gente [...] en eso llega el Padre y me dice -Oye Palencia, quiero que trabajes con la comunidad guatemalteca-, Ahhh, usted está loco -porque siempre era con nosotros de mucha confianza-, no es fácil trabajar con la comunidad guatemalteca. -Ahí te la dejo, a ver qué es lo que se te ocurre- pero anduve todos esos días pensando y dije -Él único con el que podemos trabajar es con el Cristo de Esquipulas-. Entonces me quedó la idea en la cabeza y cuando ya se acercó otra vez le digo -Sabe que, se me ocurrió que el único que nos puede ayudar a nosotros es el Cristo de Esquipulas.-. Entonces me dijo -Ya tenía la idea, pero no te la quise decir para ver si a ti se te ocurría.-. Y bueno, empezamos así (Entrevista a Guillermo Palencia, 11 de enero de 2018).

El relato de Palencia se apega a lo que señalan testigos de dicho evento salvo en el hecho que, de acuerdo con algunos, fue el Padre Luigi Zanotto quien le propuso directamente que trabajaran con el Cristo de Esquipulas. *El Padre Luigi le dijo al señor Guillermo Palencia que trajera una imagen del Cristo de Esquipulas, el contestó “Padre, usted no sabe lo que me pide”* (Entrevista a Juan Carlos Briones, enero de 2018).

Fue durante esa plática que el Padre Luigi condujo a Guillermo Palencia hacia Verónica Turris, devota asidua a la Iglesia de Santa Cecilia quien tenía noción de la importancia del Cristo de Esquipulas. La relación con la señora Turris fue muy importante para la materialización de la devoción al Cristo. Al respecto, Guillermo relata:

Me comuniqué con la señora Verónica Turrís, que en paz descansa, y le digo, -Vero, me dijeron que usted está interesada en el Cristo-. -Si- me dijo, - ¿qué pasó? ¿qué se va a hacer? - Le dije. El padre me mandó a trabajar con la comunidad guatemalteca, pero usted mejor que nadie sabe que es difícil, los hombres principalmente, [...], y se me está ocurriendo que traigamos al Cristo, pero por lo pronto vamos a empezar con las misas, hacer una misa mensual. Me dijo -No señor Palencia, mejor empezamos trabajando, yo lo apoyo al cien por ciento trabajando ya sea para hacer fondos y mandar a hacer una réplica-. Y como teníamos todo el apoyo del sacerdote que fue punto clave, y con el apoyo de ella que pertenecía a un grupo de la feria que le dicen “En Guatemala” [...] -ella tenía bastante gente-, y empezamos a juntar fondos. Que ya hacíamos una fiesta, que hacíamos una tardeada aquí en la casa, hacíamos “bingos”. Logramos reunir ya cierta cantidad, y no teníamos todo, pero por lo menos teníamos el primer dinero para entrar y lo mandamos para que empezaran a trabajar. Y aquí con el mismo entusiasmo y con el mismo montón de gente, yo me iba a meter a las fiestas y le decía a quien estaba anotando los nombres de quienes estaban entrando -Te voy a dar un dólar por cada dirección que me des.-. [...] cuando venía con las direcciones, yo le decía a mi hija -por favor me mandas a darle la bienvenida a estas personas y les mandas una reflexión y los datos de cómo vamos a trabajar, que es lo que tenemos, como lo estamos haciendo- y ahí fue cómo la comunidad se fue involucrando y bendito sea Dios, ahí están los frutos (Entrevista a Guillermo Palencia, 11 de enero de 2018).

Fue de ese modo que, después de reunirse en casa de la familia Palencia, el señor Guillermo, la señora Verónica Turrís, el Padre Luigi Zanotto y el presbítero Xavier, en compañía de la comunidad que se había creado en torno al Señor de Esquipulas fundan oficialmente el 12 de octubre de 2002 a la Fraternidad de Esquipulas, cuyo primer objetivo fue traer al Cristo Negro desde Guatemala mediante el “Proyecto de Fe” para la celebración del 15 de enero, día del Señor de Esquipulas. Después de recaudar los fondos de la manera que describe Palencia, Verónica Turrís y Consuelo de Cobar contactan al abogado guatemalteco José Luís Marroquín Girón, quien fue el intermediario con el escultor, Moisés Yún, quien esculpió dos réplicas, una de las cuales fue llevada a la Iglesia de Santo Tomas, localizada también en Los Ángeles, por lo que, de cierta manera, está hermanado con el Cristo de Santa Cecilia.

Él [Moisés Yún] tenía dos imágenes listas porque al mismo tiempo la Iglesia de Santo Tomas mandó a hacer su imagen, una réplica exacta del señor de Esquipulas, entonces él estaba trabajando en las dos imágenes al mismo tiempo. Cuando llegó esta muchacha, -llegó primero que nosotros-, le dijo, -dame la mejor-, le dijo [Moisés Yún] -Tu escoge que los dos están hechos con amor- y entonces agarro y [ella] se lo trajo [a Los Ángeles]. [...] Santo Tomas es una Iglesia nueva y no podían ponerle altar como ellos querían al Señor de Esquipulas, entonces vino el sacerdote, le cortó las puntas a la cruz y abajo y lo colocó. Entonces ellos [los devotos al Señor de Esquipulas en Santo Tomas] se fueron enojados, regresaron y le dijo [a Moisés Yún] -usted me dio el Cristo que no servía, porque usted le dio el Cristo bueno a la Iglesia de Santa Cecilia porque desde que entro, entro haciendo milagros.-. -Tú lo escogiste-, le dijo [Moisés Yún], porque era una muchacha joven, ese fue el problema que tuvo (Entrevista a Guillermo Palencia, 11 de enero de 2018).

La fraternidad de Santa Cecilia, tuvo que lidiar con una serie de retos para poder llevar su imagen hasta Los Ángeles, asociados al transporte y la documentación para poder trasladarla de manera “legal” hacia Estados Unidos.

... el proceso de que hicieron allá fue que el escultor le avisó al abogado, lo fue a traer, se lo llevó a su casa y de ahí trató varias veces de ver como lo mandaba por avión, pero no fue posible porque nosotros queríamos tenerlo aquí [en Santa Cecilia] para enero, pero como la fiesta de navidad y la fiesta de fin de año [se atravesaba] no se podía hacer nada, pero cuando ya nos lo trajeron aquí estábamos ya en la reunión que fue por ahí del 2 [enero] cuando alguien nos llamó y dijo que salía un bus de Guatemala. Estuvimos dando vueltas para ver como traerlo, al fin se localizó a las cuatro de la mañana al dueño de los buses que venía para acá y dijo -si me lo traen antes de las 10 de la mañana, yo me lo puedo llevar.-. Pero nosotros con nuestra ignorancia, no sabíamos que había que arreglarle papeles, nosotros estábamos entusiasmados que lo queríamos [...] Él señor [el chofer del bus] dijo -yo me lo llevo- [...] vieron que era tan grande el paquete y sacaron todas las maletas de la gente que venía en el bus y lo metieron en la cajuela y las maletas las pusieron atrás en el último asiento del bus.

La cosa fue que, al entrar a Chiapas, ahí fue el primer problema. Pidieron papeles, dijeron que no tenía papeles y aprovecharon para pagar la primer mordida y a mí me llamaron y me dijeron -Mire señor Palencia, nos están pidiendo mordida-, yo les dije -pues denla- y aquí nos arreglamos otra vez. Ya se vino directo de ahí a Tijuana, aunque no estoy seguro, fueron dos mordidas las que se dieron, pero ya en Tijuana, el problema fue que yo tenía ese día, día martes me acuerdo, no podía salir de mi trabajo porque tenía a mi patrón con medicina [...] y yo no me podía retirar de ahí y de casualidad ese día que me entra la llamada del [chofer del] bus y me dice -Don Palencia, si no recogen el Cristo antes de las tres, van a confiscar la camioneta, el bus y al Cristo, porque ninguno de los dos trae papeles.-. Lo primero que se me ocurrió fue llamar a Edgar [su yerno] quien no estaba involucrado todavía con nosotros [...] él estaba trabajando en Arizona y tenía días de no venir, [...] me dice - ¿Por qué me llama? -, le contesto que tengo un problema con el Cristo que está en Tijuana, hay gente que puede acompañar, pero no tengo a nadie de confianza que vaya por él. Me dice -No se preocupe, yo estoy casi dormido, pero voy- Ya el señor [el Cristo] lo tenía todo preparado y ya se fue él [Edgar] a traerlo.

Fue a partir los eventos narrados anteriormente cómo el Cristo de Esquipulas llegó a Santa Cecilia, de la mano de una persona que se erigió como un líder posteriormente dentro de la fraternidad de Esquipulas: Edgar G. Mota (Figura 3.2), yerno de Guillermo Palencia. Edgar, méxico-americano, hasta ese momento tenía un papel menor en la fraternidad. La persona que sí participaba de manera activa era su esposa, la señora Lissette, hija de Guillermo y Ethel, pero ella no podía asistir debido a que había sido operada durante esos días. Inclusive, señala Edgar Mota, él no era muy apegado a la Iglesia y tenía sus dudas respecto a la religión católica hasta ese momento.

Adelso Massella, Juan Barillas, Rosa Posadas y Víctor Molina acompañan a Edgar G. Mota hacia Tijuana para llevar al Cristo a Santa Cecilia. Ellos encuentran al autobús custodiado por la policía de inmigración. En palabras de Edgar Mota, la preocupación de ese día se hacía

más grande debido a que ni Adelson ni Rosa, tenían papeles migratorios, por lo que pudieron haberse metido en problemas.

Figura 3.2. Edgar G. Mota.



Fuente: imagen proporcionada en campo por Mota, 2018

Al ver al Cristo, Edgar, quien hasta ese momento había tenido problemas en la espalda, toma al Cristo y lo cruza por la garita fronteriza hasta su camioneta. Una vez depositada, el grupo inicia el camino de regreso sin problemas hasta la Ciudad de Los Ángeles. Edgar describe ese momento como algo especial, pues las cosas se dieron de tal manera que los guardias fronterizos no los detuvieron y les abrieron el paso, y tanto él como sus acompañantes pudieron entrar y salir de Estados Unidos sin ningún problema. Además de ello, él no vuelve a sentir dolor en la espalda, milagro que atribuye al Señor de Esquipulas, motivos por los cuales él se hace devoto al Señor de Esquipulas. Asimismo, en el imaginario de las personas más allegadas a la fraternidad y de quienes conocen la historia, Edgar es considerado el “coyote”⁴ del Cristo, por haberlo cruzado hacia Estados Unidos.

La imagen llega a la casa de la Familia Palencia el 5 de enero de 2003 (Figura 3.3) y es recibida por los miembros de la fraternidad. Cuenta don Guillermo: *...ese día [Edgar] tenía*

⁴ También conocidos como “polleros”, son las personas que se encargan de cruzar de manera ilegal a los migrantes hacia Estados Unidos por la frontera con México.

con muchos cambios [físicos] y se puso a destaparlo [al Cristo] con mucho cuidado, como que fuera él la persona más interesada en hacer eso, y desde ese día, me dice mi esposa [Ethel], quien hasta ese momento estaba como vicepresidenta, -esto va en grande, yo no puedo continuar. Dile a Edgar a ver si te apoya-, y bendito sea Dios, [Edgar] estaba abierto pues ya el Señor lo había tocado, y desde ese día ha estado trabajando para el señor.

Figura 3.3. Llegada del Cristo Mojado a la casa de la familia Mota, 5 de enero 2003.



Fuente: imagen proporcionada en campo por Mota, 2018.

Al día siguiente, la imagen del Cristo fue llevada a la Iglesia de Santa Cecilia para hacerle su novena (Figura 3.4). La fraternidad hizo esfuerzos por divulgar la noticia con los medios de comunicación, el consulado guatemalteco, apoyarse con los presbíteros y con la gente que se acercaba. Palencia, al igual que Edgar Mota, señala que él antes no era devoto del Señor de Esquipulas, pero su fe comenzó a trabajar con él, más viendo los milagros que ocurrían. Señala que no lo respetaba y quería como ahora. Ahora es su todo.

Contrario a algunas ideas que se han extendido sobre su origen, con el relato anterior se sabe que el Cristo no fue cruzado por el Río Bravo, cuyo cause ni siquiera está cerca de la Ciudad de Tijuana. Esa historia fue contada por un miembro de la fraternidad de nombre “C. Calderón”, quien además lo nombro como “Cristo Mojado”, respaldándose en lo que había escuchado por parte de los demás miembros de la comunidad. Si bien, al principio esto fue bien visto al interior de la fraternidad por la manera en que se habían dado las cosas, cuenta

don Guillermo que con el paso del tiempo Calderón manifestó ideas lucrativas con la imagen del Cristo, por lo que se le pidió que se marchará de la fraternidad, pues el fin no era acumular dinero, sino *propagar la fe*.

Figura 3.4. Llegada del Cristo Mojado a la Iglesia de Santa Cecilia, 6 de enero de 2003.



Fuente: imagen proporcionada en campo por Mota, 2018.

El 15 de enero del año 2003 se oficia la misa en honor al Cristo después de finalizada la novena ante una presencia de aproximadamente 1000 devotos de origen centroamericano. Actualmente, la asistencia ha crecido y promedia, para la fiesta patronal, 8,000 y 10,000 devotos, ya no solo de personas nacidas en Centroamérica, sino de sus hijos y personas de otras partes del mundo como Filipinas. Entre los visitantes distinguidos han estado el Presidente del Congreso de Guatemala, Rigoberta Menchú y el expresidente guatemalteco Otto Pérez Molina.

Durante los siguientes años, tanto la devoción al Cristo como el papel de la fraternidad de Esquipulas en la comunidad de Santa Cecilia se fortaleció. Guillermo Palencia siguió coordinando el Festival, donde el dirigió los esfuerzos de todos los grupos existentes en la Iglesia para su realización, a la par que dentro de la Fraternidad de Esquipulas se sumaron progresivamente más miembros al equipo de trabajo que le darían difusión y forma a la devoción al Cristo de Mojado en Santa Cecilia.

La fraternidad también tuvo algunos eventos que han de mencionarse puesto que ello contribuye a dimensionar su situación actual. El primer gran cambio que hubo en la devoción al Cristo Mojado fue la partida del Padre Luigi Zanotto de la Iglesia debido a problemas de salud. Quien fuera bastión importante en la consolidación del culto, dejó su lugar al Padre Jorge, otro miembro de la orden de los Combonianos quien después de un breve periodo de adaptación, se suma a los esfuerzos de la fraternidad durante algunos años.

Otro evento que marca la vida de la Fraternidad de Esquipulas fue el fallecimiento de Nathaniel, hijo de Edgar y Lissette, y nieto de Guillermo y Ethel, en un accidente en las afueras de la Iglesia de Santa Cecilia mientras regresaba a su casa. Aunque ello mermó el ánimo de la familia, continuaron sus esfuerzos por promover la fe y permitió la instalación de un cruce peatonal para garantizar la seguridad de los fieles asistentes a la Iglesia de Santa Cecilia. Después de ese evento, el Padre Jorge semarcha de la Iglesia. Junto con él, parte la orden de los Combonianos a la que él pertenecía entregándole la Iglesia a la Diócesis de Los Ángeles que, al tomar el mando, envía al presbítero de origen mexicano Román Arzate para servir en ella. Con el arribo de Arzate, la Iglesia experimentó un cambio en distintos órdenes, puesto que tomó el control de los eventos organizados por el recinto como el festival de Santa Cecilia e hizo menos directo el trato entre los devotos con la Iglesia. Ello ocasionó entre otras cosas, la disminución de asistencia de fieles a la Iglesia y un enfrentamiento con el grupo de Esquipulas, que se tratará en páginas posteriores.

3.2.1. Situación espacio-temporal actual del Cristo Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia

La imagen del Cristo Mojado/Señor de Esquipulas está resguardada en la Iglesia de Santa Cecilia (Figura 3.5), la cual se localiza en el número 4230 de la Normandie Ave, al sur de la Ciudad de Los Ángeles (Figura 3.6). Como puntos de referencia del recinto, a escasos 10 minutos en dirección noroeste, hay espacios de reunión de importancia histórico-cultural para la Ciudad de Los Ángeles, como el Museo de Historia Natural, la Universidad del Sur de California (USC), el Memorial Coliseum de Los Ángeles y el Banc of California Stadium.

Figura 3.5. Iglesia de Santa Cecilia

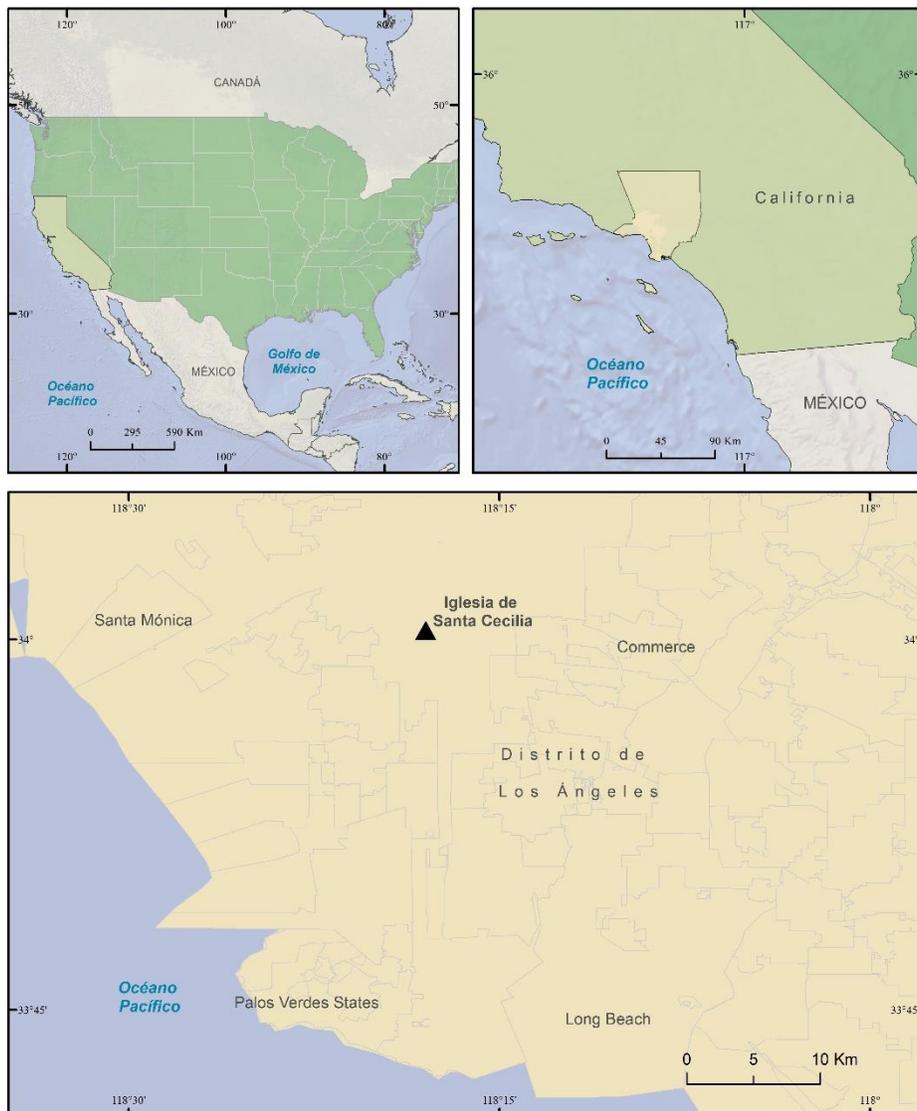


Fuente: trabajo de campo, 2018.

Dentro del recinto, la imagen está ubicada frente al atrio principal, detrás de las bancas del extremo derecho. De acuerdo con la familia Palencia, no hay planes para mover al Cristo de Santa Cecilia, incluso a pesar del interés mostrado por la Diócesis de Los Ángeles, que ha pedido que la imagen se traslade a la Catedral. La razón principal yace en que la breve historia de la imagen ha estado ligada a la Iglesia de Santa Cecilia desde su origen, por lo que en el imaginario de los devotos hay un vínculo especial entre el Cristo y el recinto de Santa Cecilia que podría verse afectado con un posible traslado a la Catedral que, si bien podría acrecentar la devoción y reunir a los fieles al Cristo de Esquipulas en la ciudad, rompería con el lazo anteriormente señalado.

Alrededor de la Iglesia vive, en la actualidad, una proporción considerable de personas de origen latino, principalmente centroamericano y mexicano (Figura 3.7). Como se había señalado, ello fue motivado por la llegada de migrantes a la Ciudad de Los Ángeles desde la década de 1970, y por la labor hecha por los distintos grupos devocionales de la Iglesia de Santa Cecilia para atraer fieles.

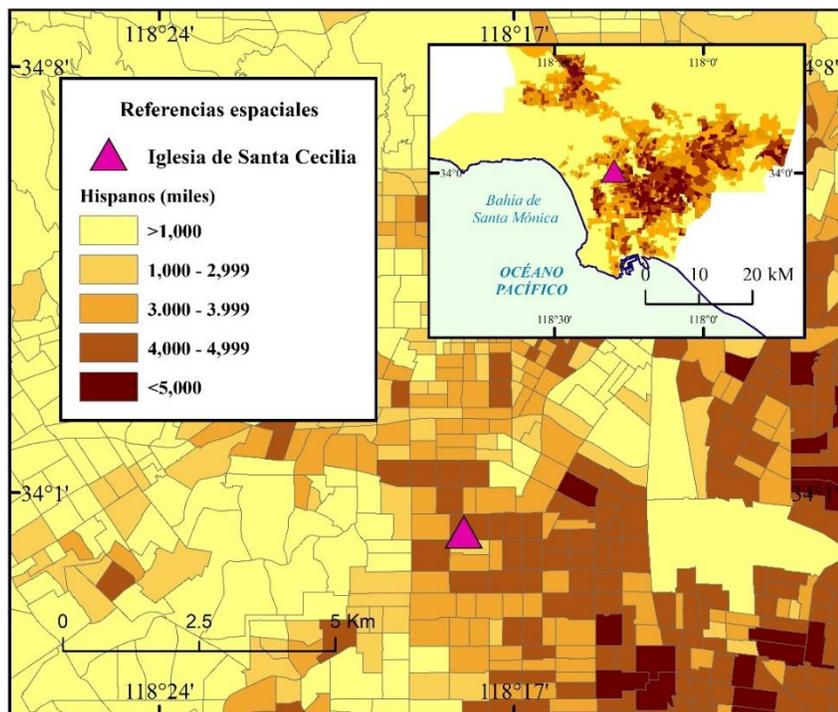
Figura 3.6. Localización de la Iglesia de Santa Cecilia en la Ciudad de Los Ángeles.



Fuente: elaborado con base en Natural Earth, 2017.

Cada año, la Iglesia es visitada por distintos grupos de fieles, entre ellos las personas de origen hispano residentes en las inmediaciones y en barrios cercanos al recinto, por lo que, al igual que muchos lugares en la ciudad, a Iglesia ofrece información tanto en inglés como en español a los visitantes. Es tal el grado de influencia que tiene la población de este sector, que las misas en español superan en número a las hechas en inglés, siendo prueba de ello las realizadas el día domingo, donde de las seis misas realizadas, cinco son hechas en español.

Figura 3.7. Población de origen hispano residente en las inmediaciones de la Iglesia de Santa Cecilia.



Fuente: Demographics Research Group. University of Virginia, 2013

Las misas realizadas en inglés atraen a devotos de distintos orígenes. En ellas es posible identificar a personas de origen asiático (filipinos principalmente), afroamericano, caucásico, y a hijos de personas de origen hispano nacidos o criados en Estados Unidos, quienes están familiarizados con el idioma. Por su parte, en las misas en español la asistencia es mayoritariamente de población centroamericana y mexicana de los distintos grupos afianzados en la Iglesia.

El organigrama para el año 2018 de la Iglesia de Santa Cecilia comprende a Román Arzate, presbítero de la Iglesia; a Olivia Ramírez y Liliana Méndez, responsables de la escuela de Santa Cecilia; José M. Rodríguez, coordinador de la liturgia; y Eliza Delgado, secretaria. La Iglesia ofrece servicios en inglés y en español de confesión, bautismo, quince años, matrimonios, catequesis, banco de comida y escuela básica para niños, no necesariamente católicos (Figura 3.8).

Figura 3.8. Folleto de actividades de la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.

Saint Cecilia Catholic Church

4230 S Normandie Avenue Los Angeles CA 90037
 e-mail: parish@stcecilia-la.org www.stcecilia-la.org
 www.facebook.com/stcecilia



RECTORY/RECTORIA
 (323) 294-6628 Fax (323) 294-3310

SCHOOL/ESCUELA
 (323) 293-4266 Fax (323) 293-5556
 www.stceciliaschoola.org

Staffed By
 Fr. Roman Arzate

Hermanitas de La Anunciación:
 Convento: (323) 296-7721

Religious Education: Sr. Oliva Ramirez/Liliana Mendez
Coordinador de Liturgia: Jose M. Rodriguez
Finance Council: Andres Medrano, Eileen Brown
 Ana Olivares, Alexandria Zameta

Office Hours / Horas de Oficina

Monday - Friday/Lunes-Viernes: 10:00 am - 12 pm and 1pm - 7:00 pm
 Saturday/Sabado: 9 am - 2 pm Sunday/Domingo: 8:30 am - 2 pm

MISSION STATEMENT

We, the members of the community of Saint Cecilia as God's people put our efforts to understand, accept, respect, appreciate and celebrate the diversity of cultures, customs, liturgies and gifts promoting unity and harmony.
 We share our faith in God by serving one another, working together to respond to the spiritual, social and political needs of those around us, spreading with words and deeds the Good News of the Kingdom of God. We are confident that, with the presence of Jesus in our midst, it will be possible to build a true family of hope.

MISSION PARROQUIAL

Nosotros, los miembros de la comunidad de Santa Cecilia como pueblo de Dios, ponemos nuestro empeño por entender, aceptar, respetar, apreciar y celebrar la diversidad de culturas, costumbres, liturgias y dones promoviendo la unidad y la armonía.
 Compartimos nuestra fe en Dios haciendo nos servir los unos de los otros, trabajando juntos para dar respuesta a las necesidades espirituales, sociales y políticas de los que nos rodean, difundiendo con palabras y obras la Buena Nueva del Reino de Dios.
 Estamos seguros que con la presencia de Jesús en medio de nosotros, será posible construir una verdadera familia.

SERVICIOS EN ESPAÑOL

Misas

Lunes a Viernes: 8:00 am (Iglesia)
 Martes y Jueves: 7:00 pm (Iglesia)
 4ª Viernes del Mes: 7:00 pm (Iglesia)
 Rosario: Miércoles 7:00 pm (Iglesia)

Domingos: 7:30 am, 10:30 am, 12:30 pm, 4:00 pm y 7:00 pm

Misas de 11:30 pm coordinadas por:

Primer Domingo: Fraternidad de Esquipulas
 Segundo Domingo: Grupo Divino Salvador del Mundo
 Tercer Domingo: Comunidad Católica Oaxaqueña
 Cuarto Domingo: Grupo Guadalupeño

Adoración al Santísimo: Jueves después de la Misa de 7:00 pm
 Confesiones: Sábado: 6:00 pm
 Bautizos: 2ª, 3ª y 4ª Sábado del mes a las 9:30 am
 Platicas: Avenas a las 7:00 pm. Las fechas se le proporcionarán

Quinceañeros: Hacer cita un año con anticipación
 Matrimonios: Hacer cita mínimo 6 meses antes
 Preparación matrimonial: pedir informes en la oficina
 Catequesis para niños: Viernes: 6:00 pm a 8:00 pm
 Sábados: de 10:00 a 12:00 pm
 Catequesis para adultos: Martes 7:00 pm

Grupos de Oración y Ministerios

América para Cristo: Miércoles 8:00 pm
 Encuentro Matrimonial: Jueves 8:00 pm
 El Poder De La Fe: Viernes 7:00 pm
 Adoración Nocturna: Cuarto Sábado del Mes 8:00 pm
 Fraternidad de Esquipulas: Guillermo Palencia (323) 299-5151
 Comunidad Católica Oaxaqueña: Hector Mata (818) 974-9039
 Grupo Divino Salvador del Mundo: Rosario Rodriguez
 Grupo Guadalupeño: Ena Cruz (323) 235-5556
 Grupo Devoción Virgen De Suyapa: Jesse Manaza (323) 617-7633
 Banco de Comida: Cada 3º Sábado del mes a las 9:30 am

ENGLISH SERVICES

Masses:
 Sunday: 9:00 am (Church)
 Wednesdays: 9:00 am (School)

Sacrament of Reconciliation:
 Saturdays: 6:00 pm

Baptisms:
 1st Saturday of each month at 9:30 am.
 Instructions: By appointment only

Marriages:
 At least six month notice is required.

Food Bank:
 Every 3rd Saturday of the month at 9:30 am.

Fuente: Iglesia de Santa Cecilia, trabajo de campo, 2018.

Asimismo, como se había mencionado, en el recinto es posible identificar a distintos grupos de oración y ministerios de orígenes étnicos distintos, algunos de los cuales, a pesar de congregarse y ser parte de la comunidad de Santa Cecilia, internamente llevan a cabo actividades diferentes en función de la organización de las fiestas patronales de su respectivo origen espacial. Entre los grupos se encuentran:

- América para Cristo
- Encuentro Matrimonial
- El poder de La Fe
- Adoración Nocturna
- Fraternidad de Esquipulas (Guillermo Palencia)
- Comunidad Católica Oaxaqueña (Héctor Mata)
- Grupo Divino Salvador del Mundo (Rosario Rodríguez)
- Grupo Guadalupano (Ena Cruz)
- Grupo Devoción Virgen de Suyapa (Jesse Manaiza)

De los grupos anteriores, aquellos subrayados están asociados a los migrantes de distintos países de México y Centroamérica. Cada uno con su respectivo representante entre los que destaca Guillermo Palencia, de la Fraternidad de Esquipulas. Además de las actividades y coerción interna, los grupos suelen trabajar en actividades colectivas de la Iglesia como el festival de Santa Cecilia durante tres días, la segunda semana del mes de noviembre.

De acuerdo con testimonios de Guillermo Palencia y Edgar Mota (trabajo de campo, 2018), el festival era dividido en dos: uno organizado por los anglosajones y otro dirigido por Guillermo Palencia dirigido a los hispanos. Como se señaló con anterioridad, él coordinaba a los demás grupos y obtuvieron el éxito deseado para la Iglesia. El primer año juntan 25, 000 dólares mientras que el grupo de anglosajones junta 10, 000. El segundo año juntaron 34, 000, el tercero 42, 000. En palabras de Palencia y Mota, cada año subía la cuota de recaudación entre 5 y 10, 000 dólares, siendo el máximo una recaudación de 89,000 dólares.

Los fieles asistentes a la Iglesia de Santa Cecilia explican que, a partir de la llegada de Román Arzate como presbítero de la Iglesia, y de que éste tomó el control del festival, si bien se unificó a los grupos para la organización del festival “sin distinciones ideológicas”, la asistencia al mismo disminuyó. En palabras de Arzate (trabajo de campo 2018), esto último no es del todo cierto y *no hubo menos gente en la Iglesia este año, hubo la misma cantidad.*

El presbítero afirma que cada uno de los grupos se junta de acuerdo con su nacionalidad, causando con ello la fragmentación en la Iglesia. Lo anterior, va en contra de sus ideales

puesto que él desea que *se unan como católicos* y se identifiquen por ser fieles de la parroquia más que por su nacionalidad. En palabras de los feligreses, su actuar ocasiona lo contrario.

Actualmente, con la organización del festival, donde los distintos internos del recinto colaboran, en promedio se recaudan entre 70 y 75, 000 dólares. El dinero recaudado se usa, entre otras cosas, para los arreglos de la Iglesia y para los programas que de ella dependen.

Además de las labores colectivas como la organización del festival, cada uno de los grupos con mayor cantidad de fieles se junta en determinados momentos en las instalaciones de la Iglesia, teniendo incluso días específicos marcados en el calendario litúrgico de la Iglesia para la realización de sus actividades, como la organización de las fiestas patronales y las misas coordinadas por algunos grupos realizadas los días domingo de cada mes: el primer domingo por la Fraternidad de Esquipulas, el segundo por el grupo del Divino Salvador del Mundo, el tercero por la Comunidad Católica Oaxaqueña y el cuarto por el grupo Guadalupano.

Entre estos grupos (los de mayor peso en la Iglesia de Santa Cecilia), aparentemente no hay conflictos más allá de las responsabilidades que cada uno tiene en el recinto y el respeto a las tradiciones de los demás, como señala la señora María Briones, miembro del grupo Guadalupano. De todos ellos, aunque el número de fieles asistentes a misa disminuyó desde la llegada del Presbítero Arzate, los que más peso tienen, en palabras de los asistentes a la Iglesia (trabajo de campo, 2018), son el grupo de Esquipulas y el de la Virgen de Guadalupe, hecho reflejado en las actividades realizadas y el número de personas que se congrega en las inmediaciones del recinto durante las festividades de su fiesta patronal.

En el caso de los devotos al Cristo, ellos explican que la llegada del Señor de Esquipulas les devolvió la fe, e incluso acercó a personas que se había ido de la Iglesia o tiene relación con otras religiones. Dentro de su estructura, *es una de las mejor organizadas* y una de las dominantes en la Iglesia, como se mostrará a continuación.

3.3. Dinámica espacial del culto al Cristo Mojado.

En la actualidad, la devoción al Cristo Negro de Esquipulas en la Iglesia de Santa Cecilia atrae a miles de personas, tanto en las misas hechas en su honor el primer domingo de cada mes, como durante su fiesta patronal, realizada durante los días cercanos al 15 de enero, celebración del Cristo en Guatemala.

En páginas anteriores, se abordó la forma en que arribó la imagen a la Iglesia y las causas que dieron pie a su reconocimiento como Cristo Mojado. Más aún, es necesario entender el porqué es tan representativa para los miles de centroamericanos residentes en la Ciudad que acuden periódicamente hasta el templo para visitarlo, y cuáles son las repercusiones que tienen las relaciones desencadenadas en su honor, las cuales abarcan distancias considerables en el plano regional, nacional e internacional.

Para empezar, hay que considerar que dentro de la Ciudad de Los Ángeles no fue ni la primera ni la única imagen del Cristo de Esquipulas, ni que la fraternidad que lo acoge es la única que existe con devoción a su imagen. En la ciudad, es posible encontrar otros Cristos de Esquipulas dispersos en distintas partes, como el localizado en la Iglesia de Santo Tomas, hermanado con el Cristo Mojado debido a las razones señaladas en el apartado 3.1.1, y el Cristo de la Placita Olvera, que fue el primero en llegar a Los Ángeles.

Si bien, los fieles al Cristo de Esquipulas no olvidan que la imagen solo es una advocación de Jesucristo, cada grupo se ha organizado de tal modo que cada uno atrae a una cantidad de fieles considerable y mantiene una comunidad organizada dispuesta a materializar los actos conmemorativos en su honor.

De todos ellos, la comunidad de Santa Cecilia se ha erigido como una de las más representativas por distintas causas, las cuales tienen que ver con su origen, la organización interna, la localización del recinto y la difusión que se hace para invitar a los devotos a unirse a sus festividades, pero principalmente, por los esfuerzos de la Fraternidad de Esquipulas para difundir la fe. Al respecto, Guillermo Palencia explica:

No ha sido trabajo solo de uno, ha sido trabajo de muchas personas. Los medios de comunicación, el apoyo de los sacerdotes, la apertura de la comunidad... ha sido un trabajo, global. Es cierto, nosotros ponemos el 100%, pero sin la gente no hubiéramos podido hacer esto; sin el apoyo de los sacerdotes, de la gente de la comunidad no hubiéramos podido hacerlo (Entrevista a Guillermo Palencia, 11 de enero de 2018).

El Cristo Negro de Santa Cecilia o Cristo Mojado es una réplica del Cristo de Esquipulas tallada en madera de cedro por el escultor guatemalteco Moises Yus. En su altar, el Cristo es acompañado por las imágenes de María Magdalena y el apóstol Juan (Figura 3.9). Desde su llegada, generó rápidamente empatía y fue visitada de manera recurrente por los devotos, motivo por el cual la imagen acumuló cierto desgaste que, aunado a algunos detalles estéticos, incitó a la Fraternidad de Esquipulas a hacerle una restauración, llevada a cabo por otro escultor guatemalteco de nombre Guilmar durante el año 2017, motivo por el cual, al momento de la realización de esta tesis, el Cristo no puede ser tocado directamente.

Figura 3.9. Cristo Mojado.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Los hechos plasmados en el subcapítulo anterior indican que desde la llegada del Cristo ha habido un crecimiento de fieles y hay una cantidad considerable de personas que apoyan en la realización de las actividades en su honor que, sumados a las prácticas, tiempos y espacios relacionados a la devoción, dan forma al sistema religioso del Cristo Mojado (Cuadro 3.1).

Este sistema religioso es cíclico y se enriquece con distintas ideas aportadas por la comunidad del Cristo Mojado; tiene su centro de atracción en la Iglesia de Santa Cecilia que, si bien no es un recinto construido expresamente para su imagen y comparte en su interior el espacio con otras imágenes, se ha apropiado de un nicho que lo mantiene fijo y en interdependencia con la Iglesia, razón por la cual no ha sido movido. Esta interdependencia, que causa que la imagen sea vinculada con la Iglesia, coloca al recinto como un espacio sagrado de corte ritual dentro de la clasificación de Stump (2008) para el Cristo Mojado.

Es en la Iglesia donde se localiza el espacio físico donde se materializan y se llevan a cabo todas las prácticas rituales de los devotos al Cristo: los códigos y los imaginarios mediante los cuales viven, imaginan y representan su espacio. Al lado de su altar, la gente coloca veladoras y se hinca para rendirle devoción, para hablar con él y expresarle sus pensamientos, vinculados con las distintas necesidades que trae consigo ser un inmigrante que añora elementos de su vida pasada, que tiene que adaptarse a la vida en un país ajeno sin perder en el camino su propia identidad.

Cuadro 3.1. Sistema religioso del Cristo Mojado.

| | |
|-----------------------------|---|
| Con relación al espacio | · Iglesia de Santa Cecilia |
| Con relación al tiempo | · Fiesta Patronal del 15 de enero · Misas dominicales (primer domingo de cada mes) |
| Con relación al pensamiento | · Cristo Mojado, Cristo Inmigrante |
| De carácter cultural | · Anda · Procesiones · Alfombras · Recuerdos · Alimentos · Danzas |
| De carácter ético | · Propiciar la fe al Cristo Mojado |
| De carácter afectivo | · Comunidad inmigrante centroamericana |
| De carácter institucional | · Fraternidad de Esquipulas |

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

Las festividades, a lo largo del año para esta imagen, difieren a las que se llevan a cabo en la localidad de Esquipulas, en Guatemala, donde los actos eucarísticos están en función de la Basílica consagrada al Señor de Esquipulas. Al estar supeditados a la Iglesia de Santa Cecilia, el número de eventos importantes para la Fraternidad de Esquipulas es reducido considerablemente. Si bien, el trabajo se lleva a cabo durante todo el año, los momentos en que la comunidad esquipulteca se hace presente de manera protagónica en la Iglesia son básicamente dos: las misas de cada primer domingo de mes y el 15 de enero.

Durante las misas (12 a lo largo del año litúrgico), la comunidad de Esquipulas aprovecha para recaudar fondos y hacer uso de las instalaciones de la Iglesia como el salón para reunir a los devotos. Esos días la comunidad vende alimentos y se reúne para entablar conversaciones referentes a la situación de la comunidad, como los eventos a preparar y las listas de pendientes.

Si bien, la misa es importante para la coerción interna de la comunidad de Esquipulas, el mayor esfuerzo se hace para la fiesta patronal del Cristo, que se realiza una vez al año los días cercanos al 15 de enero. Los miembros de la Fraternidad de Esquipulas ocupan para su realización el domingo que caiga más próximo al 15 de enero, que puede ser días antes o después de la celebración en Guatemala.

El día se escoge de ese modo debido al ritmo de vida en Estados Unidos, en donde al no ser considerada una fiesta oficial y provenir de una minoría (centroamericana y católica), no hay asueto para que la gente acuda el día de la consagración del Cristo. Esa decisión no es exclusiva de la Fraternidad de Esquipulas, otras comunidades de Esquipulas en Estados Unidos, como los de la Placita Olvera (en la Iglesia de Nuestra Señora de Los Ángeles, en el centro de la ciudad) también la han implementado.

Los esfuerzos para realizar la celebración del Cristo de Esquipulas en Santa Cecilia son exhaustivos e involucran la participación continua de, por lo menos, 26 miembros de la Fraternidad, quienes generan un itinerario que es sacado días antes del inicio de las actividades para la celebración (Figura 3.10). La información que se muestra a continuación para mostrar la dinámica del culto en esta celebración fue obtenida a partir del trabajo de campo hecho para la fiesta del 2018, que ha sido complementada con datos obtenidos de la Fraternidad de Esquipulas y otros visitantes devotos o no a la imagen durante esas fechas.

Las actividades para el día de la procesión del Cristo inician con la novena del Señor de Esquipulas, la cual se realiza durante nueve noches antes de la conmemoración del Cristo (durante la realización del presente trabajo, la fecha de inicio fue el 7 de enero). Durante esos días, la Fraternidad y la gente que rinde devoción al Cristo se reúne en la Iglesia de Santa Cecilia para hacer oraciones con motivo al Cristo. Al finalizar el evento, que dura aproximadamente una hora, la gente suele reunirse en el salón de la Iglesia para comer algún refrigerio, el cual es preparado por algunas mujeres de la Fraternidad. Las mujeres desempeñan un rol importante en este aspecto, pues son ellas quienes ofrecen alimento a los devotos al señor de Esquipulas durante los días que dura la novena y la fiesta patronal, trabajando por jornadas de hasta 12 horas en la elaboración de alimentos de origen guatemalteco, principalmente.

Figura 3.10. Actividades en la celebración de la Fraternidad de Esquipulas, 2018.

Fraternidad del Señor de Esquipulas
Iglesia Sta. Cecilia
4230 S. Normandie Ave. L.A. 90037



Procesión Domingo 14 de Enero 2018
Levantamiento 2:30 p.m.

Nuestra Celebración como cada año da comienzo con el novenario de misas el día Domingo 7 de Enero, todas las noches a las 7:00 p.m. culminando el día Lunes 15 con una misa.

Domingo 14 de Enero
La procesión se levantará a las 2:30 p.m. y hace su recorrido alrededor de la Parroquia, en el transcurso encontramos altares que los vecinos preparan para venerar a nuestro Cristo. A las 6:30 p.m. llega la procesión a la entrada de la parroquia donde muchos peregrinos entran de rodillas agradecidos por los favores recibidos durante el año. Como parte de nuestra familia nuevamente tendremos a la Danza Ajop Tecum que desde el primer año comparten con nosotros sus tradiciones ancestrales con la comunidad. Seguido por una misa a las 7:00 p.m.

Ya están disponibles los turnos de la procesión, estaremos después de la misa de 10:30 a.m. y 12:30 p.m. a un costado del salón parroquial.

Lunes 15 de Enero
Mañanitas a las 6:00 de la mañana seguido por misa a las 7:00 a.m. La iglesia estará abierta todo el día para que los que deseen puedan venir a venerar a nuestro Cristo.
Misa de clausura a las 7:00 p.m. seguido por un refrigerio después de la misa.

Para más información llamar a:
(323) 299-5151; (323) 823-6386; (310) 901-9470; (323) 326-6832

Fuente: Fraternidad de Esquipulas; trabajo de campo, 2018.

Un día antes de la procesión, que para el 2018 correspondió al 13 de enero, se levanta al Cristo de su espacio al interior de la Iglesia y, en un acto ceremonial que va acompañado de una misa, es colocado en un Anda (Figura 3.11), mueble del cual se hablará más adelante, para las actividades del día siguiente. Ese día también se dejan en la Iglesia los instrumentos que se usarán para hacer las transmisiones de la celebración a través de radio e internet, así como los utensilios a ocupar en otros ámbitos de la celebración como la cocina. El punto cúlmine de la celebración es el día domingo (14 de enero de 2018). Ese día, las actividades comienzan desde temprana hora. Los miembros de la Fraternidad, incluida la familia Palencia, terminan los pendientes, tanto en los eventos al interior de la Iglesia, como en las actividades a las afueras del templo y en la reunión al finalizar la procesión.

Un grupo de mujeres de la Fraternidad tiende a turnarse en la cocina para ofrecer alimento a los miles de personas que se dan cita en la Iglesia desde temprana hora para rendirle devoción al Cristo. Los alimentos varían en función del día, siendo la comida principal la que se ofrece al finalizar la ceremonia. Los demás miembros de la Fraternidad se enfocan en otras actividades, que van desde atender a los visitantes al Cristo, trabajar en las transmisiones de la ceremonia y en los preparativos de la misa.

Figura 3.11. Levantamiento del Anda, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Durante ese día fue posible observar un cambio en la dinámica espacial del recinto motivado por la devoción al Cristo, el cual, de acuerdo con testimonios, ocurre solo de manera anual. El espacio que comúnmente es ocupado por el Cristo de Esquipulas se expande durante ese periodo. Al interior de la Iglesia, la zona destinada para colocar veladoras aumenta considerablemente (Figura 3.12) y el Cristo, antes y después de ser sacado en procesión, es colocado en el atrio principal, al frente a los murales de la Iglesia, mostrando así, la importancia que cobra para ese día en la comunidad.

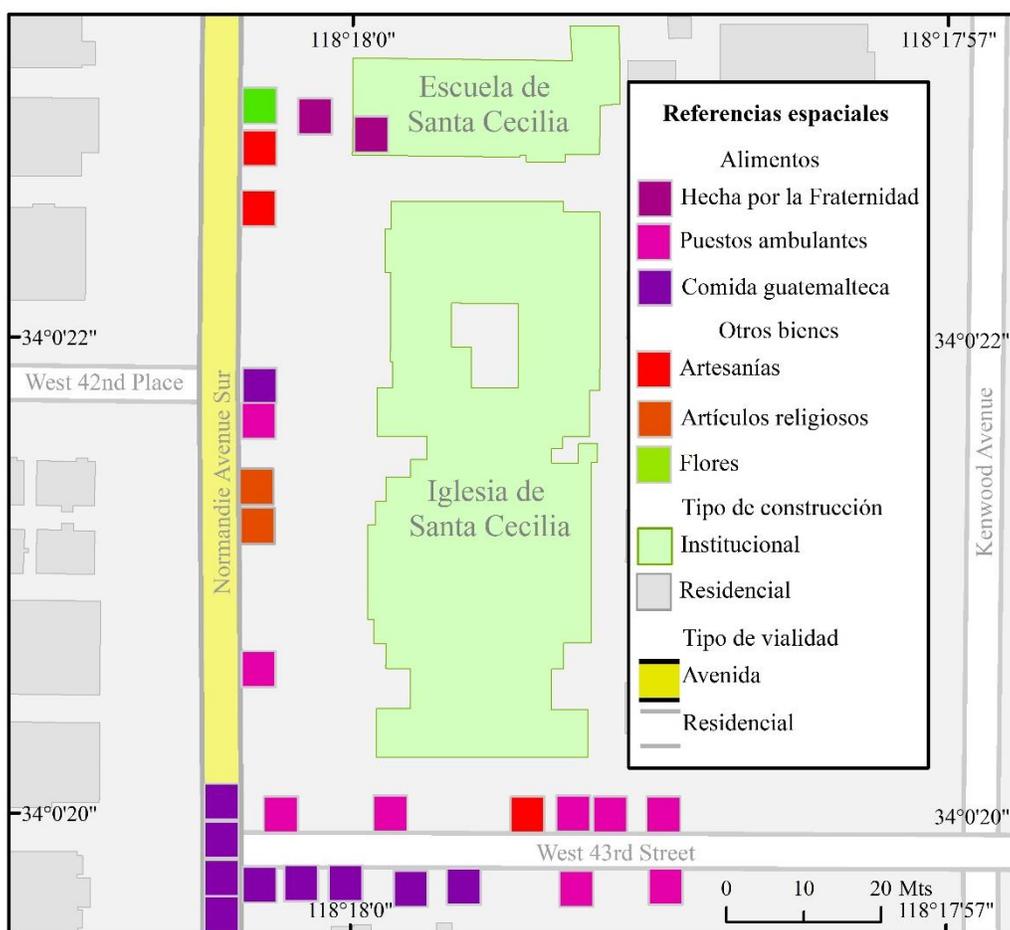
Figura 3.12. Veladoras en honor al Cristo de Esquipulas, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Al exterior, las cosas también cambian de manera significativa. Alrededor del templo, se colocan distintos puestos ambulantes, que se suman de manera efímera a los que de manera recurrente se instalan en las inmediaciones. En estos establecimientos, es posible observar venta de alimentos originarios de la región del Trifinio, recuerdos y artículos religiosos con motivo del Cristo de Esquipulas traídos expresamente desde esa región (Figura 1.13). A lo largo del día, la cantidad de gente que llega al recinto, aumenta, y con ello el consumo de mercancía de esos establecimientos.

Figura 3.13. Uso de suelo de la Celebración del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

A las 2: 30, comenzó el levantamiento del Anda que, con el Cristo en ella, hace un recorrido alrededor de la parroquia. El Anda es un mueble hecho de madera con un tamaño aproximado de 8x2 metros y un peso cercano a las 60 libras, donde la imagen es colocada para salir a procesión. El Anda se adorna para representar una escena en particular, que puede un pasaje bíblico, un santoral o algún evento extra religioso que atañe a la comunidad que organiza la procesión. En el caso del Anda realizada para el 2018, el motivo fue una representación de la vida de Santa Cecilia, patrona de la morada del Cristo Mojado, en una escenificación que emplea los íconos asociados a su imagen como las azucenas y los instrumentos musicales. El año 2015, para la celebración se hizo un adorno que mostraba las banderas de países de Centroamérica, de México, del Vaticano y de Estados Unidos con motivo de los problemas que se vivían en Estados Unidos con la comunidad inmigrante. El Anda tiene un motivo

espacial y un motivo temporal para las personas, pues en ella se vierten las representaciones del imaginario social.

En Guatemala, el tema del anda *normalmente es secreto de Estado* (Trabajo de campo, 13 de enero de 2018) y depende de la hermandad que organiza la procesión si se abre la posibilidad al público para aportar ideas para su elaboración, puesto que el deseo de los adorners (las personas encargadas de hacer el adorno del anda) es que sorprenda a las personas de la procesión.

Cada hermandad lo toma como secreto porque a veces ha pasado que un mensaje procesional, muy parecido sale en otros lados, entonces no se ve bien “Estos les copiaron a los otros”, sin pensar que un adorno de esos se tarda en un anda de veintepico metros, se tarda meses en fabricación, más la elaboración y la aprobación casi del todo el año. De hecho, casi todos los adorners tienen una frase y dicen “Ni bien Jesús entrado y ya estamos hablando de lo que puede ser el adorno del otro año” (Entrevista a William Santos, 13 de enero de 2018).

En Santa Cecilia y en la Fraternidad de Esquipulas se respeta esa idea. Todo lo concerniente al Anda corre a cargo de los hermanos Carlos y Juan Sandoval, quienes fueron los que llevaron la idea a la Iglesia y son los responsables de la elaboración de los adornos y la temática sobre la cual versará el Anda, la cual cambia año con año. Edgar Mota explica que *ellos (hermanos Sandoval) hacen el adorno. Ellos preparan el adorno durante un año, visualizan lo que va a pasar en este evento, en el mensaje procesional. Miran, captan, sienten y entonces proyectan y deciden [...] le dan un sentido, como ahora Santa Cecilia, que es la patrona de la Iglesia.* En entrevista con Carlos Sandoval, cuenta la forma en que se implantó el Anda en Santa Cecilia:

La primera vez fue con materiales que yo tenía que uso para mi nacimiento [...] yo tenía flores, tenía papeles y así fue como se hizo el primer adorno. Ya el segundo adorno fue diferente, lo elaboramos con materiales de Estados Unidos. Pero a mí se me ocurrió hacerlo de diferente forma y yo soy el que va diciendo y mi hermano que me ayuda a pensar que vamos a hacer. Por ejemplo, ahorita que ya se terminó, ya estamos pensando en lo que va a ser el otro año. Él [Juan] ha traído flores de Guatemala, mandamos a hacer unos ángeles a Guatemala, mandamos a hacer unas ovejas que las usamos en parte del adorno, depende del significado del adorno así va a especificarse lo que uno necesita. Hemos mandado a traer bastante material de Guatemala porque aquí casi lo que uno encuentra son flores plásticas, no flores artesanales como las hacen en Guatemala. Con eso se trabaja mejor que con la flor plástica, porque la flor plástica se aguada con el movimiento, en cambio la flor artesanal no porque está hecha con consistente alambre para que no se dañe con el movimiento del anda.

De acuerdo con el testimonio del Señor Edgar Mota, su esposa y William Santos, otro miembro de la Fraternidad de Esquipulas quien cubre la procesión para Internet a través de las redes sociales y su página web “Jesús en Guatemala”, *nadie, hasta ahorita, ningún otro grupo [en Los Ángeles] ha sacado la Anda a la calle. Somos los primeros* (Trabajo de campo, 13 de enero de 2018).

En la procesión, la gente se coloca debajo del Anda y carga el peso del mueble (más el adorno y la imagen del Cristo Mojado) ya sea en su hombro derecho o en su hombro izquierdo (Figura 3.14). Las personas van cambiando a lo largo del recorrido para cargar el anda. El momento en que han de participar se sabe al momento de adquirir un “turno”, que es una identificación que se le brinda a los peregrinos que desean ser partícipes de la experiencia (Figura 3.15).

Figura 3.14. Recorrido del anda del Cristo Mojado, 2018.

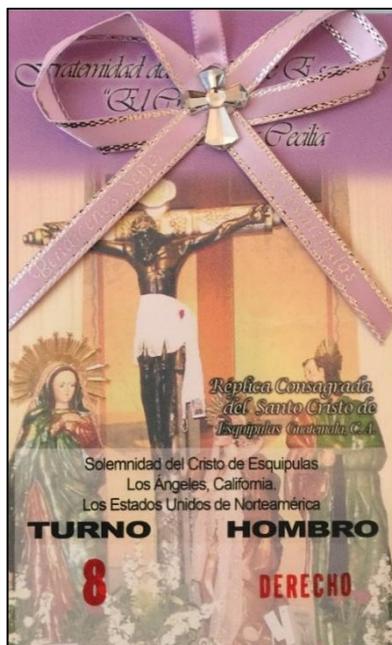


Fuente: trabajo de campo, 2018.

Los turnos simbolizan *el inicio para poder cargar o desvanecer los pecados. Estas cargando tus pecados y simboliza el acto de cargar la cruz, ” ...hacerte responsable de tus actos de tus problemas de lo que pasa en tu vida, porque igual hay que seguir adelante”* (Entrevista a

William Santos, 13 de enero de 2018). Los turnos duran aproximadamente 20 minutos, aunque esto variará de acuerdo con los actos que se tengan previstos a lo largo de la procesión. Los turnos para cargar el anda van desde el turno de levantamiento, que es cuando se eleva por primera vez el Anda y se saca de la Iglesia, hasta el turno de ingreso al recinto, donde se coloca al frente del atrio, y tienen características específicas.

Figura 3.15. Turno para cargar el anda, 2018.



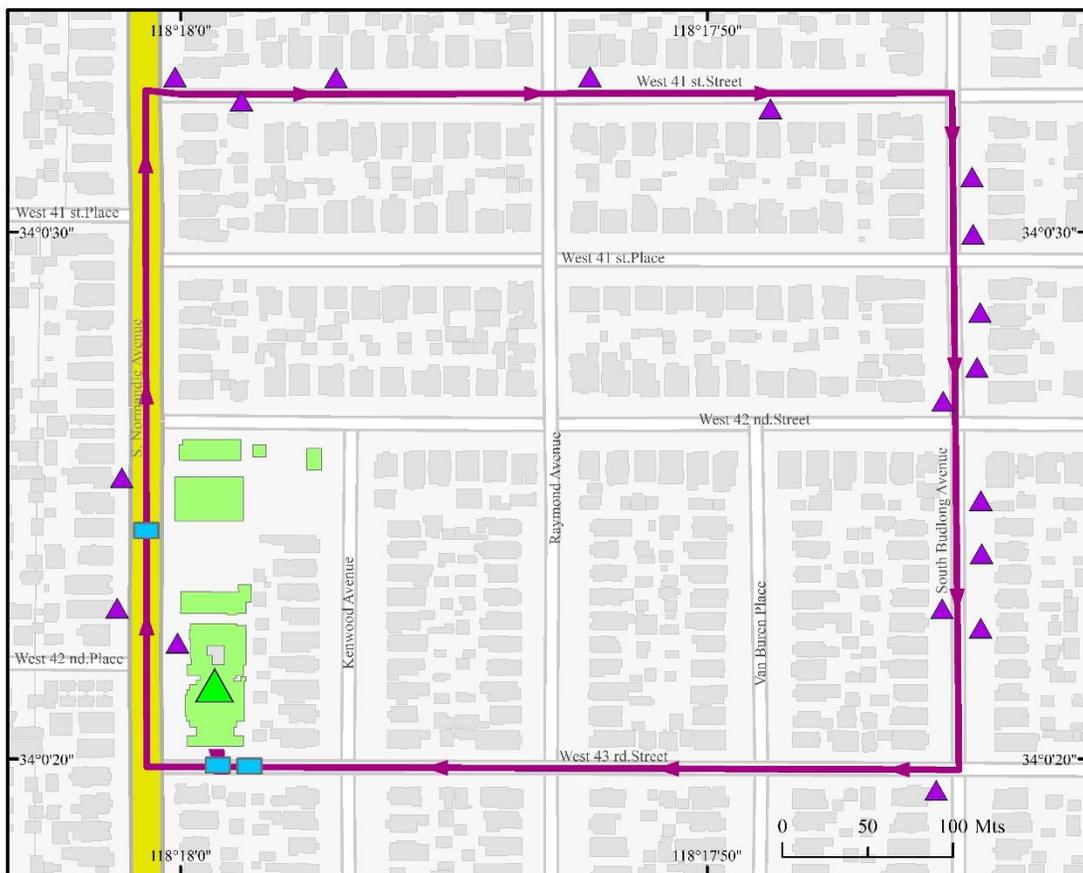
Fuente: trabajo de campo, 2018.

La forma en que se sugiere participar en el acto de cargar el Anda están en función del género y de la estatura de los participantes, pues con ello se trata de distribuir el peso entre las personas, para evitar que algunas carguen más que otras. En Santa Cecilia, esto se hace de manera visual, aunque como relata Carlos Sandoval, en Guatemala se emplea un tabulador para medir a la gente y distribuir el peso de mejor manera.

En la ceremonia del año 2018, hubo 11 turnos, cada turno carga el anda aproximadamente durante una cuadra y media (un block). Como se señaló, un turno durará más o menos veinte minutos en un recorrido indirecto, ya que al caminar la gente hace movimiento similar a un bamboleo, en el cual se da un paso al frente un paso hacia atrás, de manera pausada y moviendo el anda de la misma forma.

En el trayecto, que comprende las calles Normandie, 41, Baulon y 43, para lo cual se pide un permiso especial (Figura 1.16), los devotos del Cristo de Esquipulas acompañan a la procesión del Cristo siguiendo el Anda, cosa que aprovechan algunos vendedores ambulantes móviles para vender sus productos. El Anda, en su recorrido, pasa por diferentes altares colocados a las afueras de los hogares de la ruta procesional, donde se sacan imágenes religiosas y diferentes adornos como banderas o flores (Figura 1.17). Ello aumenta el tiempo del turno, puesto que el anda se mantiene estática durante el tiempo que se pose frente a estos lugares. Sin embargo, este acto es especial para los devotos al Cristo. Durante esta pausa, el líder espiritual de la Fraternidad (en este caso, el Diácono Félix Rac, guía los actos litúrgicos del Cristo), dirige los rezos dedicados a la familia en cuestión, avivando a su vez, el ímpetu de las personas.

Figura 1.16. Ruta procesional de la celebración del Cristo Mojado, 2018.



Referencias espaciales

- | | | |
|---|--|--|
|  Religioso |  Construcciones |  Tipo de vialidad |
|  Altares |  Residencias |  Residencial |
|  Alfombras | | |

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

La duración del recorrido es de aproximadamente cuatro horas (entre las 2:30 y 6:30 del 14 de enero de 2018), y depende en gran medida de las muestras de fe de la gente. A veces en el tramo de una cuadra hay tres altares, por lo que dependiendo del timonel del Anda se mide el tiempo.

Figura 3.16. Altar de la procesión del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Durante la procesión, los visitantes pueden permanecer un breve instante, o bien, quedarse durante todo el recorrido. La población que acude comprende distintos grupos de edad: desde niños, nacidos en Estados Unidos, hasta personas mayores, en su mayoría de origen centroamericano. De igual modo, la composición por sexo, de manera general, es similar tanto para hombres como para mujeres.

La procesión finaliza al llegar a la Iglesia. Las personas que cargan el Anda pasan encima de una alfombra, “arte de un día” típico de Guatemala, como explica Oscar de Salcaja, artista de origen guatemalteco quien, pese a no pertenecer a la Fraternidad de Esquipulas, ofrece su trabajo en honor al Señor de Esquipulas de la Iglesia de Santa Cecilia.

Oscar participa en la elaboración de una de las alfombras en las afueras de la Iglesia, que además de ser hechas para venerar al Cristo, tienen la intención de rescatar la identidad nacional guatemalteca. *El orgullo de ser guatemalteco y Maya* (Entrevista a Oscar de Salcajá, 14 de enero de 2018).

Las alfombras, el anda, así como la música, los alimentos, la vestimenta y los idiomas le dan identidad a la cultura guatemalteca; y a través de ello las personas tratan de recrearla fuera de ese país, en este caso, en Estados Unidos. Si bien, hay limitaciones por la distancia o el dinero, con lo que la gente disponía se apropió de las inmediaciones de la Iglesia en nombre de Guatemala y reivindicaron su origen y sus tradiciones en Estados Unidos durante un día.

La alfombra que realizó el artista para este año tuvo como tema central al Quetzal (Figura 3.17), el ave nacional de Guatemala, usada también para generar interés por parte de los visitantes. La alfombra es un mural de yeso que, como relata el autor, es *arte de un día* dado que se borra al día siguiente, pintada en colores pastel (soft pastel o chalk). El artista explica que hay tres tipos de estilos, donde se encuentran los pintados y los hechos con aserrín. El tiempo para poder hacerla es extenso, siendo el dedicado para su concepción el más prolongado. Para su materialización, se requiere un día de trabajo.

Figura 3.17. Elaboración de alfombra en la festividad del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Con todo ello, se trata de devolverle la identidad al guatemalteco que vive en Estados Unidos, según relata Salcajá. La gente además de vivir el acto ritual que conlleva la procesión, aprovecha la ocasión para mostrarse como parte de una comunidad alejada por cientos de kilómetros y de reivindicar su lugar en el país, sintiéndose respaldado por otros que, como ellos, también han experimentado situaciones similares. Es por esta causa que las banderas, los trajes típicos, las comidas y la música salen a relucir por parte de la sociedad, los cuales son usados por ellos para apropiarse y transformar por breves instantes ese espacio.

Como se había mencionado, la procesión entra a la Iglesia pisando la alfombra donde ya la esperan miles de personas (Figura 3.18). Durante la entrada, se pueden observar actos significativos por parte de personas devotas al Cristo, por ejemplo, el cruce que hacen algunos penitentes por debajo del anda, o las danzas típicas hechas por el grupo “Ajop Tecum”, presentes en la ceremonia desde la primera vez, en 2003 (Figura 3.19).

Figura 3.18. Entrada del Anda a la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

El Anda, con el Cristo encima, es colocada frente a los murales de la Iglesia, en la nave central. En seguida, comienza la misa en su honor, dirigida por el Presbítero Arzate y el Diacono Félix. Al finalizar la ceremonia, las personas pueden ir al salón de la Iglesia donde la Fraternidad de Esquipulas les ofrece alimento en gratitud por su asistencia. De igual modo,

el bullicio que se vivía durante gran parte del día desaparece y se ve a las personas levantando sus puestos y para llevarlos a casa. Anteriormente, al finalizar la misa había una fiesta con marimba, sin embargo, por problemas con el Sacerdote y en memoria de las personas de la Fraternidad que habían fallecido recientemente, para este año no se realizó.

Figura 3.19. Danzantes “Ajop Tecum” en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Si bien, al día siguiente (15 de enero) aún hay eventos significativos como “las mañanitas” al Cristo (a las 6 de la mañana) donde acude un grupo de “mariachis” y la misa de clausura (donde se dan cita incluso los medios de comunicación) a las 19:00 horas, la dinámica espacial es distinta. Las personas van en un plano menos festivo y los espacios ocupados por los altares y los comercios desaparecen.

Figura 3.20. Mañanitas al Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

La dinámica espacio-temporal de la festividad del 15 de enero presenta una transformación efímera, aunque recurrente en el calendario litúrgico de la Fraternidad. En las inmediaciones de la Iglesia se exponen elementos “no visibles” durante la mayor parte del año por el resto de la población (la población centroamericana, los espacios sagrados, los medios que se articulan en la festividad), que por un breve lapso de tiempo reivindican el lugar de un grupo importante en la sociedad angelina como el centroamericano arraigado a la imagen del Cristo de Esquipulas y todo lo que ello conlleva.

3.4. Sistema de relaciones espaciales del culto al Cristo Mojado de Los Ángeles, California.

Lo plasmado anteriormente contribuye a entender el rol que tiene el Cristo Mojado en un sector de la sociedad católica de origen hispano en la Ciudad de Los Ángeles. A partir de ello, es posible develar los factores que se articulan y permiten dimensionar los alcances del culto, no solo a nivel espacial, sino también humano.

En este apartado, se exploran tres tipos de interacciones que permiten explicar lo anterior, las cuales están en función de la propuesta de interpretación de la Teoría de la Interacción Espacial expuesta en la primera parte de la investigación: el análisis de flujos de personas,

de bienes materiales y de información. Con ello, se muestra el grado de interdependencia entre lugares que delimita el espacio de alcance del culto al Cristo Mojado y, como ello, repercute en las relaciones de los grupos involucrados en la devoción.

a) Flujos de personas y perfil del visitante

En los apartados anteriores, fue posible conocer algunos factores que motivaban a las personas a desplazarse hasta el recinto donde mora el Cristo Mojado, tanto peregrinos que formaban parte de manera pasiva en la organización de la fiesta patronal, como personas allegadas a la Fraternidad de Esquipulas que participaban en menor o mayor grado en la materialización de la festividad.

Los miembros reconocidos de la Fraternidad de Esquipulas son 1580 (Fraternidad de Esquipulas, 2018), que se ha consolidado como un grupo importante para la Iglesia, a la vez que ha fortalecido su identidad grupal mediante reuniones y artículos distintivos (Figura 3.21). Aunque no todos participan activamente y de manera asidua a lo largo del año, se entiende que al menos durante la fiesta patronal se desplazan hasta el recinto de Santa Cecilia para ver al Cristo. La mayoría de ellos proviene de la Ciudad de Los Ángeles (57%). El resto, aunque en menor número, se encuentra disperso en ciudades cercanas al recinto como Inglewood, Hawthorne, Van Nuys, Long Beach, Huntington Park, Southgate, Gardena, North Hollywood, Paldale, Compton, Sunvalley, Anaheim, Bell Gardens o Pomona; cada una, hogar de menos del 5% de miembros de la Fraternidad (40% de los miembros de la fraternidad). El 3% restante vive en ciudades más alejadas de Los Ángeles dentro del Estado de California, como Ontario y San Francisco, o bien, en ciudades de otros Estados cercanos a California como Las Vegas, Nevada, o Phoenix, Arizona.

Haciendo una estimación, si en promedio arriban al recinto durante la fiesta patronal cerca de 8 000 personas, las personas que forman parte de la Fraternidad de Esquipulas representan cerca del 20% del total de visitantes. El número restante de fieles corresponde a personas que no tienen un vínculo cercano a la Fraternidad, pero que por alguna razón acude para rendirle devoción a la imagen. Estas personas representan cerca de cuatro quintas partes del total, por lo que se entendería que la devoción no concierne a un solo grupo, sino que se expande a

otros sectores de la población, aunque ello no arroja elementos suficientes para hacer una descripción detallada de ellos.

Figura 3.21. Distintivo de la Fraternidad de Esquipulas, 2018.



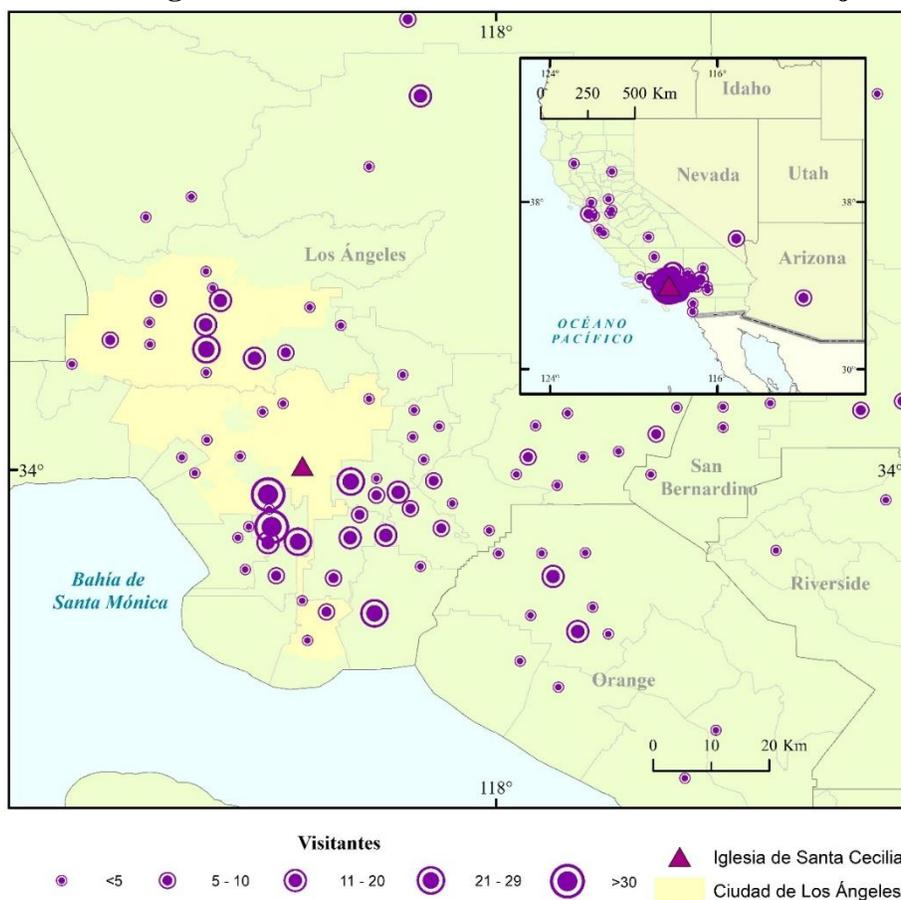
Fuente: trabajo de campo, 2018.

Debido a los tiempos para la realización del trabajo de campo, fue poco fácil hacer un muestreo estadístico exhaustivo para establecer parámetros para una tipificación de visitantes, dado que solamente pudieron aplicarse un total de 13 entrevistas. Sin embargo, a partir de ellas y a partir de las entrevistas a profundidad hechas a los miembros de la Fraternidad, al presbítero de la parroquia y, con base en entrevistas informales hechas a visitantes y vendedores en la celebración del 14 de enero, se hizo una triangulación de información mediante la cual se obtuvieron los datos siguientes.

En primera instancia, con los datos de las entrevistas y con lo observado en campo se pudo conocer que durante la fiesta patronal del Cristo Mojado la mayor cantidad de visitantes provenía de lugares cercanos a la Iglesia de Santa Cecilia, dentro de la misma ciudad de Los Ángeles, como North Hollywood o Inglewood. Otros flujos de visitantes provenían de distancias más alejadas, aunque dentro del área metropolitana de Los Ángeles como San Bernardino, Pomona o Riverside. Los desplazamientos más grandes lo hicieron un grupo de

personas que llegó desde San Francisco, al norte de California (Figura 3.22). En palabras de Edgar Mota y de miembros de la Fraternidad como Pedro Ramírez (Entrevista hecha el 15 de enero de 2018), hay desplazamientos de algunos puntos en el norte de México (sin especificar) y de otros países como Argentina, aunque en el caso de estos últimos, la motivación es diferente a la fe y acuden por curiosidad aprovechando la visita a la Ciudad.

Figura 3.22. Lugares de residencia de los visitantes del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: elaborado con base en Fraternidad de Esquipulas, 2018 y; trabajo de campo, 2018.

En términos de composición de la población por sexo, el grupo más numeroso fueron las mujeres, mientras que, por edad, el grupo mayoritario fueron las personas con edades superiores a los 30 años, siendo aquellas con edades entre 50 y 70 años el grupo más numeroso. Ese dato corresponde a lo arrojado por las entrevistas, donde de las 13 personas a las que se pudo entrevistar, 2 tenían entre 20 y treinta años, 2 entre 30 y 40 años, 3 entre 40 y 50, y 5 arriba de 50.

De acuerdo con testimonios de Lissette Palencia, Norma de Paz (también miembro de la Fraternidad de Esquipulas) y personas asiduas al recinto de Santa Cecilia, existe un problema con el recambio generacional de los devotos al Cristo de Esquipulas, puesto que las personas que acuden al recinto para venerarlo, tanto para las misas dominicales como para la fiesta patronal, son en su mayoría de origen centroamericano residente en la Estados Unidos desde hace por lo menos 10 años, especialmente población guatemalteca.

Además de considerar que los rangos de edades son diferentes debido a que las pirámides poblacionales en Estados Unidos y Guatemala (donde hay más gente joven) no son similares, las personas señalan que debido al ritmo de vida que se tiene en los Estados Unidos los jóvenes no se acercan o tardan de tomar conciencia para acudir a la Iglesia.

Lissette Palencia explica: *llegamos a un país donde lo tenemos todo, donde nos basamos en lo económico y se nos olvida lo espiritual, se nos olvida que por Dios tenemos lo que tenemos.* Ella también señala que los adultos no han logrado acercar a sus hijos a la Iglesia debido a que los tiempos dificultan que los lleven a la Iglesia. De igual modo, aunque se inscriba a los niños a una escuela católica como la de Santa Cecilia, es poco fácil que ellos adopten las mismas tradiciones o modos de experimentar la fiesta patronal, dado que todo se enseña en inglés (lo cual también es una ventaja para que los chicos se adapten a la vida en aquel país) y el modo en que se concibe la religión es diferente.

Asimismo, crear estrategias para atraer a la población joven es complicado. Implantar un “semillero”⁵ como en Guatemala que adentre progresivamente a los jóvenes a las actividades eclesíásticas sería una idea infructuosa si se toma en cuenta que no todos los chicos que acuden a escuelas católicas pertenecen a esta religión, y que al trabajar con niños corren riesgos legales puesto que *Estados Unidos es el país de las demandas*. Pese a ello, remarca que es necesario que los padres se involucren más con la educación de sus hijos, *si no lo hacemos nosotros como padres, de llevar esa fe, [de hacer] que nuestros hijos sigan ese*

⁵ Explica William Santos (Entrevista 13 de enero de 2018), que el semillero es una estrategia implementada por la Iglesia en Guatemala mediante la cual recrean para los niños actividades realizadas en la vida adulta, especialmente una procesión, con actos como cargar un anda acondicionada proporcional a su tamaño, o participar de “monaguillos” en el recinto.

legado, va a morir porque no le estamos enseñando a nuestros hijos eso (Entrevista a Lissette Mota, 13 de enero de 2018).

Pese a que el número de devotos al señor de Esquipulas experimenta cierta incertidumbre, la otra cara de la moneda muestra que debido a que los migrantes devotos al Señor de Esquipulas, y a las demás imágenes en general, llevan a sus hijos a la Iglesia, el número de fieles en las misas en inglés ha aumentado, aunque la gente que acuda no sea caucásica, como en los orígenes del recinto.

Elizabeth Valdez y Andrew Mota, jóvenes pertenecientes a la Fraternidad de Esquipulas quienes crecieron en un contexto diferente al de sus padres coinciden en que el ejemplo ha sido importante para ellos, y aunque hayan crecido con las misas en inglés y experimentado la Iglesia católica desde otra perspectiva, la devoción al Señor de Esquipulas es grande (Trabajo de campo, 2018).

Por otra parte, las personas que acuden a venerar al Cristo Mojado/Señor de Esquipulas responden a un patrón generalizado para la población inmigrante de origen latinoamericano, dado que en su mayoría se concentran en empleos poco calificados y poseen un grado educativo básico, aunque esto no pueda generalizarse. En hombres es común encontrar personas que trabajan en la construcción, como chofer y en el área de ventas, mientras que las mujeres se concentran en labores de trabajo doméstico, como limpieza o cuidado infantil.

Las personas que tienen estudios superiores, ya sea a nivel universitario o técnico, son principalmente aquellas que llegaron desde su niñez a los Estados Unidos e hicieron la mayor parte de su vida ahí. Al preguntarles su estatus legal, se reconocieron a sí mismos como Ciudadanos o *dreamers*. Esta última pregunta se compagina con una idea con la que se vincula al Cristo de Santa Cecilia, y es su estatus Mojado o ilegal. Aunque hay un grupo de personas que ha logrado formalizar su estatus migratorio, de acuerdo con los visitantes al recinto y los miembros de la Fraternidad, hay mucha gente devota al Cristo de Esquipulas que no tiene papeles y que se acerca a él como símbolo de gratitud o empatía, como se señalaba en el subcapítulo anterior.

En cuanto a la motivación por la cual acuden al Santuario, especialmente durante la fiesta patronal, las personas argumentaron acercarse en honor al Cristo de Esquipulas, mientras que

un pequeño grupo aceptó acudir a la fiesta para interactuar con las personas o porque es la Iglesia con la imagen del Señor de Esquipulas que les queda más cerca. Aunque la distribución y la preferencia espacial de las imágenes del Cristo Negro se abordará más adelante, se puede afirmar que la imagen que se localiza en Santa Cecilia es dual y es una de las más importantes por número de visitantes. Esta imagen, aunque es reconocible como Cristo Mojado por la sociedad, prefiere nombrarlo de manera respetuosa conservándolo como Señor de Esquipulas (Trabajo de campo, 2018).

Las formas en que la gente conoció al Cristo Mojado varían. Aunque la mayoría se enteró de su existencia por sus familiares, hubo gente que lo hizo a través de medios de comunicación, especialmente por televisión en las coberturas que se hacen de su fiesta patronal. También hubo gente que menciona haber conocido al Cristo por conocidos, sin especificar quienes, o bien, porque eran feligreses de la Iglesia de Santa Cecilia y aunque no eran devotos, ahí conocieron a la imagen.

Los devotos, a su vez, al acudir a ver al Cristo aprovechan para pedir algunas cosas, las cuales pueden ser agradecer milagros (por ejemplo, la legalización del estatus migratorio), pedir por el bienestar de su familia o por necesidades personales. De igual modo, la gente acepta acercarse a él por curiosidad, para conocer a la imagen o simplemente por la fe y la necesidad de hacerlo.

Al realizar el desplazamiento, la gente también suele acudir a otras imágenes existentes en Santa Cecilia, por lo que puede decirse que las personas no se limitan a conservar una devoción exclusiva por la imagen, sino que se expande y es compartida con otra u otras devociones. Entre las imágenes que más se mencionan están la Virgen de Guadalupe y la Virgen de la Soledad, cultos de origen mexicano.

Dentro del imaginario católico, es posible hablar con Dios en todas partes por su carácter omnipresente, por lo que al preguntar a las personas por qué a pesar de ello realizaban el desplazamiento hasta la Iglesia respondieron con algunas ideas que denotaban la importancia espacial del culto. Entre las respuestas que mencionaron se encontraban aquellas que remitían a su cultura, dado que en Guatemala y en la tradición católica en general, la gente requiere desplazarse y hacer peregrinación a la morada de la imagen religiosa que más signifique.

El reconocimiento de la Iglesia de Santa Cecilia, como la casa del Cristo de Esquipulas también fue una respuesta común por parte de las personas encuestadas. Ello muestra que la gente está dispuesta a desplazarse porque interioriza ese vínculo entre la Iglesia y el Cristo, y considera que ello les da satisfacción y los conduce a su centro espiritual (Trabajo de campo, 2018).

Hubo personas que respondieron que se necesitaba un intermediario entre el Cielo y la Tierra, señalando que la imagen fungía como medio para comunicarse con Dios, lo cual apela a la idea arraigada en la cosmovisión de las personas, el tránsito de una región cósmica a otra, como señala Mircea Eliade (1962). De igual modo, dar gracias, adorarlo en eucaristía, y la fe misma fueron factores que motivaron a las personas a hacer el recorrido.

En cuanto a la recurrencia del viaje, la mayoría de las personas expuso haber acudido con anterioridad a verla, ya sea para la fiesta del 15 de enero o en otra circunstancia como la misa del primer domingo de cada mes. La mayor parte de ellos afirmó haber acudido desde hacía más de 10 años, e incluso, hubo personas que señaló que acude desde que el Cristo llegó al recinto hace 15 años. Las personas con menos tiempo acudieron a ver al Cristo debido a recomendación de familiares y por enterarse en medios de comunicación como el Internet. En general, los que acuden a ver al Cristo a Santa Cecilia es fiel, como explica la señora Jumique (trabajo de campo, 15 de enero de 2018) *...desde que el Señor vino a esta Iglesia, no le he fallado, y aquí estoy presente gracias a Dios, él me ha dado muchas bendiciones a mí y a mi familia...*

Las personas también afirmaron que la visita al Cristo había sido el motivo principal del desplazamiento hasta Santa Cecilia, aunque señalaron que tenían pensado realizar otras actividades, principalmente aprovechar los establecimientos colocados al exterior para adquirir algo típico de Guatemala. También hubo personas para quienes, pese a no ser el motivo principal de su estancia en Santa Cecilia, buscaron la posibilidad de visitarlo en su día. Al desplazarse, las personas tienden a ir acompañadas, ya sea por sus familiares más cercanos o por sus conocidos. En una cantidad menor, las personas deciden ir solas al recinto, ya sea por no tener con quien ir o para estar en un plano más personal con la imagen.

Cerca de la mitad de las personas entrevistadas mencionó que trata de visitar al Cristo no solo en la fiesta patronal, sino también en las misas que se hacen en su honor y de manera asidua,

mientras que el resto solo acude durante la celebración del 15 de enero, principalmente por las actividades que desempeñan, que les resta tiempo para dedicar a la Iglesia.

Un aspecto a destacar es el hecho que la mayor parte de las personas se reconoce a sí mismas como devotos y, en menor medida, como visitante. Casi ninguno se reconoce como peregrino debido al imaginario que tienen del peregrinaje (las formas de desplazamiento, la cercanía al recinto, entre otras cosas), salvo aquellos que vienen desde lejos (San Francisco, Phoenix, Las Vegas) quienes, en palabras de Guillermo Palencia, toman el trayecto como una peregrinación (Entrevista a Guillermo Palencia, 13 de enero de 2018). Por otro lado, ninguna persona se asumió como turista, en gran parte, porque la actividad religiosa no es asociada a una práctica recreativa y alrededor no hay infraestructura que soporte e invite a los visitantes a quedarse más de una noche, como lo marca la Organización Mundial de Turismo (OMT).

Con base en lo anterior, puede afirmarse que los visitantes al recinto del Cristo Mojado, especialmente durante la fiesta patronal, son personas de origen centroamericano (principalmente guatemalteco), no necesariamente miembros de la Fraternidad de Esquipulas, quienes cuentan con una edad mayor a los 30 años. Las personas se desplazan por motivos asociados a la fe, en un plan activo con la organización de la celebración relacionado o no con la Fraternidad, o para ser partícipes pasivos de la experiencia desde lugares localizados en un ámbito regional, por lo que su magnetismo espiritual se constriñe a la Ciudad de Los Ángeles y sus alrededores en un viaje de ida y vuelta, el cual dentro de la Teoría de la TIE se considera de resistencia.

De igual modo, pese a que en los datos ofrecidos con anterioridad se señala que hay problemas con el recambio generacional de los devotos, hay una probabilidad que los jóvenes se acerquen a la Iglesia cuando tengan mayor edad, a la vez que los jóvenes que nacieron y/o crecieron en Estados Unidos que han sido llevados a la Iglesia desde pequeños permanezcan y enriquezcan la experiencia de la devoción al Cristo Mojado al combinar las tradiciones de sus padres con las estadounidenses, por lo que el número de fieles que se dan cita en la celebración del 15 de enero crecerá, aun con los problemas que tiene la comunidad con la dirigencia de la parroquia (trabajo de campo, 2018).

b) Flujo de bienes materiales y dinero.

A lo largo del año no hay una dinámica comercial fija con motivo al Cristo Mojado/Cristo de Esquipulas. Los comercios ambulantes que se colocan a las afueras del recinto de manera recurrente, se especializan en la venta de alimentos (especialmente *hot dogs*) cuya elaboración está totalmente relacionada a Estados Unidos y artículos religiosos como novenarios, rosarios y medallas con las imágenes de la Virgen de Guadalupe o Jesucristo, los cuales son traídos desde algunas partes de México (Entrevista a María Briones, 14 de enero de 2018).

Lo que sí es recurrente con motivo del Cristo Mojado es la organización de la vendimia de cada primer domingo de mes organizado por la Fraternidad de Esquipulas para recaudar fondos para la fiesta procesional del 15 de enero. En ella, los miembros se organizan para vender en el salón de la Iglesia alimentos típicos de Guatemala, cuyos ingredientes son conseguidos en los mercados locales; en casos especiales se consiguen cosas desde Guatemala dado los gastos de desplazamiento que ello conlleva.

El resto de los días, las personas asociada a la Fraternidad o que ocupa algún espacio en la fiesta del 15 de enero se encuentra dispersa en la ciudad vendiendo sus productos o simplemente guarda su mercancía para comercializarla en la fiesta patronal. En este caso, conservan artículos no perecederos que pueden perdurar por un tiempo considerablemente largo sin perder su valor.

Es hasta el momento de la fiesta patronal donde se reúne la gente para aprovechar la convergencia de las personas devotas al Cristo que acuden a Santa Cecilia y hacerse visible. Durante ese momento, es posible observar diversos puestos especializados en venta de flores, recuerdos y artesanías, artículos religiosos y alimentos, algunos de los cuales son fijos, mientras que la mayoría solo son colocados solo durante unas horas. como pudo observarse en el mapa de la figura 3.13, la dinámica comercial solo se localiza en las entradas principales del recinto. En el caso de las flores (Figura 3.23), el único puesto, propiedad de la señora Angélica, importaba su mercancía desde Ecuador, siendo con ello el desplazamiento más grande de todos los productos ofertados para ese día. El destino final de los arreglos era la Iglesia, por lo que una vez vendidas, tenían un alcance corto.

Figura 3.23. Puesto de Flores en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Los puestos que ofertaban recuerdos y artesanías guatemaltecas fueron 5, el más grande de ellos propiedad de la familia Jumique (Figura 3.24), quienes venden sus productos solamente en la fiesta patronal desde hace 15 años. Tanto en su puesto como en los otros fue posible ver canastas y sombreros procedentes de Esquipulas, usados por las personas que hacen peregrinación hasta el recinto del Cristo Negro. También fue posible observar otras artesanías como pulseras y listones tejidos, aretes, telas, ropa y collares, todos traídos desde Guatemala. En el caso del puesto de la familia Jumique, ellos explicaron que traen las artesanías en sus viajes personales a Guatemala, sin que exista un intermediario.

Figura 3.24. Puesto de artesanías y artículos religiosos, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

La señora Elvira Jumique explica que antes de vender su mercancía en la Iglesia, vendía sus productos en una panadería guatemalteca. Cuando trajeron al Cristo, ella vino a verlo y a las pocas semanas consigue una casa por la zona, por lo cual ella considera que el Señor de Esquipulas le hizo el milagro y está agradecida con él. Desde ese momento, ellos establecieron su negocio en Santa Cecilia, en el que además de artesanías, venden artículos religiosos del señor de Esquipulas (trabajo de campo, 14 de enero de 2018). El puesto de la señora Jumique fue uno de los dos únicos puestos que se mantuvo al día siguiente de la procesión, el 15 de enero.

Los artículos religiosos fueron vendidos en los cinco puestos, donde estaban incluidos el de la familia Jumique, especializado en artículos del señor de Esquipulas, como estampas, novenas, CD's con música alusiva, cruces, reliquias y escapularios hechos de materiales como madera y tejidos; y el de la señora María Briones, quien poseía uno de los dos puestos que vendían exclusivamente artículos de este tipo, aunque ninguno de ellos con imágenes exclusivas del Cristo Negro.

Los artículos del puesto de la familia Jumique tenían elementos traídos desde Guatemala los cuales solo son sacados durante la celebración del 15 de enero, aunque podía vender artículos

sobre pedido llamando al número su tarjeta de presentación. Los otros dos puestos se posaban a las afueras del recinto en cada fin de semana, por lo que pueden considerarse recurrentes (Figura 3.25). El puesto de la señora Briones, mexicana nacida en Sonora miembro del grupo guadalupano de la Iglesia, tenía novenarios, rosarios, biblias, imágenes y medallas hechas de plata traídas desde México.

Figura 3.25. Venta de artículos religiosos en la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

En cuanto a la comida, fue posible observar tres tipos de establecimiento en la zona. La comida ofrecida por parte de la Fraternidad de Esquipulas, la existente en los puestos ambulantes fijos a las afueras de la Iglesia y la ofertada en los puestos ambulantes móviles que siguieron la procesión.

La comida que vendía la Fraternidad fue elaborada por las mujeres de la misma, y ofreció tres comidas distintas que se regalaron a los devotos que llegaban a la Iglesia. Las cifras para su elaboración se desconocen, pero se sabe que el dinero fue dado por miembros de la Fraternidad, por donaciones y mediante las actividades hechas por el grupo de Esquipulas como las comidas del primer domingo de casa mes. Asimismo, los ingredientes para su elaboración fueron traídos desde la central de abastos de Los Ángeles.

La comida vendida en los puestos ambulantes fijos variaba, desde aquellos que ofrecían exclusivamente bebidas (1 puesto), botanas como paletas heladas, “chicharrones”, fruta picada y otros postres (4 puestos) y los que ofrecían platillos típicos de la región del triffinio como “garnachas” (Figura 3.26), flautas, pupusas y tamales, aunque los ingredientes se conseguían localmente. Mencionaban los dueños de los establecimientos que hacía 20 años era complicado conseguir ingredientes para elaborar sus platillos, pero que, con la llegada de los inmigrantes a Los Ángeles, los ingredientes fueron más fáciles de obtener.

Figura 3.26. Puesto de venta de comida a las afueras de la Iglesia de Santa Cecilia, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Por su parte, los puestos móviles permanecieron en la zona de venta de comida hasta el momento en que salió la procesión. En ellos se vendían principalmente alimentos como paletas, papas fritas, bebidas y *hot dogs* (Figura 3.27). Una vez que salió la procesión, los dueños de los puestos acompañaban el trayecto y se colocaban en puntos estratégicos. El contenido de su mercancía era netamente local.

Figura 3.27. Comercio ambulante en la Procesión del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Las personas suelen consumir en estos locales durante el tiempo que dura la procesión y las actividades en conmemoración al Cristo Negro, además de comprar dentro de la Iglesia, veladoras en una máquina expendedora por dos dólares. De las personas entrevistadas, el promedio de gasto fue de entre 20 y 25 dólares para compra de recuerdos y entre 10 y 60 dólares para comprar artículos religiosos. Para quien no quisiera comprar alimentos, las puertas del salón estaban abiertas y se ofrecía comida a los visitantes durante todo el día.

La antigüedad de esos puestos variaba. Había desde aquellos que tenían más tiempo en la Iglesia, incluso antes de que llegará el Cristo como el de la señora Briones; los que se asociaban al culto del Cristo de Esquipulas tenían una antigüedad igual o menor a 15 años, como el de la familia Jumique, mientras que para aquellos locales ambulantes que aprovechaban eventos especiales como la celebración del Cristo se infiere que tienen una antigüedad que no supera los 3 años.

Asimismo, con base en la mercancía analizada, no se hallaron elementos que justificaran una tendencia a que la gente reconociera al Cristo Mojado como una figura independiente del Cristo de Esquipulas. Aunque en el imaginario popular, conocen a la imagen como Cristo

Mojado o Cristo Inmigrante, al momento de adquirir mercancía, prefieren hacerlo reconociéndolo como Cristo de Esquipulas. Al preguntar porqué, volvieron a apelar al pasado de la imagen y a que el Cristo de Santa Cecilia los conectaba con su lugar de nacimiento, por lo que no es independiente de él. Incluso la Fraternidad de Esquipulas, quienes no vendían mercancía como tal, al ofrecer artículos que los identificaran como miembros de la Fraternidad, utilizaban el nombre del Señor de Esquipulas en sus logos.

Con base en lo anterior, puede inferirse que el alcance de los flujos comerciales (bienes materiales y dinero) está constreñido en su mayor parte al área metropolitana de Los Ángeles, especialmente en la producción y consumo de alimentos. Por otra parte, existe un alcance internacional en la procedencia de los artículos religiosos, artesanías y flores que se venden en la fiesta patronal del Cristo Mojado que comprende tres países: México, Guatemala y Ecuador. Por esta razón, los flujos de atracción, vinculados a la procedencia de la mercancía, tienen un alcance internacional mientras que los de difusión tienen un alcance local, en su mayor parte dentro del área metropolitana de Los Ángeles.

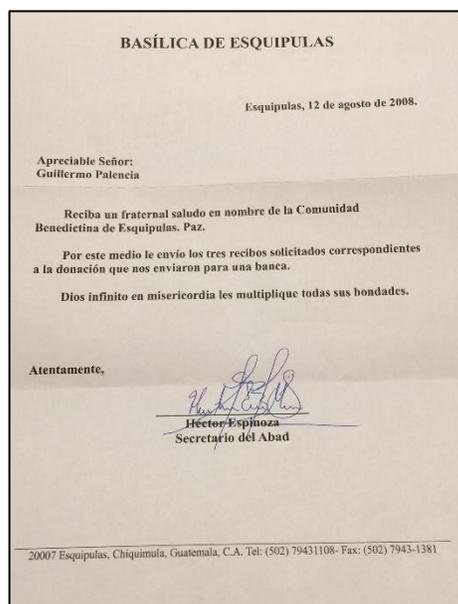
Por su parte, los flujos de dinero también tienen un alcance internacional. Como se señaló anteriormente, el dinero que se recauda para la fiesta del Cristo Mojado se obtiene principalmente de los miembros de la Fraternidad de Esquipulas, quienes se encuentran localizados regionalmente en la parte suroeste de California. Sin embargo, el dinero no solo se ocupa en la celebración del Cristo ni se queda en el área circundante a Santa Cecilia, como señala Guillermo Palencia, el dinero colectado ha servido para apoyar socialmente a otras parroquias, incluida la Basílica de Esquipulas en Guatemala.

Palencia señala que después de traer al Cristo se les ocurrió la idea de arreglar los jardines en la Basílica de Esquipulas. Cuando ofrecieron su ayuda a la Basílica, el Abad se portó incrédulo con su ofrecimiento dado que no se habían materializado las promesas que anteriormente le habían hecho. Palencia señala que después de observar sus intenciones, el Abad les señaló que *“...es buena idea lo de los jardines, pero aquí la necesidad son los baños”* porque había baños ciegos, ciegos que ahí pasaba el agua, por ahí pasaba el agua y se agarraban en un tubo (Entrevista a Guillermo Palencia, 13 de enero de 2018).

Aunque no tenían suficiente dinero, decidieron hacerlo. Para recaudar fondos hicieron diversas actividades como Fraternidad, organizando fiestas y con el apoyo de la gente. Con

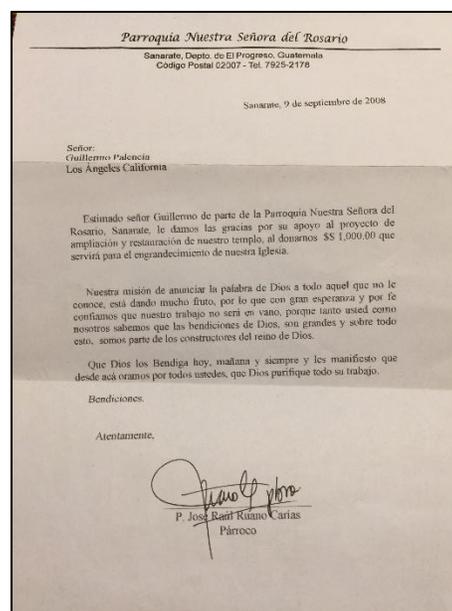
el apoyo de un ingeniero en Chiquimula, a donde pertenece a la Basílica, quien colaboró con los planos, y con la ayuda de un diputado de Guatemala, lograron su cometido. Cuenta Guillermo Palencia que la Basílica *ahora tienen 46 baños, 25 lavamanos y 25 orinales. Después han ido apoyando en pequeñas cosas, como a 13 ancianos a quienes le pagaron la renta por dos años y arreglando techos de las Iglesias.* Lo anterior se constató con los recibos de pago emitidos por la Basílica de Esquipulas y por otras dos parroquias en Guatemala (Figuras 3. 28 y 3.29).

Figura 3.28. Recibo de pago de la Basílica de Esquipulas.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Figura 3.29. Recibo de pago Parroquia del Rosario.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Por lo anterior, el flujo de dinero tiene un alcance internacional, especialmente hacia Guatemala, en un movimiento de difusión como el que señala la TIE. Si bien, tanto el flujo de bienes materiales como de dinero trasciende la frontera de Estados Unidos, la forma en que lo hacen es distinta. Para el flujo de bienes materiales (artesanías, artículos religiosos, alimentos) la procedencia de los mismos es internacional mientras que su difusión ya estando en Santa Cecilia es más local. Por su parte, el dinero es obtenido localmente, pero su difusión es internacional, especialmente con la ayuda prestada a Guatemala, con lo que se remarca el vínculo que existe entre la comunidad de Esquipulas en Santa Cecilia y ese país.

c) Flujos de información

Los flujos de información muestran los alcances espaciales del culto, pues conectan a las personas en diferentes partes del mundo con la devoción al Cristo Mojado incluso a pesar de la distancia, ya sea por devoción o por simple curiosidad. Estos flujos de información se dan de manera tradicional, mediante la comunicación boca a boca o el intercambio de correspondencia, o bien, de manera casi instantánea con transmisiones de radio o televisión, y el uso del Internet, especialmente redes sociales. Dadas las complicaciones de explorar la difusión boca a boca o personal en torno al Cristo Mojado (de las que, por medio de testimonios, se supo que es está vinculada a lazos fraternales entre las personas en un nivel local/regional), en esta parte de la investigación se analizarán tres tipos de flujo: por correspondencia, por radio y televisión y a través de Internet, que a su vez contribuirán a entender la dimensión del culto más allá de la Iglesia de Santa Cecilia.

La transmisión de información mediante correspondencia se hace a través de los miembros de la Fraternidad de Esquipulas. Ellos enviaron correspondencia desde que inició el proceso para llevar al Cristo a Santa Cecilia mediante la obtención de direcciones por parte de terceros y el envío de reflexiones a los domicilios para informar la labor y las intenciones de su equipo de trabajo.

Posteriormente, la Fraternidad logró acumular direcciones y números telefónicos de personas interesadas en formar parte directa o indirectamente del grupo, por lo que en la actualidad, existe un intercambio de correspondencia con 1580 personas, que están concentradas principalmente en la parte suroccidental de California como se vio en el mapa de la figura 3.21, y cuyo centro de recepción está localizado en la residencia de la Familia Palencia, en las inmediaciones de la Iglesia de Santa Cecilia.

Anualmente, la Fraternidad se encarga de enviar correspondencia a las personas en la libreta de direcciones y de responder las misivas enviadas por parte de estas personas, además de intercambiar información con otros grupos de Esquipulas distribuidos en la Los Ángeles y en Estados Unidos respecto a las actividades que han de llevarse a cabo para beneficio de sus comunidades.

Además de recibir correspondencia, la Fraternidad recibe correos electrónicos y llamadas telefónicas de distintas personas y grupos para acercarse a la comunidad, entre ellos personas en otros países como México, y los medios de comunicación masiva en prensa, radio y televisión, que se encargan de difundir los eventos llevados a cabo en sus plataformas. Además de la labor de estos grupos, la Fraternidad también ha incursionado en redes sociales e Internet para darle difusión al culto e interactuar con las personas. En total, se encontraron los siguientes medios de comunicación participantes, directa o indirectamente, con la Fraternidad de Esquipulas en la difusión de información del Cristo Mojado (Cuadro 3.2).

Cuadro 3.2. Medios de comunicación vinculados al Cristo Mojado.

| Tipo | Nombre (s) |
|-----------------|---|
| Televisión | Canal 4, Canal 7 (de Guatemala), Canal 9, Canal 22, Canal 34, Canal 52 (Telemundo), Canal 62. |
| Radio | Radio Estrella (Guatemala) |
| Medios Impresos | Revista Viva, Periódico Hoy, La Opinión (Los Ángeles) |
| Sitios Web | Jesús en Guatemala, María en Guatemala, Fraternidad del Cristo Mojado |

Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

En televisión, la relación inició desde la llegada del Cristo a Los Ángeles, como señalaron los miembros de la Fraternidad y como señala un boletín proporcionado por la Fraternidad de Esquipulas colocado en su página web (Fraternidad de Esquipulas, s/f).

El 15 de Enero del 2004 se logra realizar una gran celebración y es transmitida por el canal 52 (Telemundo Internacional) simultáneamente a la ciudad de Guatemala. En esta celebración, la Fraternidad de Esquipulas de la Iglesia Santa Cecilia reúne a más de 2500 feligreses dándoles alimentos y bebidas. Los Cónsules Guatemalteco y de Nepal hacen presencia en esta celebración dándole un calor más guatemalteco. En Septiembre 11 del 2004, el Abad Héctor Sosa presidió la misa al Señor de Esquipulas a las 7:00 PM para la comunidad latina que reside en Los Ángeles en la Iglesia Santa Cecilia; y este 12 de Septiembre estamos reunidos con Él, en la casa del Presidente de la Fraternidad del Señor de Esquipulas, Guillermo Palencia y todos los miembros que formamos dicha Fraternidad y contando con la presencia del Cónsul Guatemalteco Ing. Fernando Castillo S. y miembros consulares.

De acuerdo con la Fraternidad de Esquipulas (Trabajo de campo, 2018), el canal de televisión con el que más contacto se tiene es el canal 52 (Telemundo), quienes han cubierto anualmente las misas que se realizan en honor al Cristo Mojado aun sin que ellos llamen para avisar de las actividades que se realizarán. Con las demás televisoras, tanto estadounidenses como de otros países como Guatemala, el vínculo es menos fuerte y no siempre cubren el evento.

Como pudo constatarse en el trabajo de campo, algunas personas que se desplazaron hasta la Iglesia de Santa Cecilia durante la procesión del Cristo Mojado, se enteraron de su existencia por estos medios de comunicación. Incluso algunos miembros de la Fraternidad de Esquipulas antes de formar parte del grupo se enteraron de la existencia de la imagen en ese recinto por medio de las transmisiones hechas por televisión. Las transmisiones tienen un alcance no solo regional, sino internacional, dado que algunas televisoras como Telemundo tienen un alcance internacional, y realizan transmisiones simultaneas y repeticiones en distintos horarios que son accesibles para el público, lo que motiva a un sector a realizar el desplazamiento, o a conocer a la imagen y seguir las actividades si no tienen manera de realizar el viaje hasta Santa Cecilia.

Las transmisiones en Radio son hechas a través de la frecuencia de Radio Estrella, una estación con sede en Guatemala especializada en contenido de corte religioso-católico. El encargado de hacer las trasmisiones (que también se hacen a través de Internet), es el profesor de Historia Juan Sandoval (Figura 3.30), experto en temas del Señor de Esquipulas, y uno de los colaboradores más cercanos de la Fraternidad de Esquipulas junto con su hermano Carlos. Las trasmisiones son hechas en una unidad móvil adecuada proporcionada por la Fraternidad de Esquipulas en las inmediaciones de la Iglesia de Santa Cecilia durante la fiesta patronal.

La labor hecha por radio y televisión sirve para acercar a la gente a la devoción al Cristo Mojado/Señor de Esquipulas. Especialmente, en la señal de radio, se siguen de manera continua las actividades que incluyen a la procesión y las misas en honor al Cristo Negro, las cuales son seguidas por gente no solo en Estados Unidos, sino en Guatemala y otras partes del mundo, como señala Juan Sandoval en una de las transmisiones hechas con motivo del Cristo Mojado:

...la procesión es un pedacito de nuestra Guatemala que se reproduce con todas las características de una procesión guatemalteca [...] y que nosotros [Radio Estrella] con ellos,

para que sientan de alguna manera un poco de lo que es de ellos, lo propio, lo nuestro, que es nuestras devociones, nuestras tradiciones, nuestras costumbres, sobre todo una trascendencia de la devoción al Señor de Esquipulas que ocupa todo el continente americano (Juan Sandoval, video proporcionado por la Fraternidad de Esquipulas en; Trabajo de campo, 2018).

Figura 3.30. Transmisión por radio de los eventos del Cristo Mojado, 2010.



Fuente: Mota, 2018 en trabajo de campo, 2018.

Los medios impresos también son un factor importante para la difusión de la información. Los diarios que cubren los eventos de manera principal son la revista Viva, los diarios Hoy y La Opinión, esta última también cubre los eventos en torno al Señor de Esquipulas en Guatemala y ofrece contenidos semanales en torno a él.

Tanto los medios impresos como los canales de televisión y radio emiten señales a través de Internet que expanden su alcance espacial, pues permiten a gente en diferentes partes acceder a sus contenidos a cualquier hora. Pese a que significan una alternativa para la que la sociedad siga temas relacionados al Cristo Mojado, éstos suelen ser un tanto impersonales, por lo que el público suele buscar medios alternativos para seguir las actividades en torno al Cristo. Es en este sentido, donde la labor hecha en redes sociales y páginas web especializadas cobran importancia.

Una de las páginas más importantes en este sentido es *Jesús en Guatemala*, administrada por el Ingeniero William Santos, con quien se tuvo la oportunidad de hablar. Él ha apoyado las labores de la Fraternidad de Esquipulas desde hace años siendo contactado por Edgar Mota e invitándolo a formar parte del equipo de trabajo para la procesión. William es el encargado de la parte de tecnología y transmisiones hechas en Internet de las actividades del Cristo Mojado, tanto en la página que administra, como en las redes sociales de la Fraternidad de Esquipulas.

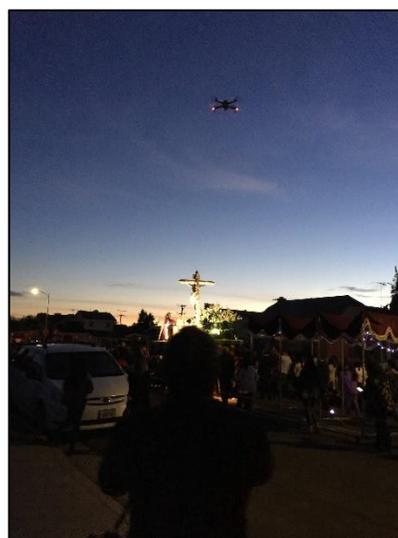
En su página web, él cuenta con un equipo de trabajo de 20 personas, quienes cubren procesiones relacionadas a imágenes de Jesucristo en Guatemala, que incluso realizan transmisiones en otros medios de comunicación como la televisión guatemalteca. Para la celebración del Cristo, él viaja solo desde Guatemala para apoyar a la Fraternidad, para lo cual compra material en Los Ángeles que comparte con sus compañeros en Guatemala, aunque antes los emplea en la procesión del Cristo Mojado. Para la procesión, William emplea cámaras y drones para darle al espectador un panorama lo más completo posible de las actividades, tanto en las misas como en la procesión (Figuras 3.31 y 3.32). Con ayuda de su equipo, transmite simultáneamente para su página *Jesús en Guatemala*, y para la página en la red social *Facebook* de la Fraternidad de Esquipulas.

Figura 3.31. Transmisión en dron de la procesión del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

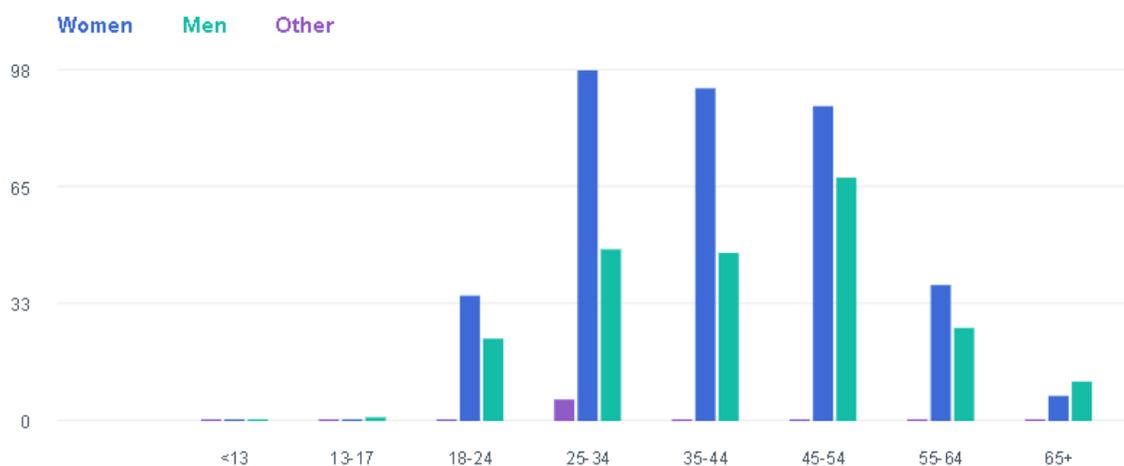
Figura 3.32. Transmisión en dron de la procesión del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

De igual modo, con base en los datos proporcionados por la página de Facebook de la Fraternidad de Esquipulas, fue posible establecer que 1377 perfiles de personas seguían las acciones de la Fraternidad, de los cuales, 71% correspondía a personas residentes en Estados Unidos (principalmente desde Los Ángeles), 24% a gente viviendo en Guatemala (especialmente desde Ciudad de Guatemala), 5% de personas en México, y el porcentaje restante de gente que vive en otros países. La mayor parte de las personas acceden en un 88% desde dispositivos móviles, principalmente mujeres (Figura 3.34).

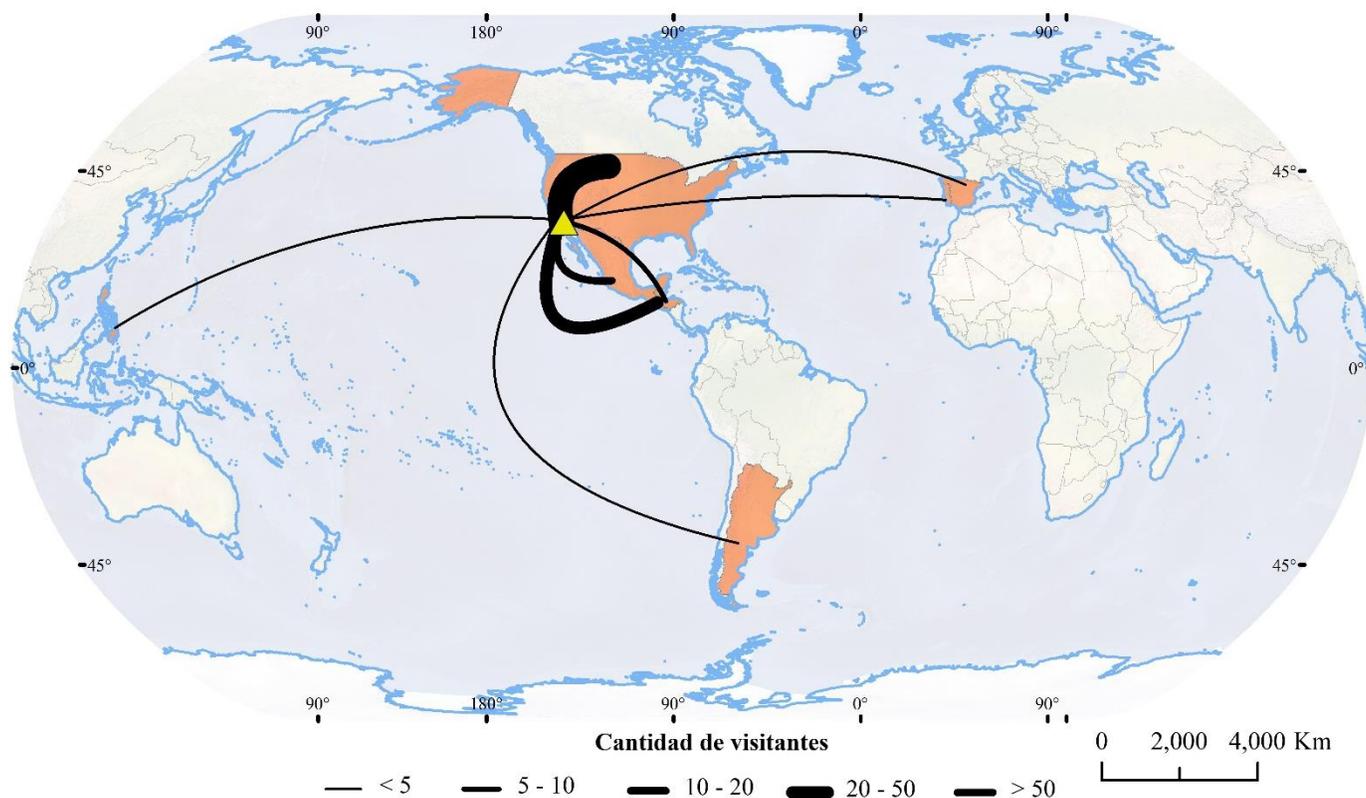
Figura 3.34. Personas que siguen a la Fraternidad de Esquipulas por grupos de edad y sexo, 2018.



Fuente: Fraternidad de Esquipulas, 2018.

A partir de lo anterior, se elaboró un mapa que muestra el alcance de las transmisiones de Internet y la procedencia de las personas que siguen a la Fraternidad de Esquipulas en Los Ángeles y siguen sus acciones (Figura 3.35), donde se puede observar que, aunque en Estados Unidos y Guatemala se concentra la gente que siguió las acciones del Cristo Mojado durante los días cercanos al 15 de enero, hubo gente de México, España, países de Centroamérica como Nicaragua o El Salvador, Portugal y Filipinas que mostró algún grado de interés en las celebraciones del Cristo y tiene noción de su existencia, sin que ello signifique que sea devota ni que este familiarizada con la imagen.

Figura 3.35. Alcance de los seguidores de las transmisiones con motivo del Cristo Mojado, 2018.



Fuente: elaborado con base en *Jesús en Guatemala*, 2018; La Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles, 2018.

Si bien la interacción de estas personas tiene complicaciones metodológicas para poder medirse, los vínculos que se establecen son producto de la relación de personas en torno a la devoción del Cristo, por lo que es válido tomar en consideración la información para definir el alcance geográfico del Cristo Mojado.

Con base en lo anterior, puede definirse que la información se mueve en flujos bidireccionales a nivel internacional y, aunque estos se concentran en un plano regional, debido a las transmisiones a través de internet, el alcance llega a países de otros continentes, a personas que pueden o no visitar la imagen en algún momento de su vida, pero para quienes es posible que les signifique algo que los conecte con Guatemala o el Señor de Esquipulas, como pudo saberse en los comentarios hechos en las redes sociales.

3.5. Interacción espacial e importancia social del culto al Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia.

En apartados anteriores, se mostró la dinámica espacial de la devoción al Cristo Mojado, así como los alcances espaciales que genera en tres ámbitos: el flujo de personas, bienes e información, los cuales son consecuencia de la interacción real de las personas y generan consecuencias para la organización de las mismas.

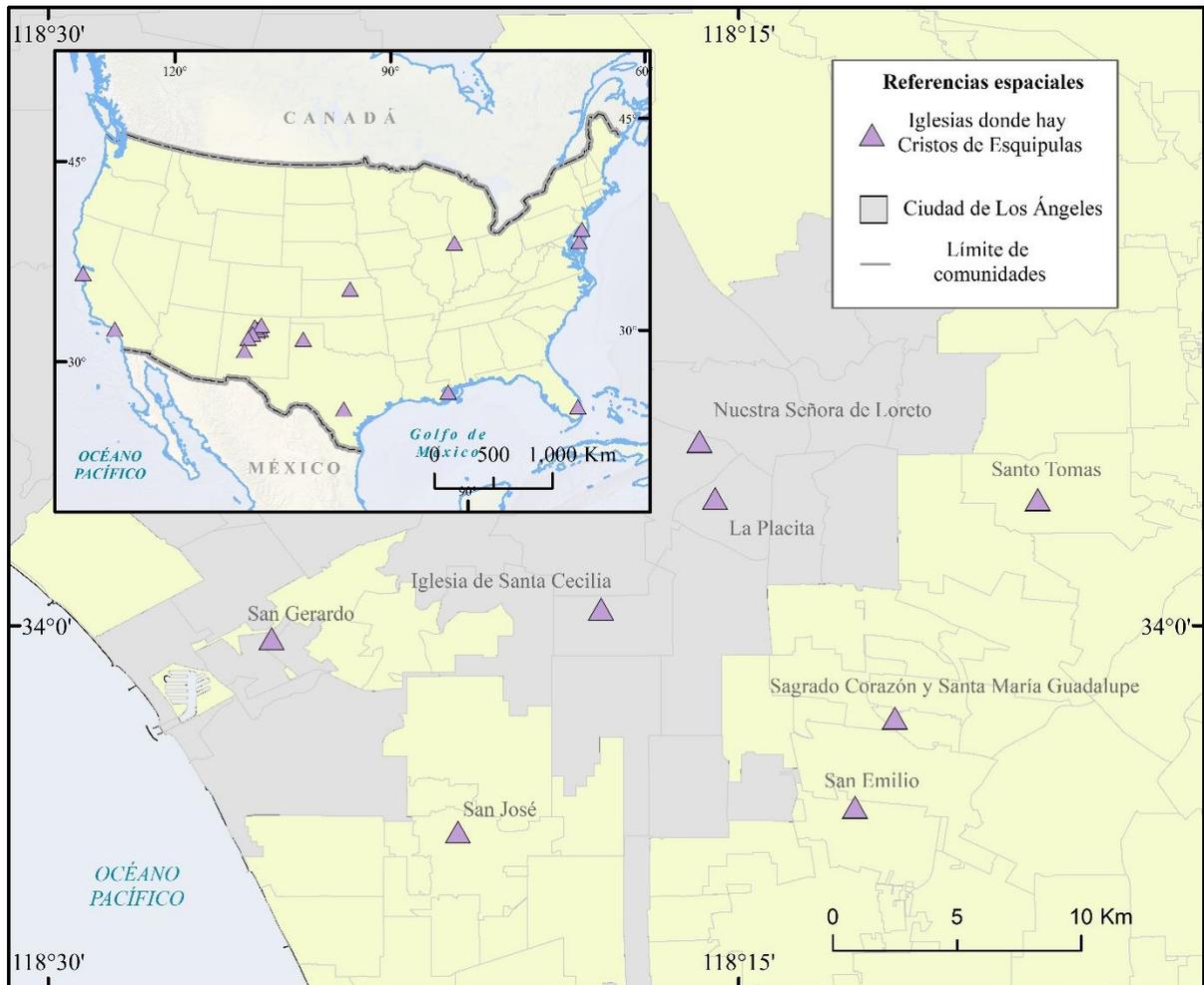
En este apartado, se analiza la trascendencia de los flujos desencadenados por el Cristo Mojado, de las relaciones que se tejen con el espacio asociado a la Iglesia de Santa Cecilia y sobre el espacio de manera personal, principalmente entre la Fraternidad de Esquipulas y las personas que se involucran con ella. Para ello, se abordará la forma en que el Cristo Mojado se conecta con otras imágenes del Cristo de Esquipulas en la Ciudad de Los Ángeles y en Estados Unidos, para así complementar las ideas vertidas con anterioridad y mostrar la importancia social que tiene el Cristo. Finalmente, con base en esto, se hace una valoración de los flujos que muestra las formas de Interacción Espacial que ocurren con base en la devoción al Cristo Mojado.

a. Relación con otros Cristos.

Como se señaló anteriormente, el Cristo Mojado no es ni la primera ni la única imagen del Cristo de Esquipulas existente en la Ciudad de Los Ángeles, existen otras imágenes dispersas en la ciudad, algunas de las cuales cuentan con mayor tradición y una cantidad de fieles considerable como el Cristo que se localiza en la Placita Olvera, en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles.

Con base en la búsqueda en gabinete y el trabajo de campo se localizaron algunas imágenes del Cristo de Esquipulas en algunas parroquias de Los Ángeles (Figura 3.36) como en las Iglesias de San Rafael, Santo Tomas, Sagrado Corazón, Loreto, Concepción, San Emilio, San José, Las Palmas, Inglewood, Southgate e, incluso, de otras ciudades como en la Iglesia de Nuestra Señora de Lourdes en Chicago, en la Iglesia de Corpus Chisti en Miami y en la Catedral de San Patricio en Nueva York.

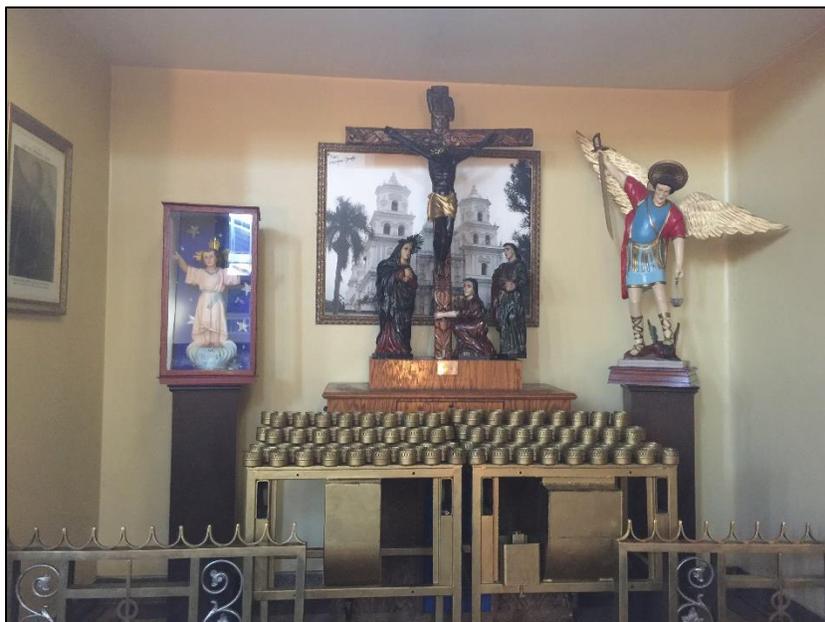
Figura 3.36. Imágenes del Cristo de Esquipulas en parroquias de Los Ángeles.



Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

Con la mayor parte de los grupos de Esquipulas de estas parroquias existe comunicación constante, aunque especialmente con dos: el Cristo de la Catedral de San Patricio y el de la Placita Olvera. El Cristo de Esquipulas localizado en la Iglesia de Nuestra Señora Reina de Los Ángeles “Placita Olvera” en el centro histórico es el más antiguo de la Ciudad (Figura 3.37). Fue traída por los hermanos sacerdotes Antonio y Bernardino Quiñones el 24 de octubre de 1986 (Material obtenido en trabajo de campo, 19 de enero de 2018). En la actualidad, la responsable de su cuidado es Juanita López, quien explicó que inclusive la imagen fue la primera traída en la porción sur de California (Entrevista a Juanita López, 18 de enero de 2018).

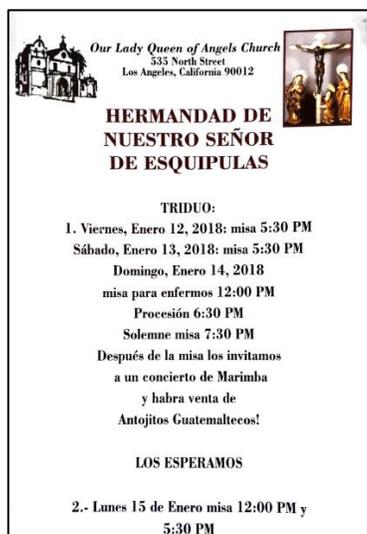
Figura 3.37. Cristo de Esquipulas de la Placita Olvera, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

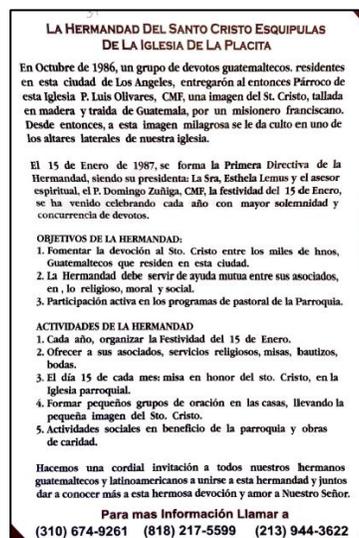
Señala también que hay un vínculo especial con la Placita Olvera, ya que el primer Cristo de Esquipulas llegó a la que fuera la primera Iglesia construida en Los Ángeles. En la organización de la procesión del Cristo de Esquipulas de esta Iglesia se sigue un patrón similar al de Santa Cecilia y se eligen los días próximos a la celebración del 15 de enero para su realización. Las actividades realizadas también son similares a Santa Cecilia, ya que hay una procesión alrededor de las calles aledañas al recinto, misas y convivio al finalizar el evento, además que el grupo que cuida la imagen realiza diversas labores en beneficio de la comunidad (Figuras 3.38 y 3.39). Al preguntar sobre su opinión respecto a que la imagen de Santa Cecilia se conozca como Cristo Mojado, la señora Juanita López expresó que es solo un sobrenombre, pero que la imagen es el Cristo de Esquipulas solamente, *Jesús es uno solo, solo hay que entender que es una advocación.*

Figura 3.38. Itinerario de la procesión del Cristo de Esquipulas en la Placita Olvera, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

Figura 3.39. Actividades a realizar por la Hermandad de Esquipulas en la Placita Olvera, 2018.



Fuente: trabajo de campo, 2018.

En los testimonios de Guillermo Palencia, se supo que antes de traer al Cristo a Santa Cecilia el pidió apoyo de la hermandad de Iglesia de la Placita Olvera y se inspiró parcialmente en lo que ahí se hacía. En la actualidad, esta procesión junta en promedio a 5, 000 personas, por lo que es una de las más grandes realizadas en la Ciudad en conjunto con el de Santa Cecilia.

Con otras iglesias en Los Ángeles también hay comunicación, y se les apoya en lo que se puede, según relata Guillermo Palencia (13 de enero de 2018), aunque en algunos casos ha habido conflicto como con la Iglesia de San José. De acuerdo con su testimonio, ellos ingresaron como miembros de la Fraternidad de Esquipulas de Santa Cecilia, pero al poco tiempo se dieron cuenta que ellos tenían la intención de traer un Cristo, por lo que se terminó su relación. Los demás grupos han llegado a hacerles preguntas para saber cómo pueden expandirse y ellos les dicen que pueden hacer.

Otro grupo con el que tienen mayor comunicación es con el de la Catedral de San Patricio. Con ellos hay comunicación constante referente a las actividades que tienen programadas para el día de la procesión, y aunque ha habido intenciones de desplazarse personalmente hasta Nueva York, la Fraternidad no ha ido porque se cruzan las invitaciones con las fechas

del 15 de enero, por lo que la comunicación ha sido principalmente por teléfono. No hay otros vínculos importantes, salvo con San Francisco y Pomona ...*todos ellos pidiendo sugerencias. “Todos nos tienen en la lista, todos saben de nosotros”. Por eso es que nosotros nos cuidamos tanto* (entrevista a Guillermo Palencia, 13 de enero, 2018). A pesar de que hay una conexión especial con la Iglesia de Santo Tomas dado que ellos tienen en su haber al otro Cristo de Esquipulas esculpido por Moisés Yus, no hay una relación importante con ellos.

Importancia social

Al existir múltiples imágenes dentro de la Ciudad de Los Ángeles, llama la atención que haya una preferencia espacial por el Cristo Negro de la Iglesia de Santa Cecilia por parte de miles de personas. Además de la labor hecha para difundir la fe hacia el Cristo, la singularidad a de devoción, como se verá más adelante, tiene que ver con dos factores esenciales: la nostalgia por el lugar de origen que sienten las personas y la identificación con el carácter migrante de la imagen.

De acuerdo con Pedro Ramírez, miembro de la Fraternidad de Esquipulas (entrevista hecha el 15 de enero de 2018), el Cristo conecta a la gente con Esquipulas y con su lugar de origen. Al llegar el Cristo la gente se unió en torno a él porque motiva nuevamente su fe a pesar de la distancia; es un vehículo que los conecta con Guatemala. Es por ese sentir que las personas se unieron en torno a la imagen y por la cual se formó la Fraternidad, nombrada así por la hermandad que existe entre los miembros de la misma, y a la que cualquiera puede entrar si está dispuesta a colaborar, y donde se toman las decisiones de manera grupal, y se discute de la misma forma lo que se puede mejorar, como en las reuniones de evaluación hechas una o dos semanas después de la fiesta patronal.

Pero además de fungir como medio de conexión con su lugar de origen, la identidad del Cristo les reafirma la identidad migrante, y les hace sentir empatía por él: *Cristo se hace como nosotros, nos acompaña* (entrevista a Pedro Ramírez, 15 de enero de 2018).

El reconocimiento que se hace de esta imagen como Cristo Mojado por la forma en que llegó a Estados Unidos genera opiniones divididas por parte de los devotos. Si bien la idea del Cristo Mojado ha trascendido por las razones señaladas con anterioridad, para la gente es

más propio reconocer su origen histórico en Guatemala e identificarla como una réplica del Señor de Esquipulas. A pesar de ello, uno de los factores que causa admiración y hace que la gente se desplace hasta Santa Cecilia para ver a la imagen sí está vinculada a su pasado migrante, como señala Carlos Sandoval, miembro de la Fraternidad de Esquipulas:

Gracias a Dios, nosotros sí tenemos nuestros papeles, pero gente que se identifica con eso son las personas que han pasado la línea. En mi caso, yo pasé en el baúl de un carro, pasé mojado igual que el Cristo, eso es algo que sabe lo que vivió cuando pasó y claro, él [el Cristo Mojado] no vivió lo mismo, pero es increíble que él quiso pasar de esa manera porque él hubiera podido pasar sin ningún problema, pero él se impuso así, él quería ser parte de eso. Mucha gente se identifica con él por los mismos problemas que la gente pasa la línea de mojados... también se les ocurrió poner que es el patrono de los migrantes, es un buen título para él también [...] [la gente] se identifica con eso [que cruzó mojado]. Llamarle de esa manera hace que la gente se identifique con su patrón, de los centroamericanos. No solo de Guatemala, sino de Honduras, El Salvador, Costa Rica, todos los países de Centroamérica incluyendo partes de México (Entrevista a Carlos Sandoval, 15 de enero de 2018).

La singularidad de la imagen del Cristo Negro de la Iglesia de Santa Cecilia que impulsa a los devotos a acudir a ella de manera periódica radica, entre otras cosas, en la identificación que sienten las personas con el Cristo con su condición migrante. En testimonios, como el de la Señora Jumique, es posible identificar atributos asociados a esta característica, que inclinan la balanza en favor del Cristo de Santa Cecilia.

Había uno [un Cristo] en la Placita Olvera, y había otro en la Iglesia de Santo Tomas, y después fueron habiendo más, pero los Cristos de Esquipulas que tienen ellos no vinieron mojados y no se podían tocar, no eran grandes, eran pequeños, y yo de vez en cuando iba, sabía que estaban ahí, pero desde que el Señor vino a esta Iglesia, no le he fallado (Entrevista a Elvira Jumique, enero de 2018).

Aunque para los devotos es menos propio referirse a la imagen como Cristo Mojado, es algo que se interioriza en el imaginario de la sociedad y que acompaña al grupo de Esquipulas de Santa Cecilia, quienes no se molestan con el sobrenombre con el que se suele referir al Cristo, sino que lo toman como un estandarte para trabajar, aunque ello no signifique que, en el futuro, la imagen vaya a ser ampliamente reconocida por esa cualidad. Es por esa razón, que es correcto referirse a la imagen como Cristo Mojado para referirse a la imagen de la Iglesia de Santa Cecilia, aunque para las demás personas, sea solamente el Cristo de Esquipulas.

Las personas, en su imaginario, señalan que el Cristo está cerca de ellos y les recuerda su fe, como señala Juan Carlos Briones, catequista de la Iglesia de Santa Cecilia: *Dios lo tenía*

planeado [...] Vienes y me llamas para que regrese al rebaño (Entrevista a Juan Carlos Briones, 14 de enero de 2018). Las personas sienten que el Cristo los guía.

Al cuestionar de dónde provenía su fe, las personas mayores mencionaban que ya tenían la devoción desde Guatemala o su país de origen y que era una tradición en su vida, e incluso al migrar, conservaron esa devoción y buscaron lugares donde manifestar su devoción. El por qué el Cristo de Santa Cecilia ha sido el elegido por muchas de ellas en lugar de las imágenes que se encuentran dispersas en otras parroquias responde tanto a la empatía por la forma en que llega, como por la experiencia que proporciona la devoción en la Iglesia y los milagros que les atribuyen, como puede ser adquirir una casa, sanar de alguna enfermedad o resolver su situación migratoria.

Como relata la señora María Salazar (entrevista 14 de enero de 2018) (quien llegó a vivir a Estados Unidos, primero a Florida experimentando diversos problemas en su adaptación) el Cristo de Santa Cecilia les ha concedido muchos milagros y los ha unido como comunidad. De igual modo, la señora Norma de Paz (entrevista hecha el 14 de enero de 2018) señala que la experiencia vivida en la Iglesia *...es diferente porque siguen la cultura en Guatemala. La experiencia es fraternal*, no hay distinción a pesar de que ella es salvadoreña, y que, asimismo, el Cristo le ha concedido milagros, en su caso, el poder volver a caminar.

Si bien, como se mencionó anteriormente, hay un sector de la población renuente a reconocerlo como Cristo Mojado, para los miembros de la Fraternidad y para las personas que conocen su historia y cruzaron en la misma situación, el Cristo Mojado es símbolo de identidad que lo diferencia de otras réplicas del Cristo.

De igual modo, la experiencia ofrecida por la Iglesia, la gente y el entorno que rodea al Cristo, es un aliciente para que las personas sean fieles al Cristo Mojado. Como señalaron Oscar de Salcajá, Elvira Jumique, Norma de Paz, el matrimonio Sandoval y otras personas con quienes se tuvo la oportunidad de hablar brevemente durante la observación participante, aunque han visitado otros recintos, lo que se vive en Santa Cecilia les hace sentir un fervor especial. Por estas causas es que las personas sienten el fervor con mayor ahínco y tratan de vivir la experiencia de visitarlo en su fiesta patronal como si estuvieran en Guatemala.

Nos alborotamos un poquito más acá. La gente estando lejos como que se pone un poco más nostálgica porque viven el momento, y allá porque quizá lo tienen más cerca... quizá lo único es que allá son millones de gentes, allá son cientos de años y aquí apenas estamos empezando, pero la verdad no hay mucha diferencia, porque aquí hay mucha devoción. (Entrevista a Guillermo Palencia, 13 de enero de 2018).

Hay entonces un vínculo indisoluble entre la Iglesia de Santa Cecilia y el Cristo Mojado pareciera no cambiar. Por esa causa, el Cristo permanece en Santa Cecilia, siendo ya un referente para la población devota a su imagen y un vehículo que los conecta con su país de origen. De igual modo, la única forma en la que el Cristo puede alejarse de su recinto es por alguna causa de fuerza mayor, como una restauración, la cual debe ser aprobada por los fieles, puesto que el Cristo no es propiedad de la familia Palencia, ni siquiera de la Fraternidad de Esquipulas, es parte de la Iglesia de Santa Cecilia y de sus feligreses.

Debido a que hay gente que desea vivir la experiencia en un plano más personal con la imagen o que se encuentra lejos para visitar al Cristo, la Fraternidad ideó la forma de darle movilidad al Cristo Mojado a diferentes lugares de la mano de otro Cristo de Esquipulas: el Cristo Peregrino.

La idea surgió de la mano de Carlos Sandoval, quien en Guatemala había visto que se sacaba una imagen en procesión que recorría las casas para pedir recursos para la fiesta patronal. Él lo sugirió a la Fraternidad debido a que mucha gente quería llevarse el Cristo a su casa, pero por los motivos dados anteriormente, esto resultaba imposible. Fue entonces que la Fraternidad decide conseguir un Cristo más pequeño para poder llevarlo a diferentes casas.

Para traerlo, le encargaron a la señora Rosario Sandoval, esposa de Carlos, que trajera desde Guatemala un Cristo de Esquipulas, que compró en un local de artículos religiosos enfrente de la Iglesia de la Merced. El costo de la imagen fue de 2, 800 quetzales (aproximadamente 150 dólares), donados por un hombre de nombre José Pérez. El Cristo fue traído por avión, aunque la cruz procesional que lo acompaña, también hecha en Guatemala, fue traída desde la frontera en Tijuana porque salía caro enviarla por avión (Entrevista a Rosario Sandoval, 15 de enero de 2018).

Actualmente, el Cristo Peregrino sale en procesión el tercer domingo de cada mes al hogar de alguno de los miembros de la Fraternidad, no solo al interior de Los Ángeles, sino también a otros Estados como Arizona, aunque hay planes para llevarlo a otras ciudades como

Houston, aunque todavía no se ha materializado por limitaciones económicas y de tiempo. Cada familia se queda al Cristo Peregrino aproximadamente un mes, y en la ceremonia de entrega, la familia recibe a la Fraternidad, a los diáconos entre los que se encuentran el Diácono Félix, y a otras personas allegadas al ámbito familiar.

El Cristo Peregrino le da movilidad a la fe de la Fraternidad de Esquipulas, expandiendo su área de influencia a otras partes fuera de la Iglesia de Santa Cecilia al menos de manera temporal, lo que también reafirma la identidad de la Fraternidad y le da coerción.

Interacción Espacial

La devoción al Cristo de Esquipulas en la Iglesia de Santa Cecilia tiene un fuerte componente espacial debido a que materializa una dinámica a su alrededor impulsada por los desplazamientos y relaciones sociales en distintos niveles escalares y temporales. El concepto de interacción espacial, mostrado al inicio de esta investigación, señala que es posible explicar este principio geográfico donde el movimiento (de personas, bienes materiales e información) crea relaciones en el espacio y sobre el espacio, que son sostenidos mediante los vínculos sociales que se crean a partir de un hecho en particular, de las causas y consecuencias que los motivan y del contexto histórico sobre el que se escribe.

En este punto de la investigación, se sabe que el culto al Cristo Mojado de la Iglesia de Santa Cecilia es una devoción reciente en el contexto histórico de la Ciudad de Los Ángeles, aunque en retrospectiva haya sido moldeada desde hace más de quinientos años, siendo el punto de unión de distintas líneas de tiempo el momento en que arriba el Cristo a Los Ángeles. Es a partir de este contexto histórico que se entiende la razón por la cual existe esta réplica en la ciudad y por qué ha sido una imagen respetada y venerada por miles de personas de origen centroamericano que se identifican por su carácter migrante.

El reconocimiento que ha ganado la imagen, ha permitido que la Iglesia de Santa Cecilia, recinto que lo cobija desde su llegada en 2003 por obra de la Fraternidad de Esquipulas, sea el foco de atracción de miles de personas y el escenario donde se construyen relaciones sociales entre personas de distintos lugares y orígenes que son devotos al Cristo Negro, razón

por la que, en el imaginario colectivo, hay un vínculo en apariencia indisoluble, entre el Cristo Mojado y esta parroquia.

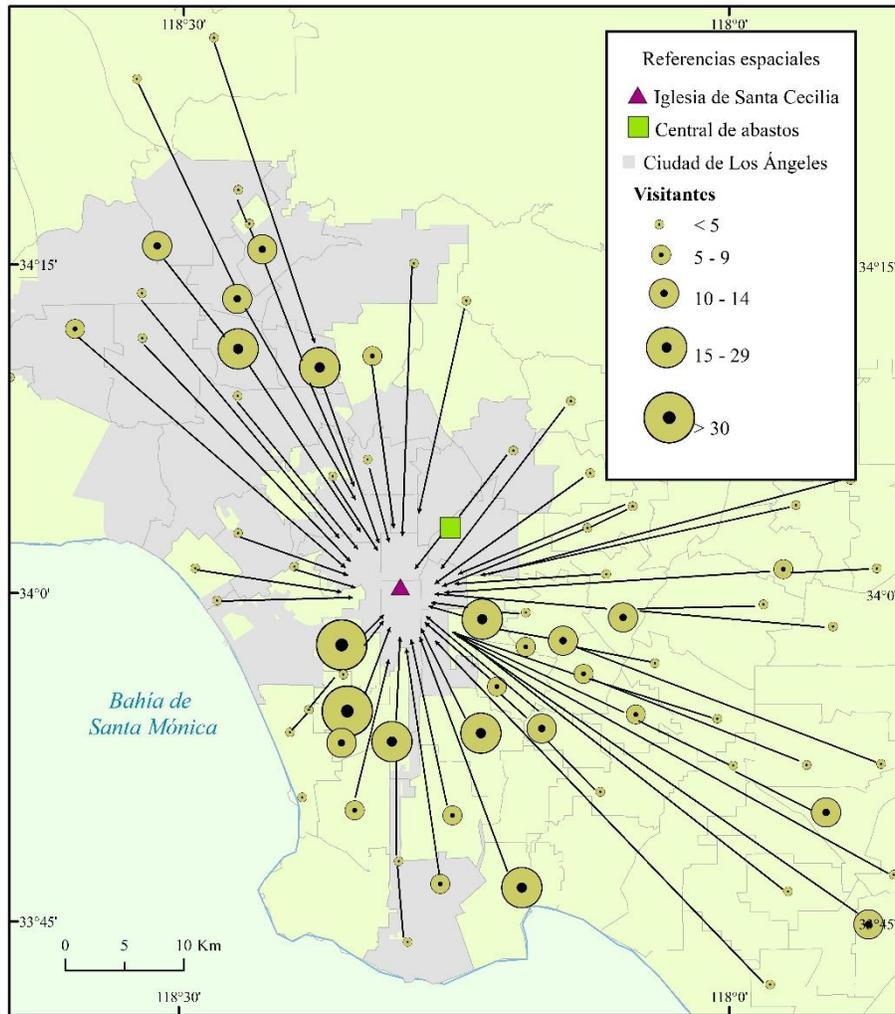
Con lo anterior como contexto inmediato, es posible identificar los alcances espaciales de las relaciones de movimiento que se crean en torno a la devoción al Cristo Mojado, que han cambiado con el transcurrir del tiempo, aunque haya una recurrencia en el ciclo anual de las celebraciones litúrgicas en su honor.

El grueso de los movimientos se da en la fiesta patronal del Cristo, durante los días cercanos al 15 de enero, en correspondencia con lo que se hace en la localidad guatemalteca de Esquipulas. Aunque disminuye la magnitud en otros periodos del año, se mantienen relaciones entre las personas más cercanas al círculo cercano de la Fraternidad de Esquipulas, quienes, de forma recurrente, se hacen presentes en la Iglesia de Santa Cecilia para reivindicar su lugar dentro de los grupos existentes en ella.

Como puede verse en la figura 3.40, la mayor cantidad de movimientos se originan en un plano local, que incluye los condados más próximos a la Ciudad de Los Ángeles. Desde este nivel escalar es desde donde proviene la mayor cantidad de gente que visita el recinto de Santa Cecilia. Las personas se desplazan en un viaje de ida y vuelta por la proximidad al Santuario y tienden a ser recurrentes a lo largo del ciclo litúrgico. Las personas desencadenan, entre otras cosas, las relaciones que sostienen la estructura comercial existente en las inmediaciones del recinto. También es a este nivel desde donde se obtienen los alimentos que son distribuidos tanto por la Fraternidad como por las personas que realizan vendimia en los eventos alusivos al Cristo Mojado, traídos principalmente desde la Central de abastos de Los Ángeles. Del mismo modo, es desde este nivel donde provienen algunos de los medios de comunicación que se encargan de transmitir los eventos hacia diferentes partes de Estados Unidos y del mundo.

En este nivel escalar, los tipos de movimiento predominantes dentro de la tipología de flujos de la TIE son el de atracción y el de coexistencia, ello debido a que la mayor parte de las personas regresa a su casa el mismo día y que al llegar al Santuario mueven bienes materiales mediante el comercio y el dinero que dejan para la Iglesia y la Fraternidad de Esquipulas.

Figura 3.40. Interacción espacial del Culto al Cristo Mojado: nivel local.



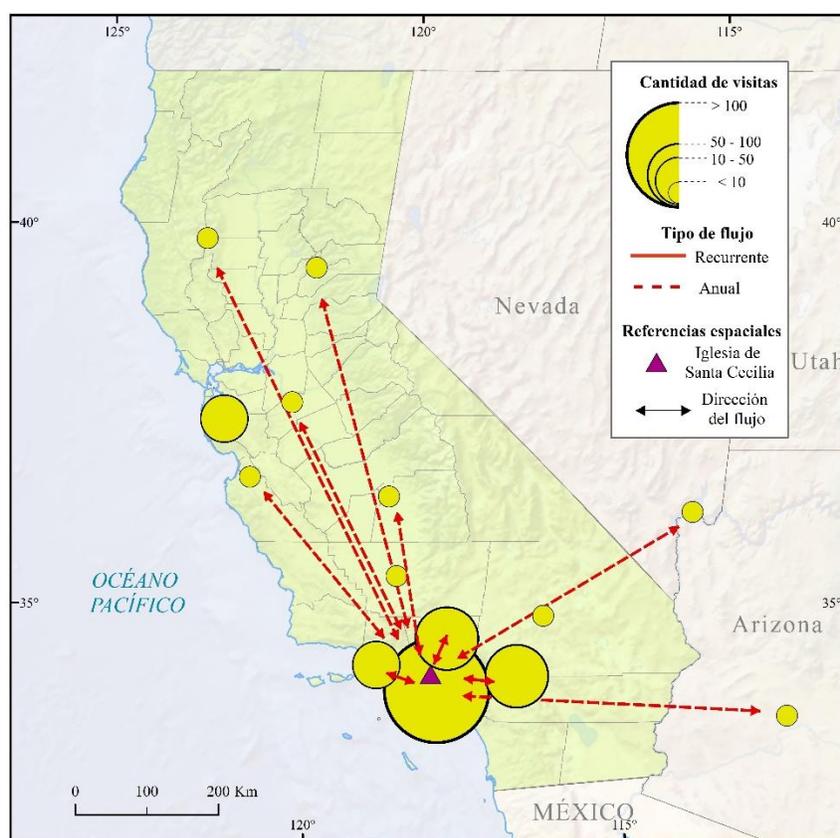
Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

En un plano regional (Figura 3.41), la interacción espacial predominante se da en el Estado de California, dentro de las localidades más próximas a Los Ángeles, expandiéndose hacia el Norte a los condados cercanos a San Francisco y hacia algunas localidades de los Estados vecinos de Arizona y Nevada. Desde este nivel, los flujos predominantes son los de atracción y resistencia, motivados por el desplazamiento de personas al Santuario de Santa Cecilia, aunque también se presentan en menor medida los de difusión, impulsados por la información generada en torno al Cristo y la Fraternidad, así como los viajes que ha hecho el Cristo Peregrino al hogar de las familias que pertenecen a la Fraternidad dentro y fuera del área metropolitana de Los Ángeles, que sirve para reforzar el culto y la unión en la fraternidad. A pesar de la distancia, la gente que viaja hasta Santa Cecilia decide no pernoctar en Los

Ángeles y prefiere regresar a su hogar el mismo día. Por esta razón, la recurrencia de los movimientos es, en su mayoría, de gente que habita en las cercanías de Los Ángeles.

En el desplazamiento a Santa Cecilia, las personas dejan dinero e información, a la vez que ellos se llevan bienes materiales y elementos de corte intangible, que son valorados en su ámbito intrapersonal. El viaje hecho es importante para las personas, quienes en algunos casos lo toman como una peregrinación, así como una forma de relacionarse con connacionales que viven su misma situación migrante en Estados Unidos.

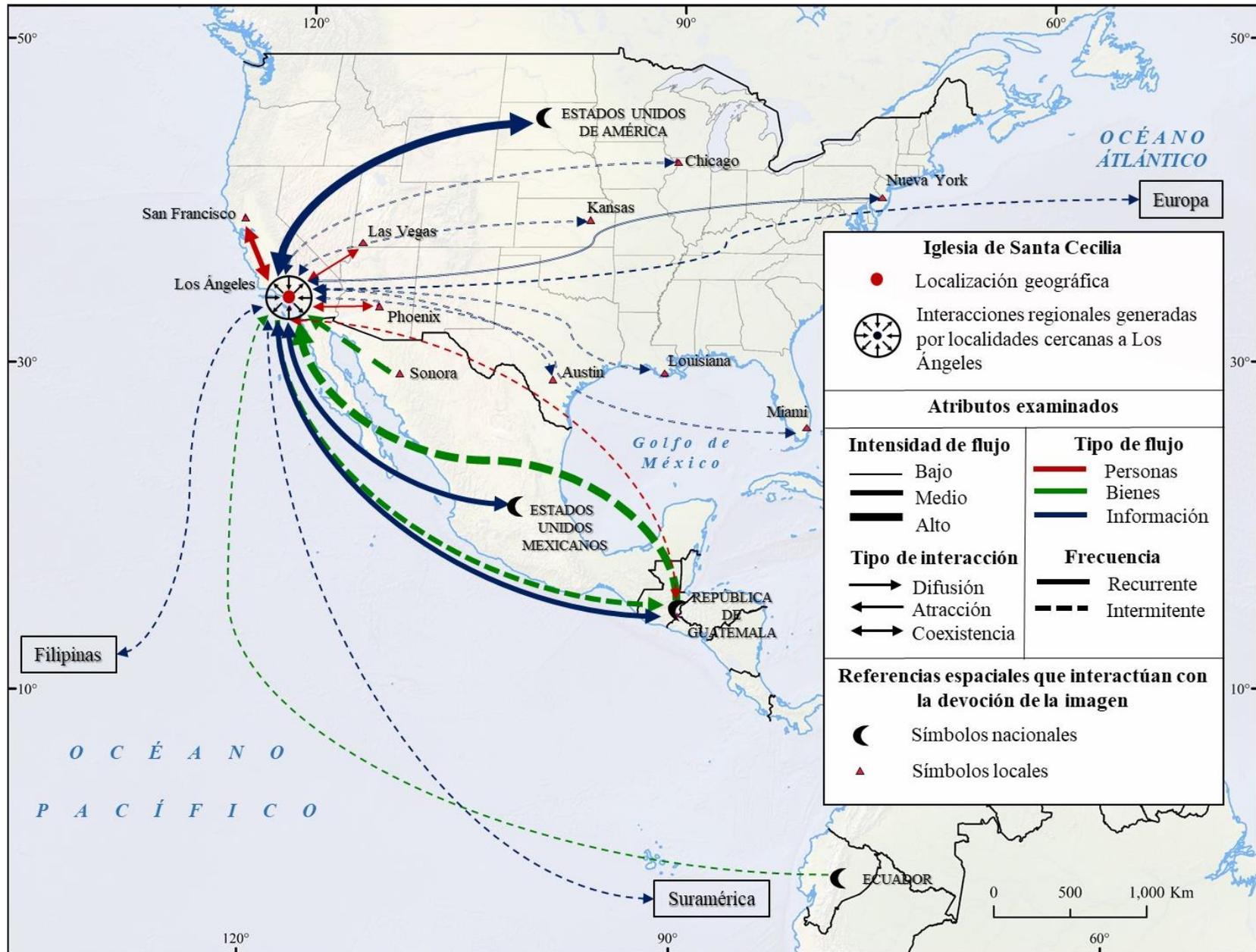
Figura 3.41. Interacción espacial del culto al Cristo Mojado: nivel regional.



Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

A un nivel internacional es notorio el alcance que tiene el culto a esta imagen (Figura 3.42). En este plano es posible observar la forma en que se articulan diversos lugares directa o indirectamente en el desarrollo de las actividades en honor al Cristo Mojado en Los Ángeles.

Figura 3.42. Interacción Espacial del Culto al Cristo Mojado



Fuente: elaborado con base en trabajo de campo, 2018.

En primer lugar, es evidente que la mayor cantidad de relaciones suceden en un plano regional, dado que el culto está focalizado en la Ciudad de Los Ángeles y que la mayor parte de los devotos al Señor de Esquipulas que se acercan a esta réplica proviene de localidades californianas, quienes a su vez radican en esta zona por razones históricas. Las causas que motivan a estas personas a acercarse a Santa Cecilia y que han servido como punto de arraigo del culto con la parroquia ya se han explicado en páginas anteriores y van desde aquellas relacionadas a la identidad migrante del Cristo hasta aquellas que se vinculan a la organización social en torno a la imagen impulsada por la Fraternidad de Esquipulas que generan en el visitante sentimientos que lo impulsan a regresar.

Asimismo, las personas que se movilizan hasta el recinto traen consigo elementos de corte tangible (dinero y artículos religiosos principalmente) e intangible (asociados a valores e ideas que enriquecen las actividades) que le dan forma al culto y amplían el espacio sagrado relacionado con el Cristo, así como su área de influencia o magnetismo espiritual, el cual, a pesar de expandirse internacionalmente, es claramente de alcance regional.

Los movimientos y acciones que se realizan en el espacio físico correspondiente a la Iglesia de Santa Cecilia a través de las prácticas y elementos que emplea la sociedad para apropiarse temporalmente del espacio, recrean mental y materialmente un espacio que remite al lugar de origen de la misma, razón por la que estos vínculos se fortalecen de manera periódica y se replican de manera cíclica.

Dentro de este nivel, los movimientos predominantes son de personas, aunque esto cambia al ampliar la escala y visualizar nacionalmente la devoción. Al estar más alejado respecto a otros centros donde se localizan los devotos y al existir otras réplicas del Cristo de Esquipulas distribuidas por territorio estadounidense, los movimientos de atracción hacia el Santuario de Santa Cecilia se reducen considerablemente conforme se avanza hacia el norte y hacia el este. A pesar de ello, existe una interdependencia entre algunas localidades en territorio estadounidense y la devoción en Los Ángeles a través de la difusión de información, tanto en los medios tradicionales (medios impresos, radio y televisión), aunque principalmente a través de la comunicación directa por teléfono e internet.

Mediante el teléfono, la Fraternidad de Esquipulas tiene comunicación con otros grupos organizados en honor del Señor de Esquipulas para intercambiar información que permita

mejorar las celebraciones y organización del grupo, aunque esta comunicación no es frecuente ni impacta de manera considerable lo que ocurre en ambas partes. Por otra parte, la difusión de la información desde Los Ángeles hacia otras localidades en Estados Unidos en redes sociales crea vínculos de complementariedad entre la Fraternidad de Esquipulas con otros devotos al Cristo Negro residentes en distintas partes de Estados Unidos quienes siguen las actividades que se suben a las distintas páginas que se articulan a las redes de difusión de la devoción, que aunque no impacten directamente, sí amplían los vínculos en Estados Unidos fortaleciendo la sensación identitaria de los grupos y personas. Como puede verse en el mapa 3.42, la difusión de información en este nivel es la más grande y frecuente.

Al cruzar los límites nacionales, puede verse que hay otros vínculos tejidos hacia el sur de la frontera. Aunque en México también llega la información procedente de Los Ángeles, esta no tiene la misma intensidad ni frecuencia que en Estados Unidos. Si bien, existe en el territorio mexicano devoción al Cristo Negro en distintas localidades, principalmente en el sur y en las localidades próximas a lo que fue la Ruta Real de Tierra Adentro, no hay una relación constante con devoción al otro lado del Río Bravo.

Existe un solo tipo de flujo consistente comprobado con el trabajo de campo, el de artículos religiosos. La mercancía se mueve hacia Estados Unidos en poco volumen, producto de la demanda existente en la Iglesia de Santa Cecilia y no necesariamente corresponde con la imagen del Cristo de Esquipulas. Más allá de ese movimiento, no se evidenciaron flujos desde Santa Cecilia hacia México, ni desde este país hacia la morada del Cristo Mojado.

Más al sur, en Guatemala y la región del Trifinio los movimientos son mayores, remarcando que pese al factor distancia, la devoción y las relaciones que tienen los migrantes con sus países de origen generan un vínculo recurrente y sólido entre esta región y la Iglesia de Santa Cecilia en Los Ángeles. Desde esta región, hay movimientos de atracción hacia Los Ángeles, principalmente de artículos religiosos y alimentos, y en menor medida de dinero y personas, todos en movimientos ocasionales o esporádicos. Las personas provenientes desde esta región, más que participar como visitantes, desempeñan un papel importante en el desarrollo de las actividades del Cristo Mojado.

De Los Ángeles hacia esta región hay movimientos de difusión de manera ocasional, principalmente de bienes materiales como dinero para apoyar tareas en algunas localidades

y en la Basílica de Esquipulas que reafirman el compromiso y el vínculo con esta zona. Asimismo, existe comunicación recurrente a través de redes sociales entre la comunidad devota al Cristo Mojado y los habitantes en esta región. A diferencia de México, en esta zona la devoción al Cristo Negro es notable, por lo cual hay un interés mayor hacia lo que se asocia con su imagen. Esto se aprovecha por las redes sociales como *Jesús en Guatemala*, donde se transmiten las actividades realizadas en Los Ángeles en torno al Cristo Mojado, generando empatía por parte de las personas residentes en Centroamérica.

Todo ello muestra la importancia que ha cobrado el Cristo Mojado desde que fue llevado a Estados Unidos en el año 2003 y que desde entonces ha ganado un nicho en el imaginario católico de Los Ángeles, donde la devoción a su imagen trasciende fronteras y moviliza personas en un país donde la religión católica y los migrantes están en segundo plano en la agenda nacional.

La labor de las personas devotas al Cristo Negro en la Iglesia de Santa Cecilia ha fortalecido los lazos entre ellos y ha dado singularidad a la devoción, y se espera que crezca con el transcurrir del tiempo. A él se atribuye la materialización de los deseos de algunas personas y el sostén de los sueños de muchas otras, que únicamente se ven obstaculizados por la labor de la dirigencia de la Iglesia de Santa Cecilia, de quienes la gente percibe que falta apoyo y que necesita involucrarse más con la comunidad: *“Los líderes no están para servir a Dios, sino para servirse a sí mismos. El aire no va de adentro hacia afuera, tiene que venir (Trabajo de campo, 2018)”*.

En entrevista el 16 de enero de 2018, el presbítero Román Arzate señaló algunas características asociadas a la devoción al Cristo Mojado, entre ellas señaló su posición frente a la labor de la Fraternidad de Esquipulas, para quienes piensa que solo van a recaudar fondos el primer día de cada mes, cuando les toca organizar la misa, y que no apoyan en el resto de las actividades en la parroquia.

Si bien, el párroco señaló que *“...la Iglesia podría sobrevivir sin el grupo de Esquipulas”*, y que la Fraternidad *“...no es necesaria, en absoluto”*, con base en lo mostrado en este trabajo se puede afirmar que, si bien está no es indispensable, la Fraternidad ha jugado un papel importante en la revitalización de la Iglesia, y que el culto al Cristo Mojado ocupa hoy en día un lugar importante dentro del imaginario colectivo de los devotos a esta imagen dentro del

recinto de Santa Cecilia, el Estado de California, así como otras partes del país y el continente.

A partir del análisis de todo lo anterior se sabe que el grueso de las interacciones se realiza entre Estados Unidos y la región del Trifinio. Sin embargo, existen vínculos con otras partes del mundo, aunque esto no significa que los mismos tengan relación directa con la devoción: el primero es un movimiento de atracción hacia Los Ángeles desde Ecuador mediante el cual se provee de flores al puesto especializado en su venta a las afueras del templo. Este vínculo no es recurrente ni intenso, por lo que pudiera cambiar de acuerdo con la oferta y demanda en el mercado. El segundo tipo de flujo es de difusión de información hacia otras regiones del mundo como Suramérica, Europa y Asia, aunque por la lejanía, la comunicación es ocasional y no tiene una gran intensidad. Si bien, México se encuentra en medio del camino entre Estados Unidos y la región del Trifinio, los vínculos con este país son menores. La gente ha preferido movilizar bienes materiales por vía aérea evitando transitar vía terrestre por México por los costos económicos y humanos del desplazamiento. Además, al ser una devoción promovida especialmente por la población centroamericana migrante, solamente los mexicanos residentes en Los Ángeles se han acercado a esta imagen.

Conclusiones

La explicación de las relaciones de movimiento en diferentes niveles escalares y temporales ha sido una tarea poco fácil de realizar desde una sola postura cognoscitiva. En este sentido, la Teoría de la Interacción Espacial se ha diseñado *ex profeso* para este propósito, integrando en su análisis elementos tangibles e intangibles que permiten comprender un amplio campo de hechos o fenómenos de corte geográfico a partir de valoraciones cuantitativas, cualitativas o mixtas que se han desarrollado desde la segunda mitad del siglo XIX.

A partir de esos acercamientos, han sido creadas diferentes posturas interpretativas bajo la etiqueta de TIE, cada una útil en determinada área. Y aunque en apariencia disten de ser semejantes, parten de un principio básico que es el movimiento entre lugares (principalmente de personas, bienes e información), que es motivado por un hecho en particular. Para obtener una comprensión integral del objeto de estudio, ha sido necesario dimensionar históricamente el proceso a estudiar, así como analizar los grupos e instituciones sociales que se relacionan con él, y las relaciones con el espacio y sobre el espacio que se tejen alrededor de la dinámica generada a su alrededor.

Entre los movimientos que pueden estudiarse desde la TIE están los motivados por razones religiosas, debido a que estos poseen una innegable carga espacial que ha sido foco de atención de la Geografía. Pese a ello, durante mucho tiempo, y en especial dentro del contexto mexicano, lo anterior fue obviado e infravalorado a pesar de la importancia que tiene en diversos ámbitos de la vida en la sociedad.

Los orígenes del estudio de la religión en Geografía pueden rastrearse hasta la antigua Grecia, aunque recién su estudio se ha intensificado en las últimas décadas del siglo XX. Su desarrollo teórico-metodológico ha pasado de un análisis instrumental, realizado a partir de elementos visibles, tangibles y perdurables que priorizan un análisis cuantitativo, a uno impulsado por el giro cultural que motiva el interés por los elementos de corte simbólico y subjetivo (elementos invisibles, intangibles y efímeros). Lo anterior hace que hoy en día la Geografía se posicione como punto de interés de otras áreas, y ha permitido la proliferación de diversas estrategias metodológicas de análisis cualitativo, y el acercamiento de la Geografía a otras disciplinas. Esa relación ha permitido integrar conceptos y posturas

cognoscitivas de áreas diferentes como la Antropología, Sociología y la Teología, que ha ampliado las herramientas de las que dispone la Geografía, y le ha permitido realizar análisis con un nivel de detalle diferente, además de permitirle articular diferentes variables para esa finalidad. De igual manera, el desarrollo de distintas corrientes de pensamiento al interior de la disciplina ha promovido discusiones que fortalecieron el desarrollo de la Geografía de la Religión, especialmente por parte de las corrientes críticas y humanísticas.

Con base en lo anterior, es posible dimensionar la complejidad de los estudios religiosos en Geografía, cuyo foco de atención principal ha sido el llamado espacio sagrado. Esta categoría se desprende directamente de la concepción general de espacio manejada en la disciplina geográfica y se ha configurado a través de diferentes elementos del sistema religioso por lo que se torna dinámico, afectado por diversas razones de corte temporal, racional, cultural, entre otras.

Estos atributos son asignados por la sociedad, por lo que en algunos casos pueden permanecer estáticos, mientras que en otros viajan con ellos a nuevos lugares por un periodo de tiempo indeterminado. Este es el caso de los migrantes, quienes al llegar a un nuevo lugar tienden a llevar consigo imaginarios y representaciones que moldearán el espacio a su alrededor, como es el caso de los llamados “santos patronos”, que facilitan entre otras cosas, la adaptación a una nueva realidad, y la cohesión social con otras personas que experimentan una situación similar mediante la figura de la comunidad transnacional. Donde a partir de lo mencionado anteriormente, se mantiene una relación con sus lugares de origen, que impulsa el intercambio de bienes materiales e información entre ambas partes

Además de ahondar en lo anterior, el trabajo hizo una reconstrucción histórica de la devoción al Cristo Mojado, donde se cruzaron varias líneas de tiempo, mediante la que fue posible explicar la singularidad del Cristo y su importancia actual para la comunidad migrante centroamericana. Entre los elementos explorados, se encuentra el origen del Cristo Mojado en su relación con el catolicismo en Estados Unidos y su desarrollo como nación independiente; el surgimiento del Cristo de Esquipulas y consolidación como Santo Patrono de Centroamérica; los orígenes de la Ciudad de Los Ángeles y su pasado colonial español, su anexión a Estados Unidos y su rol como Ciudad Santuario; y la creación de la Iglesia de Santa Cecilia, así como su cambio histórico y la relación actual con la migración.

Estados Unidos, país donde se localiza la imagen del Cristo Mojado, pese a que no figura dentro de imaginario católico mundial, es uno de los diez países con mayor cantidad de adeptos a esta religión con cerca de 75 millones de fieles. Asimismo, históricamente el catolicismo ha estado presente desde los orígenes del país, en tiempos de las Trece Colonias, e incluso, podría afirmarse que esta religión no llegó a su territorio actual con los ingleses, sino por obra de los españoles en las misiones que realizó el explorador Ponce de León en 1513.

En cifras, el catolicismo es la denominación religiosa más importante individualmente en Estados Unidos, y su presencia actual en territorio estadounidense puede explicarse en dos perspectivas. La primera de ellas está arraigada al pasado colonial anglosajón mencionado en el párrafo anterior, que llegó al país y comenzó el proceso de difusión espacial desde la porción noreste del país. El catolicismo traído por los colonos ingleses tenía una visión diferente al predicado en la segunda perspectiva; la del catolicismo español, que se había mezclado con las prácticas indígenas de la población originaria durante la conquista ibérica. Esta visión del catolicismo llegó a Estados Unidos desde la porción el sur y suroeste del país, tanto con la anexión de territorios que estaban bajo dominio hispano-mexicano, y posteriormente con las masivas oleadas de migrantes católicos llegados a este país provenientes desde México y Centroamérica desde la segunda mitad del siglo XX.

Con base en lo anterior, es posible dilucidar que actualmente hay diferentes formas de vivir el catolicismo en Estados Unidos, especialmente en Estados y ciudades que son destinos preferenciales de los migrantes y son considerados santuarios de resguardo para ellos: el de los grupos anglosajones y el catolicismo profesado por los migrantes, especialmente de origen hispano, quienes traen consigo prácticas distintas a las originarias que son motivo de conflicto. Actualmente, si bien ha decaído el número de católicos en este país, el catolicismo tiene una marcada relación con los migrantes de origen hispano y se espera que crezca en años siguientes, especialmente en los Estados de Texas y California.

De manera paralela, a pesar de que Los Ángeles fue fundada en 1781 originalmente como parte del Virreinato de la Nueva España, y que siempre hubo resquicios del pasado español en la Ciudad, no existió un vínculo sólido entre estos territorios. Fue hasta el siglo XX que la presencia de grupos de origen México-centroamericano cambia la imagen de la ciudad y

la sitúa como punto de referencia de las relaciones entre este país con la migración hispana. Ello reaviva el catolicismo fenecerte en esta zona, dado que estos grupos al acercarse a la Iglesia incorporan elementos de su lugar de origen como imágenes religiosas y prácticas sociales colectivas, mediante las cuales crean relaciones en diferentes niveles escalares, especialmente a partir de la década de 1970. Actualmente, es posible observar una segregación espacial, puesto que con el transcurrir del tiempo, los grupos de población blanca, incluidos los católicos, se concentran en la porción occidental, cercana a la costa, la zona con mayor poder adquisitivo, mientras que los de origen hispano se concentran en la porción centro y este, que es también la zona donde hay mayor cantidad de iglesias.

Lo anterior explica parte de lo ocurrido en la Iglesia de Santa Cecilia, construida en 1927 por la población católica de origen anglosajón en la Ciudad de Los Ángeles, vivió un periodo de crisis debido al abandono de feligreses, que fue subsanada al llegar la ola de migración procedente de Centroamérica a las inmediaciones del recinto. Los migrantes fueron quienes revitalizaron la iglesia al incorporar sus costumbres y tradiciones, al igual que figuras religiosas de sus países de origen.

Una de esas figuras es la del Cristo Mojado, una réplica del Cristo de Esquipulas, venerada por los migrantes procedentes de la región del Trifinio entre Guatemala, Honduras y El Salvador principalmente. Contrario al imaginario popular, la etiqueta de “mojado” no se debe a que la imagen fuera cruzada por el Río Bravo, siendo más bien llevada a Los Ángeles por la Fraternidad de Esquipulas liderada por Guillermo Palencia en el año 2003. Dicho símbolo de identidad fue asignado por un miembro de dicha agrupación debido a la forma en que arribo el Cristo hasta Santa Cecilia. La imagen tuvo que hacer un recorrido por Tierra desde Guatemala hasta Tijuana, y ahí, al no poseer papeles para acceder de manera legal a Estados Unidos, tuvo que ser cruzada por un pequeño grupo de miembros de la Fraternidad de Esquipulas dirigidos por Edgar Mota en una camioneta. Esa historia ha trascendido hacia los migrantes residentes en la porción suroccidental de Estados Unidos, por lo que generó empatía entre quienes se sentían identificados con la manera en que cruzó.

Para recolectar la información que permitió corroborar esta información y explicar los procesos de interacción espacial derivados del culto a esta imagen, el trabajo de campo fue de vital importancia; en el se aplicaron distintas estrategias metodológicas que involucraron

entrevistas semiestructuradas y a profundidad con miembros de la Fraternidad de Esquipulas, visitantes, comerciantes y líderes espirituales de la Iglesia de Santa Cecilia y otros recintos donde se rinde devoción al Señor de Esquipulas en Los Ángeles, así como observación participante y levantamiento de uso de suelo.

Los resultados del trabajo de campo muestran que la devoción al Cristo Mojado se ha sostenido por la labor que ha desempeñado la comunidad devota de origen guatemalteco, especialmente la que forma parte de la Fraternidad de Esquipulas, quienes materializaron la intención de llevar una réplica de la imagen a Los Ángeles para unir a la comunidad y promover la fe pese a las complicaciones que surgieron en todo el proceso. Para ello, la comunidad se ha valido de distintas estrategias de logística y generación de redes sociales, tanto en los contactos fortuitos con la gente que han conocido en el transcurso de los años, como a través de redes sociales y el uso de tecnología, que ha hecho que la organización de la festividad y la difusión del culto hayan crecido considerablemente. Todo ello ha fortalecido los lazos en la comunidad devota al Cristo de Esquipulas, así como la relación con los otros grupos formados por otras comunidades que tienen a Santa Cecilia como su centro espiritual.

Si bien, la perspectiva de la TIE, sostenida en esta investigación, tiene una ruta definida construida a partir del estudio de los desplazamientos, también es posible interpretar que existe una interacción espacial que se construyó durante el desplazamiento del Cristo de Esquipulas hacia Santa Cecilia, donde a partir de las relaciones que se tejieron espacial y socialmente, se resignificó su imagen para convertirse en Cristo Mojado.

Asimismo, es necesario reconocer que, aunque el Cristo que mora en la Iglesia de Santa Cecilia ha cobrado cierta fama por el adjetivo de mojado, para gran parte de los migrantes que ya lo conocían desde sus días en sus países de origen es preferible reconocerlo como Cristo de Esquipulas. La connotación de “mojado” aunque no causa mayor problema para la sociedad e, incluso, permita tener mayor empatía hacia la imagen, queda en segundo plano dado que las personas van a visitar a la réplica del Señor de Esquipulas que más les signifique y que les permita conectarse con sus lugares de origen pese a la distancia. Es tanto por esa asociación como por la experiencia que tienen en la Iglesia de Santa Cecilia que existe una preferencia espacial de parte de los fieles, quienes visitan el recinto pese a que existen otras réplicas del Señor de Esquipulas distribuidas en la Ciudad de Los Ángeles.

Asimismo, al llegar la imagen a Santa Cecilia, se construyó un vínculo, en apariencia indisoluble, entre el recinto y el Cristo Mojado, hecho a partir del imaginario social y las prácticas colectivas desarrolladas desde el inicio de la devoción, por lo que la Iglesia se ha convertido en el centro devocional del culto, y no hay planes para que esto cambie, incluso a pesar de que la Iglesia no fue construida expresamente para el Cristo, y el interés de otros recintos de mayor envergadura como la Catedral de Nuestra Señora de Los Ángeles para cobijarlo.

El sistema religioso de la devoción al Cristo Mojado tiene diferentes elementos que son originarios de Guatemala y que se repiten cíclicamente en el Santuario. A lo largo del año existen eventos que son impulsados por la Fraternidad de Esquipulas dentro de la Iglesia, que atraen a los fieles al Cristo de Esquipulas. Sin embargo, es en la fiesta principal realizada los días cercanos al 15 de enero (que se adapta al ritmo de vida en Los Estados Unidos), los que detonan relaciones que provocan que se expanda el espacio que ocupa el Cristo al Interior de la Iglesia, colocándolo como protagonista durante esos días. Esa expansión del espacio sagrado hace crecer el magnetismo espiritual de la imagen, e incita la manifestación de distintas prácticas sociales entre los migrantes que replican efímeramente lo que vivían en sus países de origen de manera tangible e intangible, así como el intercambio de bienes materiales, personas e información desde distintos lugares, especialmente en un nivel regional.

También se reconocieron distintos elementos que muestran los procesos de interacción espacial del culto y sus alcances; en primer lugar, se pudo establecer que el grueso de los desplazamientos de personas proviene de los condados próximos a Los Ángeles, quienes se reconocen a sí mismos como devotos y son recurrentes en su desplazamiento a Santa Cecilia; asimismo, se puede interpretar, que mientras más lejos se viva, la recurrencia será menor y se tomará el trayecto como peregrinaje, aunque esto solo aplica hacia las personas que se desplazan desde Estados vecinos. En su mayoría, a no ser que tengan otra razón para pernoctar, la gente hace un viaje de ida y vuelta.

Por otra parte, el flujo de bienes materiales tiene un alcance mayor. La mayoría se comercializa durante la celebración del 15 de enero, especialmente los bienes que tienen un tiempo de caducidad limitado, que son llevados desde las cercanías del Santuario de Santa

Cecilia, salvo el comercio de flores, que se hace a un volumen menor y debe ser traído desde el sur del continente. Mientras tanto, el flujo de artículos religiosos y artesanías proviene desde Guatemala y algunas partes de México, y al poderse conservar más tiempo, estos son guardados y comercializados de manera recurrente. Asimismo, el flujo de dinero no solamente tiene un movimiento de atracción hacia el recinto, ya que este es redistribuido en apoyo de los miembros de la comunidad de Esquipulas, y trasciende las fronteras nacionales en dirección preferencial a Guatemala, donde se ha apoyado en ciertas situaciones.

De igual manera, el flujo de información permite que personas en distintos lugares del mundo interactúen con la comunidad devota al Señor de Esquipulas que acude a Santa Cecilia. El movimiento predominante en esta relación es de retroalimentación, y llega a lugares tan distantes de Los Ángeles como Europa, Suramérica y Asia, aunque la mayor parte de los vínculos tejidos son con personas de origen centroamericano residentes en otras ciudades de Estados Unidos, así como con Guatemala, de donde son originarios la mayoría de los devotos a esta imagen. Queda de manifiesta la importancia de la innovación del grupo de Esquipulas, puesto que, al aprovechar las ventajas de las telecomunicaciones, especialmente del uso de redes sociales, el interés por la imagen ha crecido y abarcado nichos en distintos espacios, que permiten interconectar con gente, ampliando su red de apoyo.

Por todo lo anterior, se afirma que los flujos y relaciones que sustentan a la Interacción Espacial del culto al Cristo Mojado no son estáticos y cambian periódicamente. Incluso, debido a que la imagen no tiene movilidad constante, se buscó la manera de llevar a otros lugares la devoción para reafirmar el sentido de comunidad y la fe, siendo el Cristo Peregrino la solución a ello.

Es posible afirmar que la interacción espacial es un fenómeno dinámico que cambia con el tiempo, y que involucra diferentes relaciones establecidas con el espacio, en este caso, con el recinto con el que se reconoce y sobre el espacio, a través de las prácticas que tiene la sociedad a partir del culto, donde se involucran distintas instituciones y grupos sociales.

Para finalizar, con base en los elementos señalados en la investigación, se afirma que la hipótesis planteada se comprueba parcialmente. La interacción espacial si tiene una temporalidad y espacialidad vinculada con la asistencia de personas, que se sustenta por el flujo constante y fiel de devotos al Señor de Esquipulas, especialmente migrantes de origen

centroamericano, quienes generan una demanda de bienes y servicios que detonan relaciones entre lugares a distintos niveles escalares, principalmente entre Guatemala y Los Ángeles de manera cíclica y en patrones de mediana duración cuyos picos están marcados por el calendario litúrgico establecido por la Fraternidad de Esquipulas. Por otra parte, se sabe que, aunque hay comunicación con otros grupos formados en torno a la figura del Señor de Esquipulas, no existe un apoyo consistente, y que la labor de organización y difusión es organizada casi en su totalidad por los miembros de la Fraternidad de Esquipulas en Los Ángeles, tanto de manera presencial como a través de distintas plataformas como Internet.

Bibliografía

- Agenzia Fides (2016). Vaticano - Las Estadísticas de la iglesia católica 2016. [En línea]. El Vaticano: Agenzia Fides. Disponible en: http://www.fides.org/es/news/61026-VATICANO_Las_Estadisticas_de_la_iglesia_catolica_2016 (consultado el 28 de septiembre de 2017).
- Alarcón, R., y Cárdenas, M. (2013). “Los santos patronos de los migrantes mexicanos a Estados Unidos”. *Revista Interdisciplinaria da Mobilidade Humana*, vol. 21, n°41: 241-258.
- Ángeles, M. (2010). *Alcance regional del turismo religioso en el Cristo de las Noas, Torreón, Coahuila*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Arango, J. (1985). “Las leyes de las migraciones de EG Ravenstein, cien años después”. *Reis*, n°32: 7-26.
- ARDA (2010). *Roman Catholic Church*. [En línea]. United States of America: Association of Religion Data Archives. Disponible en: http://www.thearda.com/Denoms/D_836.asp (consultado el 12 de octubre de 2017).
- (2010b). *Religious Traditions, 2010*. [En línea]. United States of America: : Association of Religion Data Archives. Disponible en: http://www.thearda.com/rcms2010/r/c/06/rcms2010_06037_county_name_2010.asp (consultado el 14 de marzo de 2017).
- Archidiosese of Los Angeles (2017). *Parishes*. [En línea]. United States of America: Archidiosese of Los Angeles. Disponible en: <http://www.la-archdiocese.org/Pages/Parishes/default.aspx> (consultado el 8 de marzo de 2018).
- Barroso, M. y Flores, D. (2006). La competitividad internacional de los destinos turísticos: del enfoque macroeconómico al enfoque estratégico. *Cuadernos de turismo*, vol. 17: 7-24.
- Barrows, H.D. (1899). “Felipe de Neve”. *Historical Society of Southern California Quarterly* vol. 4: 151.
- Basílica de Esquipulas. (2015). página oficial En basilicaesquipulas.org.
- Bauman, Z. (2003). “De peregrino a turista, o una breve historia de la identidad”. En *Cuestiones de identidad cultural*. Amorrortu Editores: 40-68.
- BBC (2013). *How many Roman Catholics are there in the world?*. [En línea]. United Kingdom: British Broadcasting Corporation. Disponible en: <http://www.bbc.com/news/world-21443313> (consultado el 29 de noviembre de 2017).
- Bedoya, H. (2015). “Comunidades transnacionales: una mirada desde las migraciones internacionales”. *Analecta política*, vol. 5, n°9: 371-390.
- Besserer, F. (1999). “Estudios transnacionales y ciudadanía transnacional”. En *Fronteras fragmentadas*. El Colegio de Michoacán: 215-238.

- Blumer, H. (1969). "Fashion: From class differentiation to collective selection". *The Sociological Quarterly*, vol. 10, n°3: 275-291.
- Boisier, S. (1980). *Técnicas de análisis regional con información limitada*. Santiago de Chile: Cuadernos del ILPES.
- Buzai, G. (2010). "Análisis Espacial con Sistemas de Información Geográfica: sus cinco conceptos fundamentales". En Buzai, G.D. (Ed.) *Geografía y Sistemas de Información Geográfica. Aspectos conceptuales y aplicaciones*. Universidad Nacional de Luján – GESIG. Luján: 163-195.
- Cánoves G. (2006). "Turismo religioso en España: ¿La gallina de los huevos de oro? Una vieja tradición versus un turismo emergente" en *Cuadernos de turismo*. n°. 27. Universidad de Murcia. España: 115-131.
- Carey, H. (1866). "Principles of Social Science". *The North American Review*, Vol. 103, n°. 213: 573-580.
- Casanova, J. (2008). "Reconsiderar la secularización: una perspectiva comparada mundial". *Relaciones internacionales: Revista académica cuatrimestral de publicación electrónica*, n°7: 4-20.
- Castillo, J. (2013). "Teología de la migración: movilidad humana y transformaciones teológicas". *Theologica Xaveriana*, vol. 63 n°. 176: 367-401.
- Catholic Extention (s/f). *Pope Francis Blesses Cross of Junipero Serra*. [En línea]. United States: Catholic Extention. Disponible en: <https://www.catholicextension.org/stories/pope-francis-blesses-cross-junipero-serra> (consultado el 20 de octubre de 2017).
- Cattan, N., Pumain, D., Rozenblat, C., Saint-Julien, T. (1999) *Le Système Des Villes Européennes*. Paris: Anthropos.
- Celemín, J.P. (2009a). "Interacción espacial en la Región Sanitaria VIII, Provincia de Buenos Aires (Argentina) en los años 1991, 2001 y 2010". *12do. Encuentro de Geógrafos de América Latina*. CONICET-Universidad Nacional de Mar del Plata. Uruguay.
- (2009b). "Autocorrelación espacial e indicadores locales de asociación espacial: Importancia, estructura y aplicación". *Revista Universitaria de Geografía*, vol. 18, n° 1: 11-31.
- Codignola, L. (1999). "Roman Catholic Ecclesiastics in English North America, 1610-58. A Comparative Assessment". *Choice*, vol 58: 107-124.
- Collins-Kreiner, N., & Kliot, N. (2000). "Pilgrimage tourism in the Holy Land: The behavioural characteristics of Christian pilgrims". En *GeoJournal*, vol. 50, n°1: 55-67.
- CFR (2018). *U.S.-Mexico Relations*. [En Línea]. USA: Council on Foreign Relations. Disponible en: <https://www.cfr.org/timeline/us-mexico-relations> (Consultado el 11 de septiembre de 2017).
- Cruz, K. (2017). *Alcance Regional del turismo rural en la Finca Argovia, Chiapas*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

- Demographics Research Group (2013). *The Racial Dot Map: One Dot Per Person for the Entire U.S.* [En línea]. United States of America: Demographics Research Group. Disponible en: <http://demographics.virginia.edu/DotMap/> (consultado el 8 de marzo de 2018).
- Duara, N. y Parvini S. (2015). La influencia latina en la iglesia católica marcó la visita del papa Francisco. [En línea]. Estados Unidos de América: Hoy Los Ángeles. Disponible en: <http://www.hoylosangeles.com/latimesespanol/hoyla-lat-la-influencia-latina-en-la-iglesia-catolica-marco-la-visita-del-papa-francisco-20150928-story.html> (consultado el 28 de octubre de 2017).
- Eade y Sallnow, M. (1991) "Contesting the Sacred". *The Anthropology of Christian Pilgrimage*. Londres. Routledge.
- Eliade, M. (1957). *Lo sagrado y lo profano*. Barcelona: Editorial Labor.
- Enriquez, D. (2006). *Alcance regional del turismo religioso en el Santuario de Nuestra Señora de Ocotlán en Tlaxcala*. México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Erquicia, H., Herrera, M. y Effenberger, W. (2013). "Imaginarios y discursos de la herencia afrodescendiente". *Recopilación de Investigaciones*. vol. II.
- Esteve, R. (2002). *Turismo y religión. Aproximación a la historia del turismo religioso. Málaga*. Servicio de Publicaciones e Intercambio científico de la Universidad de Málaga.
- Estrada, W. (2008). *The Los Angeles Plaza: sacred and contested space*. University of Texas Press.
- Flores, F. C. (2013). "Detrás del Santuario. Paisajes visibles e invisibles en torno a la hierópolis nicoleña (Argentina)". En Martínez, R. (Coor.) *Santuarios, fiestas patronales, peregrinaciones y turismo religioso*. Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso: 30-55.
- Fotheringham, A. S., Brunson, C., y Charlton, M. (2000). *Quantitative geography: perspectives on spatial data analysis*. Sage.
- Fraternidad del Señor de Esquipulas (2015). *Su fe al Cristo Negro*. [En Línea]. Estados Unidos de América: El Cristo Mojado: <http://www.elcristomojado.org/historia/su-fe-al-cristo-negro/> (consultado el 20 de noviembre de 2017).
- Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana (2012). *Página oficial*. [En línea]. Guatemala: Fundación Esquipulas para la Integración Centroamericana. Disponible en: <http://www.fundaesq.org/>.
- García, J. (1954). *Esquipulas*. Guatemala: Oriental.
- Ghose, T. (2015). *By the Numbers: Who Are Catholics in America?*. [En línea]. United States of America: Live Science. Disponible en: <https://www.livescience.com/52236-who-are-american-catholics.html> (consultado el 27 de noviembre de 2017).
- Ghosn, W., Kassie, D., Jouglu, E., Rican, S., y Rey, G. (2013). "Spatial interactions between urban areas and cause-specific mortality differentials in France". *Health & place*, n° 24, 234-241.

- Glick-Schiller, N., L. Basch y C. Blanc-Szanton (1995). "From immigrant to transmigrant: theorizing transnational migration". *Anthropological Quarterly* 68, n° 1: 48-63.
- Gonzalez de Flores, A. (1998). *Restauración en Esquipulas*. Guatemala: Instituto de Antrología e Historia.
- Grasland, C. (1998). *Interaction Spatiale Et Interaction Territoriale. Chapitre 4 Interaction Spatiale Et Interaction Territoriale*. [En línea]. Francia: Université Paris VII / UMR Géographie-cités. Disponible en: http://grasland.script.univ-paris-diderot.fr/anspa/inter/Intro_4.htm (6 de marzo de 2017).
- Gray, M. (2015). *El Católico Promedio de Los Estados Unidos: Un ciudadano modelo para una iglesia variada*. [En línea]. United States of America: Papal Visit America Media. Disponible en: <http://papalvisit.americamedia.org/2015/05/18/el-catolico-promedio-de-los-estados-unidos-un-ciudadano-modelo-para-una-iglesia-variada/> (consultado el 8 de marzo de 2018).
- Griffiths, S. (2015). *Is this the REAL face of Jesus? Forensic experts use ancient Semite skulls to reveal what Christ may have looked like*. [En Línea]. United Kindom: Daily Mail. Disponible en: <http://www.dailymail.co.uk/sciencetech/article-3359548/Is-real-face-JESUS-Experts-use-forensics-reveal-Christ-looked-like.html> (8 de marzo de 2018).
- Hagan, J. (2008). *Migration Miracle : Faith, Hope, and Meaning on the Undocumented Journey*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hakobyan, K. y Serrallonga, S. (2011). Turismo religioso y espacios sagrados: una propuesta para los santuarios de Catalunya. *Revista Iberoamericana de Turismo*, vol. 1 (1), 63-82.
- Harvey, D. (2004). *La condición de la posmodernidad: investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Hierarchy Catholic (2005). *Archdiocese of Los Angeles*. [En línea]. United States of America: Catholic Hierarchy. Disponible en: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlosa.html> (consultado el 20 de noviembre de 2017).
- (2016). *Archidioecesis Angelorum in California*. [En línea]. United States of America: Catholic Hierarchy. Disponible en: <http://www.catholic-hierarchy.org/diocese/dlosa.html> (consultado el 2 de junio de 2018).
- Hipólito, L. (2014). *Alcances del turismo religioso: el caso del camino de Santiago en España (2000-2012)*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Hirai, S. (2012). "¿¡Sigue los símbolos del terruño!": etnografía multilocal y migración transnacional". En Ariza, M. y Velasco L. (coords.). *Métodos cualitativos y su aplicación empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. IIS-UNAM/EI Colegio de la Frontera Norte: 77-107.
- Hlúšek, R. (2013). "La Peregrinación como demostración de la devoción Guadalupana de los indígenas mexicanos". En Martínez, R. (Coord.). *Santuarios, fiestas patronales,*

- peregrinaciones y turismo religioso*. Fundación Universitaria Andaluza Inca Garcilaso: 86-98.
- Horst, O. (2010). “Difusión del culto al Cristo Negro Crucificado de Esquipulas”. *Mesoamérica*, vol. 31, n° 52: 143-158.
- ImmigrationUnitedStates.Org (2017). *Ciudades Santuario*. [En línea]. United States of America: United States Immigration. Disponible en: <http://www.immigrationunitedstates.org/pages/ciudades-santuario.html> (consultado el 1 de diciembre de 2017).
- Jesús en Guatemala (2018). *Jesús en Guatemala*. [En línea]. Guatemala: WWW.JESUSENGUATEMALA.COM Sitio de espiritualidad y fotografía sacra documental de la fe popular. Disponible en: <https://jesusenguatemala.com/> (consultado el 22 de enero de 2018).
- (2018). *Jesús en Guatemala*. [En línea]. Guatemala: Página Oficial en Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/jesusenguatemala/> (consultada el 22 de enero de 2018).
- Jiménez, A. (1998). *Los límites de la tierra: el espacio geográfico en las culturas mediterráneas*. Ediciones Clásicas.
- Juarros y Montúfar, D. (2000). *Compendio de la historia de la ciudad de Guatemala*. Guatemala: Academia de Geografía e Historia.
- Kong, L. (1990). “Geography and religion: trends and prospects”. *Progress in Human Geography*, vol 14, n°3: 355-371.
- La Fraternidad de Esquipulas de Los Ángeles (Iglesia Santa Cecilia) (2018). *Página oficial en Facebook*. [En línea]. Estados Unidos de América: Facebook. Disponible en: <https://www.facebook.com/elcristomojado.org/> (consultado el 29 de noviembre de 2017 y 15 de enero de 2018).
- Latinobarómetro (Corporación). (2014). *Las religiones en tiempos del Papa Francisco*. [En línea]. Santiago de Chile: Latinobarómetro. Disponible en: http://www.cooperativa.cl/noticias/site/artic/20140416/asocfile/20140416220038/1as_religiones_en_tiempos_del_papa_francisco.pdf, (28 de julio de 2017).
- (2018). *El Papa Francisco Y La Religión En Chile Y América Latina: Latinobarómetro 1995 – 2017*. [En Línea]. Santiago de Chile: Latinobarómetro. Disponible en: <http://www.latinobarometro.org/latNewsShow.jsp> (consultado el 8 de marzo de 2018).
- Lefebvre, H. (1976). *Espacio y política*. Península.
- Lesser, G. y Batalova, J. (2017). *Central American Immigrants in the United States*. [En línea]. United States of America: Migration Policy Institute. Disponible en: <https://www.migrationpolicy.org/article/central-american-immigrants-united-states> (consultado el 7 de septiembre de 2017).
- Levitt, P. y Glick-Schiller N. (2004). “Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad”. *Migración y Desarrollo* (segundo semestre): 60-91.

- Lhomme, S. (s/f). *Introduction à l'analyse spatiale (Complément de cours)*. [En línea]. Francia: Site Pédagogique de Serge Lhomme. Disponible en: http://serge.lhomme.pagesperso-orange.fr/doc/analyse_spatiale.pdf (27 de febrero de 2017).
- Lipka, M. (2015). A closer look at Catholic America. [En línea]. United States of America: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewresearch.org/fact-tank/2015/09/14/a-closer-look-at-catholic-america/> (consultado el 2 de octubre de 2017).
- López, D. (2010). *Historia del Señor de Esquipulas*. Guatemala: Ediciones San Pablo.
- López, L. (Dir.)(2015). *Diccionario de geografía aplicada y profesional*. España: Universidad de León.
- López, M. (2013). *Alcance Regional Del Turismo Religioso Del Santuario De Nuestra Señora De Arantzazu, Guipúzcoa, España*. México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Los Angeles County (2014). *Cities Within the County of Los Angeles*. [En Línea]. EUA: Los Angeles County. Disponible en: <https://www.lacounty.gov/government/about-lacounty/incorporated-cities/> (consultado el 20 de octubre de 2017).
- Los Angeles Times (1927). Two Churches Being Erected: Local and Pasadena Projects to Cost \$700,000; Edifice Here to Be Finished in Three Months; Lombard Romanesque Design Being Employed". *Los Angeles Times*. 1927-06-19.
- (2009). *Latino*. [En línea]. Estados Unidos de América: Los Angeles Times. Disponible en: <http://maps.latimes.com/neighborhoods/ethnicity/latino/neighborhood/list/> (consultado el 7 de julio de 2017).
- Martínez, R. (coordinador). (2012). *Turismo espiritual II. Una visión Iberoamericana*. México. Universidad de Guadalajara-Centro Universitario de los Altos.
- Martínez, J. (2012). The Latino Church The Religious Scene in Latino Los Angeles 2012. [En línea]. United States of America: Center for Religion and Civic Culture University of Southern California. Disponible en <https://crcc.usc.edu/files/2015/02/LatinoNext-2012.pdf> (consultado el 3 de junio de 2018).
- Martínez, S. (2013). *Alcance regional del turismo religioso en la Basílica de Santa María de Guadalupe*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Márquez, H. (2012). *Diccionario crítico de migración y desarrollo*. Editorial Miguel Ángel Porrúa.
- Masters, N. (2011). Happy Birthday, Los Angeles! But is the Story of the City's Founding a Myth?. [En línea]. Estados Unidos: KCETLink Media Group. Disponible en: <https://www.kcet.org/shows/lost-la/happy-birthday-los-angeles-but-is-the-story-of-the-citys-founding-a-myth> (consultado el 7 de febrero de 2018).

- Maturana, F., Poblete, D. y Vial, C. (2012). "Las Ciudades y la Interacción Espacial, Análisis Exploratorio para los Centros Urbanos del Sur de Chile". *Nadir: Revista Electrónica de Geografía Austral*, Año 4, vol. 1.
- McGuinness, M. (2013). *Called to Serve: A History of Nuns in America*. New York: New York University Press.
- Medina, C. (2011). *Impacto territorial del turismo religioso en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- (2015). *Alcance territorial de los desplazamientos por motivaciones religiosas hacia Santa Ana de Guadalupe, Jalisco*. México: Tesis de Maestría, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Migration Police Intitute (2017). *U.S. Immigrant Population by State and County*. [En línea]. United States of America: Migration Police Institute. Disponible en: <https://www.migrationpolicy.org/programs/data-hub/charts/us-immigrant-population-state-and-county> (consultado el 7 de noviembre de 2017).
- Morales, L.M. (2014). *The definition of a minimum set of spatial relations*. México: Tesis de Doctorado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Morinis, A. (1992). Introduction. The territory of the Anthropology of Pilgrimage. En Morinis, A. (Ed.), *Sacred journeys, the Anthropology of pilgrimage*. Westport: Greenwood Press. (1-28).
- Mulroy, K. (2001). "Los registros coloniales demuestran que 26 de los 46 fundadores tenían ascendencia africana". En Mulroy, K. (Et. Al, Eds). *Seeking El Dorado: African Americans in California*. Los Angeles: Autry Museum of Western Heritage: 79.
- Natera, F. (2012). *Coyame es mi pueblo*. Xlibris Corporation.
- Navarrete Cáceres, C. (1999). "El Señor de Esquipulas: origen y difusión". *Revista de Antropología, Arqueología e Historia*, n° 3.
- (2007). *Las Rimas del peregrino: poesía popular en oraciones, alabados y novenas al Cristo de Esquipulas*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas, UNAM.
- (2010). *Esquipulas: origen y difusión de un cristo negro en Mesoamérica*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas. Universidad Nacional Autónoma de México.
- (2013). *En la diáspora de una devoción. Acercamientos al estudio del Cristo Negro de Esquipulas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Niedercorn, J. H., y Bechdolt, B. V. (1969). "An economic derivation of the "gravity law" of spatial interaction". *Journal of Regional Science*, vol. 9, n° 2, 273-282.
- Neff, D. (2009). *Global Is Now Local: Princeton's Robert Wuthnow says American congregations are more international than ever*. [En línea]. United States of America: Christianity Today. Disponible en: <https://www.christianitytoday.com/ct/2009/june/14.38.html> (2 de diciembre de 2017).

- Nevils, W. (1934). *Miniatures of Georgetown: Tercentennial Causeries*. Washington, D.C.: Georgetown University Press.
- Nogué, J. y Romero, J. (2006). "Otras geografías, otros tiempos. Nuevas y viejas preguntas, viejas y nuevas respuestas". En Nogué, J. y J. Romero (eds.), *Las otras geografías*. Barcelona, Tirant Lo Blanch: 15-50.
- Odgers, O. (2007). "Santos nómadas cosmopolitas: los nuevos espacios circulatorios de los santos patronos locales". *Revista de Ciencias Sociales y Humanidades*, vol.28, n° 62-63: 29-38.
- (2008). "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad. los santos patronos como vínculos espaciales en la migración México-Estados Unidos". *Migraciones internacionales*, vol. IV, n° 3: 5-26.
- (2009). "Religión y migración en México/Estados Unidos: un campo de estudios en expansión". En Odgers, O. y Ruíz, J. (Coords.), *"Migración y creencias: pensar las religiones en tiempos de la movilidad"*. México: Miguel Ángel Porrúa Librero Editora, COLEF/El Colegio de San Luis.
- Olmedo, M. y Toribio, J. (1997). "Posibilidades de análisis y caracterización temporal y espacial mediante un Sistema de Información Geográfica en formato vectorial". *Cuadernos geográficos de la Universidad de Granada*, vol. 27: 197-220.
- Ortega, J. (2000), *Los horizontes de la Geografía. Teoría de la Geografía*. Barcelona. Ariel.
- Pacheco, J. (2005). "El Cristo negro en la tradición del Camino Real de Tierra Adentro". *Antropología. Boletín Oficial del Instituto Nacional de Antropología e Historia*, n°79: 21-35.
- Pardo, A. M. (2012). "Análisis del espacio y el transnacionalismo. Una visión desde la Geografía. El caso Morelos (México) – Minnesota (EEUU)". *Cuadernos de Geografía*, vol. 21 n°.2 (julio-diciembre) del 2012: 45-58.
- Parellada, J. (2009) El turismo religioso. Sus perfiles. En *Jornadas de Delegados de Pastoral de Turismo. Ávila*. España: Conferencia Episcopal Española. (1-27).
- Park, C. (2005) "Religion and geography". En Hinnells, J. (Ed). *Routledge Companion to the Study of Religion*. London: 439-455.
- Pérez, A. (2008). *Las Mentiras del Tío Sam O Los Mitos del Imperio*. Lulu.com.
- Perilla, S. M. T., & Perilla, N. T. (2013). "Turismo religioso: fenómeno social y económico". En *Turismo y Sociedad*. n°14: 237-249.
- Pew Research Center (2010). *Hispanic Population in Select U.S. Metropolitan Areas, 2010*. [En línea]. Estados Unidos de América: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewhispanic.org/hispanic-population-in-select-u-s-metropolitan-areas/> (consultado el 7 de diciembre de 2017).
- (2011). *Leaving Catholicism*. [En línea]. Estados Unidos de América: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2009/04/27/faith-in-flux3/> (consultado el 7 de octubre de 2018).

- (2013). *The Global Catholic Population*. [En línea]. Estados Unidos de América: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2013/02/13/the-global-catholic-population/> (consultado el 27 de septiembre de 2018).
- (2014). *Religion in Latin America Widespread Change in a Historically Catholic Region*. [En línea]. United States of America: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewforum.org/2014/11/13/religion-in-latin-america/> (consultado el 22 de diciembre de 2017).
- (2014b). *Religious tradition among adults in California by race/ethnicity*. [En línea]. United States of America: Pew Research Center. Disponible en: <http://www.pewforum.org/religious-landscape-study/compare/religious-tradition/by/racial-and-ethnic-composition/among/state/california/> (consultado el 1 de diciembre de 2017).
- Pillet Capdepón, F. (2004). “La geografía y las distintas acepciones del espacio geográfico”. *Investigaciones geográficas*, vol. 34: 141-154.
- Porcal, M. (2006) “Turismo cultural, turismo religioso y peregrinaciones en Navarra. Las Javieradas como caso de estudio”. *Cuadernos de Turismo*. n°. 18: 103-134.
- Population Reference Bureau (2004). *The Changing Demographics of Roman Catholics*. [En línea]. USA: Population Reference Bureau. Disponible en: <https://www.prb.org/thechangingdemographicsofroman Catholics/> (consultado el 1 de diciembre de 2017).
- Preston, J. (1992). *Spiritual magnetism: an organizing principle for the study of pilgrimage*. En Morinis, A. (Ed.), *Sacred journeys, the Anthropology of pilgrimage*. Westport: Greenwood Press. (31-46).
- Pries, L. (2001). “New Transnational Social Spaces: International Migration and Transnational Companies”. *En The Early Twenty-first Century (Transnationalism; 1)*. Routledge.
- Portes, Alejandro., Guarnido L. y Landolt, P. (2003). “El estudio del transnacionalismo: Peligros latentes y promesas de un campo de investigación reciente”. En Portes, A., L. Guarnido y P. Landolt (Coord.). *La globalización desde abajo: Transnacionalismo inmigrante y desarrollo. La experiencia de los Estados Unidos y América Latina*. México: FLACSO México Secretaría general-Miguel Ángel Porrúa.
- Potrikowsky, M. y Taylor, Z. (1984). *Geografía del transporte*. España. Ariel.
- Propin, E. (2003). *Teorías y Métodos en Geografía Económica. Métodos y técnicas para el estudio del territorio*. Temas Selectos de Geografía de México. México: Instituto de Geografía. Universidad Nacional Autónoma de México.
- Puebla, J. (2008). *El turismo religioso eje de la economía en San Juan de los Lagos, Jalisco*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Reygadas, Y. (2009). *Alcance regional del Santuario Santo Niño de Atocha en Plateros, Zacatecas*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Rafferty, M. (1993). *A geography of world tourism*. New Jersey, USA: Englewood Cliffs.

- Ravenstein, E. (1885). "The laws of migration". *Journal of the Statistical Society of London*, n° 48, vol. 2: 167-235.
- Reese, P. (2015). The modern rise of the Catholic Church in California (in eight charts). [En línea]. United States of America: The Sacramento Bee. Disponible en: <http://www.sacbee.com/site-services/databases/article36237285.html> (consultado el 29 de noviembre de 2017).
- Reilly W.J. (1931). *The law of retail gravitation*. New York. Pilsbury.
- Reséndiz, H. (2016). Propuesta Metodológica Y Aplicación Del Modelo Gravitacional En Los Sistemas De Información Geográfica. Ciudad de México: Tesis de maestría, Facultad de Ingeniería, UNAM.
- Reygadas, Y. (2009). *Alcance regional del Santuario Santo Niño de Atocha en Plateros, Zacatecas*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Rodrigue, J.P. (2006). *The Geography of Transport Systems*. Nueva York. Routledge.
- Rodríguez, N. (2012). *Visita oficial de Juan Pablo II a Esquipulas en 1996*. Página oficial de la Basílica de Esquipulas.
- Rojas, M. (2014). *Las recomendaciones de la OMT y de la Unesco como forma de fortalecimiento del turismo cultural y religioso en la preservación del patrimonio cultural de México: estudio de caso*. México: Tesis de Licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Romano, R. (2004). "El Señor del Monte: el espacio simbólico y la microrregión". En Barabas, A.M. *Diálogos con el territorio. Procesiones, santuarios y peregrinaciones*. vol. 4. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia. (203-217).
- Romo, J. (2000). *El uso turístico del espacio religioso: El Santuario de Loiola en la "Ruta de los Tres Templos"*. Bilbao-San Sebastián: Universidad de Deusto.
- Rosales, A., y Quintero, J. (2013). "Modelo de dependencia espacial aplicado al análisis de la distribución del consumo de alcohol en el campus CU, UNAM". *Investigaciones Geográficas, Boletín del Instituto de Geografía*, n°82: 104-117.
- Rosas, L. D. (2016). *Alcance regional del turismo religioso-católico en el santuario de Nuestro Señor de Esquipulas. Guatemala*. Ciudad de México: Tesis de licenciatura, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Rosas, L. y Propin, E. (2016). "Turismo religioso en la Basílica del Cristo Negro de Esquipulas, Guatemala.". *El Periplo Sustentable*, n° 33: 397-427.
- Rosendahl, Z. (1999). *Hierópolis: O sagrado e o urbano*. Río de Janeiro: Universidade do Estado do Rio de Janeiro.
- Rouse, R. (1989). *Mexican Migration to the United States: Family Relations in the Development of a Transnational Migrant Circuit*. Stanford: Tesis de Doctorado, Stanford University.
- Sagarro, V. (2015). *Who Are U.S. Catholics? Numbers Show a Surprising Shift*. [En línea]. United States of America: National Geographic. Disponible en:

- <https://news.nationalgeographic.com/2015/09/150917-data-points-how-catholic-population-has-shifted-in-the-united-states/> (consultado el 7 de diciembre de 2017).
- Santarelli, S., Campos, M., y Martín, M. C. (2009). “Espacio sagrado-espacio profano: católicos, evangelistas y menonitas. Estudios de caso en el suroeste bonaerense y sureste pampeano. Argentina”. En *vínculos y actores en los procesos de estructuración socioespacial en el suroeste bonaerense*. Ministerio de Educación, Ciencia y Tecnología.
- Santos, M. (1990). *Por una geografía nueva*. Espasa-Universidad.
- SEDENA (s/f). *La invasión norteamericana*. [En Línea]. México: Secretaría de Defensa Nacional. Disponible en: <http://www.sedena.gob.mx/index.php/conoce-la-sedena/antecedentes-historicos/ejercito-mexicano/la-invasion-norteamericana> (consultado el 9 de septiembre de 2018).
- Segura, R. (2010). *Central Americans in Los Angeles*. Arcadia Publishing.
- Smith, S. (1993). “Social landscapes: continuity and change”. En Johnston, R. (Ed), *The challenge for geography: a changing world, a changing discipline*, Oxford: Special Publication, Institute of British Geographers. Blackwell, 54–75.
- Smith, V.L. (1992), Introduction. The quest in guest. *Annals of Tourism Research*, vol. 19 (1), 1-17.
- Spencer, J. (1866). *History of the United States: From the earliest period to the administration of James Buchanan*. Johnson, Fry and company.
- St. Cecilia.org (s/f). *Historical Sketch Of Saint Cecilia’s Parish*. [En Línea]. Estados Unidos: St.Cecilia.org. Disponible en: <http://www.stcecilia-la.org/new2007/peace4u/gettingstarted.htm> (consultado el 12 de octubre de 2017).
- St. Cecilia Catholic Church (s/a). *Página de inicio*. [En línea]. United States of America: St. Catholic Church. Disponible en: <https://stceciliachurch-la.org/es/> (consultado el 15 de enero de 2018).
- Statistics Canada (2011). *2011 National Household Survey: Data tables – Religion*. [En línea]. Canadá: National Household Survey. Disponible en: <http://www12.statcan.gc.ca/nhs-enm/2011/dp-pd/dt-td/Rp-eng.cfm?LANG=E&APATH=3&DETAIL=0&DIM=0&FL=A&FREE=0&GC=0&GID=0&GK=0&GRP=0&PID=105399&PRID=0&PTYPE=105277&S=0&SHOWALL=0&SUB=0&Temporal=2013&THEME=95&VID=0&VNAMEE=&VNAMEF=> (consultado el 14 de diciembre de 2017).
- Stoddard, R. H., y Prorok, C. V. (2003). “Geography of religion and belief systems”. En Willmott, C. y Gaile, G. (Ed.). *Geography in america at the dawn of the 21st century*. Oxford University Press: 759-767.
- Stump, R. (2008). *The Geoghaphy of the Religion: Faith, Place and Space*. United States Of America. Rowman & Littlefield Publishers.
- Tate, K. (2015). Survey of the Attitudes of American Catholics (Infographic). [En línea]. United States of America: Live Science. Disponible en:

- <https://www.livescience.com/52234-survey-of-the-attitudes-of-american-catholics-infographic.html> (consultado el 8 de marzo de 2017).
- The Colonial Williamsburg Foundation (s/f). Catholics in British America. [En Línea]. United States: The American Revolution. Disponible en: <http://www.ouramericanrevolution.org/index.cfm/page/view/p0155> (2 de noviembre de 2017).
- The Tidings (1927). *Cornerstone of new St. Cecilia's Church Laid by Msgr. Cawley*. 10 de junio de 1927.
- Turner, V. y Turner, E. (1989). *Image and Pilgrimage in Christian Culture*. New York: Columbia University Press.
- Ullman, E. L. (1980). Geography as spatial interaction. En Boyce R. (Ed.). *Interregional Linkages (Proceedings of the Western Committee on Regional Economic Analysis)*. Seattle, WA: University of Washington Press: 63-71.
- United States Conference of Catholic Bishops (2017). *Hispanic/Latino Demographics*. [En línea]. Estados Unidos de América: United States Conference of Catholic Bishops. Disponible en: <http://www.usccb.org/issues-and-action/cultural-diversity/hispanic-latino/demographics/hispanic-latino-demographics.cfm> (consultado el 2 de diciembre de 2017).
- Vázquez F. (1999). "Difusión diferenciada de las agrupaciones religiosas en el centro de Veracruz". *Alteridades*, vol. 9, n° 18: 85-99.
- Vernon, E. W. (2002). *Las Misiones Antiguas: The Spanish Missions of Baja California, 1683-1855*. Viejo Press.
- Vielliard, J. (2004). *Le Guide du Pèlerin de Sanit-Jacques de Compostelle*. Paris: Librairie Philosophique J. Vrin.
- Vukonic, B. (1996). *Tourism and Religion*. Oxford: Pergamon.
- Wheeler, J. y P. Muller. (1986). *Economic Geography*. John Wiley & Sons.
- Williard, C. (1901). *The Herald's History of Los Angeles*. Los Ángeles: Kingsley-Barnes.
- Castro Neira, Y. (2005). "Teoría transnacional: revisitando la comunidad de los antropólogos". *Política y cultura*, n°23: 181-194.
- Yrigoyen, C. C., y Otero, J. V. (1998). "Spatial interaction models applied to the design of retail trade areas". *38th Congress of the European Regional Science Association*, vol. 28.

*“Como esas piedras perfectas;
imaginarnos de viejos, sin
ganas de volver.”*

Gustavo Cerati



Anexos (Anexo 1)

Entrevista a devotos con motivo de la fiesta patronal del Cristo Mojado, 2018

I. Datos del visitante

1. Edad: _____
2. Sexo: _____
3. Lugar de residencia actual: _____
4. Lugar de nacimiento: _____
5. Ocupación: _____
6. Nivel de escolaridad: _____
7. Religión: _____
8. Situación migratoria: _____

II. Devoción al Cristo Mojado.

9. ¿Cuál es el motivo por el que visita la Iglesia de Santa Cecilia?

10. ¿Sabe quién es el Cristo Mojado? Sí__ No__ De ser afirmativa, ¿quién es?

11. ¿Qué representa para usted el Cristo Mojado?

12. ¿Cómo conoció al Cristo Mojado?
a) Familiares b) Conocidos c) Amigos d) En la Iglesia de Santa Cecilia e) Otro _____
13. ¿Por qué viene a visitar al Cristo Mojado?
a) Conocer la imagen b) Agradecer milagros c) Pedir por necesidades personales
d) Pedir por la familia f) Otro ¿cuál? _____
14. Además de ver al Señor de Esquipulas/Cristo Mojado, ¿viene a venerar a otra imagen?

15. ¿Por qué si usted puede hablar con Dios y/o el Cristo Mojado en todas partes, ha venido hasta Santa Cecilia?

16. Además de la Iglesia de Santa Cecilia, ¿sabe si hay devoción al Señor de Esquipulas en otros lugares en Estados Unidos? Sí__ No ____ Si es afirmativa ¿dónde?



III. Recurrencia y características del viaje

17. ¿Es su primera visita al Cristo Mojado?

a) Sí

b) No ¿Cuándo lo ha visitado con anterioridad? Especificar veces/ años: _____

18. La visita al Cristo de Mojado en la Iglesia de Santa Cecilia fue:

a) El motivo principal

b) El motivo principal, pero tiene pensado realizar otras actividades

c) No fue el motivo principal, pero buscó la posibilidad de visitarlo

d) No fue el motivo principal, pero acude a él por curiosidad

19. Cuando visita al Cristo Mojado, usted lo hace

a) solo(a) b) acompañado(a) c) ambos

20. ¿Ha participado en alguna peregrinación al recinto con motivo del Cristo Mojado? Si es así, ¿en cuál y cuándo?

21. ¿Cuántas veces y en que fechas visita al Cristo Mojado al año?

22. De acuerdo con lo que usted siente, ¿cómo se considera?

a) Turista

b) Peregrino

c) Visitante

d) Devoto

e) otros

IV. Derrama económica

23. ¿En que ha gastado en su visita al Cristo Mojado?

a) Comida o bebida b) Estacionamiento c) Artículo de carácter religioso comprado dentro del Santuario

d) Artículo de carácter religioso comprado fuera del Santuario

e) Otro artículo ¿cuál? _____ f) Otros gastos ¿cuál? _____



Anexos (Anexo 2)

Entrevista a presbiteros con motivo de la fiesta patronal del Cristo Mojado, 2018

I. Datos del entrevistado

1. Edad: _____
2. Nombre: _____
3. Lugar de residencia actual: _____
4. Lugar de nacimiento: _____
5. Tiempo de permanencia en Santa Cecilia: _____

II. Devoción al Cristo Mojado.

6. Además de ver al Señor de Esquipulas/Cristo Mojado, ¿qué otras imágenes se veneran en Santa Cecilia y cuáles son las más importantes?
7. ¿Podría decirme quién es el Cristo Mojado?
8. ¿Cómo llegó el Cristo Mojado a Santa Cecilia?
9. ¿Quiénes son los que veneran al Cristo Mojado?
10. ¿La gente preserva las festividades y el ciclo ritual de Guatemala en Los Ángeles?
11. ¿La iglesia tiene algún tipo de red social, cofradía, pastoral o relación con otras instituciones y lugares? (Iglesia de Santa Cruz, con otras ciudades, Esquipulas, países, personas)
12. ¿Qué panorama visualiza para el Cristo Mojado en los años siguientes?

III. Recurrencia y características del viaje

13. ¿Cuáles son las fechas de mayor importancia espiritual para el Cristo Mojado?
14. ¿Existe algún calendario litúrgico de las festividades en honor al Cristo Mojado?
15. ¿Desde dónde y cómo arriban los devotos del Cristo Mojado a Santa Cecilia?
16. ¿Existen peregrinaciones con motivo del Cristo Mojado? En caso de ser afirmativa la respuesta, ¿Quién organiza las peregrinaciones?
17. ¿Qué tan importante económicamente hablando es el Cristo Mojado para la comunidad de Santa Cecilia?

¡Muchas gracias!



Anexos (Anexo 3)

Entrevista a comerciantes con motivo de la fiesta patronal del Cristo Mojado, 2018

I. Datos del entrevistado

1. Edad: _____
2. Nombre: _____
3. Lugar de residencia actual: _____
4. Lugar de nacimiento: _____
5. Tiempo de permanencia en Santa Cecilia: _____
6. Tipo de local: _____

II. Devoción al Cristo Mojado.

7. ¿Usted es devoto/a al Cristo Mojado?
8. ¿Qué sabe del Cristo Mojado?
9. ¿Quiénes son los que veneran al Cristo Mojado?
10. ¿Dónde más hay alguna imagen del Cristo de Esquipulas?

III. Comercio.

11. ¿Cómo llegó a la Iglesia de Santa Cecilia?
12. ¿Cuánto tiempo tiene vendiendo en la Iglesia?
13. ¿Qué tipo de artículos vende?
14. ¿Cuáles son los artículos que más vende?
15. ¿Vende algún artículo relacionado con el Señor de Esquipulas?
16. ¿De dónde proviene su mercancía?
17. ¿Desde dónde vienen sus clientes?
18. ¿Su local está presente todo el año o solo en la celebración del Cristo?
19. ¿Existe algún lugar además de la Iglesia donde venda sus productos?
20. ¿Qué panorama visualiza para la celebración del Cristo Mojado en los años siguientes?

¡Muchas gracias!



Anexos (Anexo 4)

Entrevista a personas clave en la Fraternidad de Esquipulas con motivo de la fiesta patronal del Cristo Mojado, 2018

I. Datos del entrevistado

1. Edad: _____
2. Nombre: _____
3. Lugar de residencia actual: _____
4. Lugar de nacimiento: _____
5. Tiempo de permanencia en Santa Cecilia: _____
6. Tiempo en la Fraternidad de Esquipulas: _____

II. Devoción al Cristo Mojado.

7. ¿Cómo se hizo devoto al Señor de Esquipulas?
8. ¿Cómo se integró a las actividades de la Fraternidad de Esquipulas?
9. ¿Cómo llegó el Cristo a la Iglesia de Santa Cecilia?
10. ¿Para usted es correcto que al Cristo se le conozca como Cristo Mojado?
11. ¿Cuáles son sus funciones dentro de la Fraternidad?
12. ¿De dónde vienen las personas que son devotas al Cristo Mojado?
13. ¿Cómo celebra la Fraternidad al Cristo Mojado?
14. ¿Quiénes son las personas más reconocidas de la Fraternidad? ¿Por qué?
15. ¿Qué panorama visualiza para el Cristo Mojado en los años siguientes?