



**UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO  
POSGRADO EN GEOGRAFÍA  
FACULTAD DE FILOSOFÍA Y LETRAS – INSTITUTO DE  
GEOGRAFÍA**

**DIFUSIÓN ESPACIAL DEL CULTO A TORIBIO ROMO ENTRE MÉXICO  
Y ESTADOS UNIDOS.**

**TESIS  
QUE PARA OPTAR POR EL GRADO DE:  
DOCTOR EN GEOGRAFÍA**

**PRESENTA:  
CÉSAR EDUARDO MEDINA GALLO**

**TUTOR:  
ENRIQUE PROPIN FREJOMIL  
INSTITUTO DE GEOGRAFÍA**

**Ciudad de México. AGOSTO, 2022**



Universidad Nacional  
Autónoma de México



**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.

## **Agradecimientos.**

A mis padres, **Víctor Manuel** y **Agripina**, que sin su guía, apoyo y consejos no podría haber llegado hasta este punto y culminar este proceso con éxito. A mis hermanos **Víctor** y **Jonathan**, por ser mis compañeros de vida y brindarme fortaleza en distintos momentos. A mi cuñada **Cinthya**, a mi ahijado **Santiago** y mi sobrina **Sofía** por su cariño y amor para enfrentar la vida. A mi **madrina María** por su apoyo en todo este proceso.

A la **Universidad Nacional Autónoma de México**, mi alma mater, casa de mi formación académica y como ser humano y el semillero de los valores que me han forjado como el hombre que soy ahora. Al **Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología (CONACYT)**, instituto que brindó el apoyo económico para el desarrollo de esta investigación y la estancia académica realizada en el extranjero.

A los miembros de mi Comité Tutorial, el **Dr. Enrique Propin Frejomil**, quien fungió como mi tutor principal y quien me ha acompañado en mi camino de formación académica geográfica desde la licenciatura, y que sin su guía y apoyo no habría logrado llegar a esta instancia. Al **Dr. Álvaro Sánchez Crispín**, con una dedicatoria y mención especial por su sensible fallecimiento, que al igual que el Dr. Enrique, estuvo presente en mi formación académica desde la licenciatura y fue parte importante de mi formación. Al **Dr. Rogelio Martínez Cárdenas**, que de igual manera, ha estado cercano a mi investigación desde el proceso de licenciatura y quien agradezco sus consejos y apoyo en mi investigación.

A los **Dr. Guillermo Castillo Ramírez**, **Dr. Juan Carlos Gómez Rojas** y al **Dr. Shinji Hirai** por ser parte de mi sínodo, y por medio de sus aportes y sugerencias que hicieron a mi investigación se fortaleció para lograr su pleno desarrollo.

A la rectoría del santuario de Santa Ana de Guadalupe, la parroquia de Jalostotitlán, así como el ayuntamiento del municipio de Jalostotitlán por el apoyo y las facilidades brindadas para realizar mi trabajo de campo. Asimismo a todos quienes participaron en las entrevistas y la información brindada durante este trabajo. A **Luis René Saldaña**, por su apoyo durante este proceso.

Al **Dr. Daniel Ramírez** y a la **Claremont Graduate University** por su recibimiento en una estancia de investigación, lo que permitió aumentar y reforzar mi formación académica, así como la base teórica y metodológica de mi investigación. Asimismo, fue de gran apoyo para realizar mi proceso de trabajo de campo en el estado de California.

De igual forma, agradezco a todas las personas que participaron y brindaron su valiosa experiencia e información para el desarrollo de mis entrevistas, a lo cual les estaré eternamente agradecido. Sería casi imposible nombrar a todas aquellas personas que me brindaron un apoyo incondicional para realizar mi estancia y trabajo de campo en los Estados Unidos, por lo que agradezco a la **sra. Miriam** por recibirme en su hogar y tratarme como un miembro más de la familia, a **Claudia**, por ser una gran amiga y brindar su ayuda en todo momento que la necesité. A personas que encontré en el camino y se convirtieron en grandes amigos y colegas, la **Dra. María Morales**, **Dr. Alonzo Campos**, mi gran amiga **Martha Muñoz** y su familia, **Rachel**, **Marco** por recibirme siempre en su casa. A **Mireya Morales** por su apoyo en mi documentación en la estancia.

A mi familia que me recibió y me brindó su apoyo en mi estancia en California, mis padrinos **Alejandra y Guadalupe**, mis primos **Susana, Carlos, Olga, Isabel y Miguel Ángel** y sus respectivas familias. Mis tíos **Salvador y Elsa**, y mi primo **Sebastián**. Mi tía **Lupe** (en paz descanse) mis primos **Juan, Marisol, Rosa, María, Paty, Meño, Eva, Esmeralda y Ricky**. Mi tío **Samuel y Agripina**, mis primos **Luis, Enrique, Araceli y Paola**, y todos mis familiares que me apoyaron, lo cual sería imposible nombrar.

A mis amigos, que se han convertido en mis hermanos y compañeros de vida, **Alejandro, Alan, Gabriel, Julio y David**, por siempre estar a mi lado. De igual forma a **María, Fabiola y Rodrigo** por estar al pendiente y brindar es maravillosa amistad. **Deborah y Ricardo** por ser grandes amigos y compañeros de aventuras.

A **Rachel** por su apoyo, cariño y retroalimentación para la investigación, a **Suzanna** por su gran amistad, además de su intercambio y retroalimentación en mi investigación, a **Felipe y sra. Sevy** por su gran cariño y amistad. A mis colegas y amigos del NEPEC, la **Dra. Zeny Rosendahl**, **Dr. José Arilson**, **Dr. Jefferson Olyver**, el cual agradezco sus aportaciones y retroalimentación en mi investigación.

Y a todas aquellas personas, familiares y amigos que no está su nombre en estas líneas, pero que fueron un eslabón importante para lograr el objetivo de desarrollar la presente investigación.

## ÍNDICE GENERAL

Introducción.....	9
Capítulo 1. Posiciones teórico-conceptuales sobre los procesos de difusión. ....	18
1.1 Desarrollo histórico sobre el pensamiento de la difusión en las Ciencias Sociales. ..	18
1.2 Difusión en la perspectiva geográfica: difusión espacial. ....	29
1.2.1 Desarrollo histórico del pensamiento de los procesos de difusión en Geografía.	30
1.2.2 Patrones espaciales de los procesos de difusión.....	39
1.3 La difusión espacial en la perspectiva cultural. ....	49
Capítulo 2. Construcción, institucionalización y difusión del martirio y los santos: la formación del culto a Toribio Romo. ....	59
2.1 Institucionalización del martirio y los Santos como sistema de creencia.....	59
2.1.1 Etapa inicial de Cristianismo y proceso de difusión.....	59
2.1.2 Contexto histórico-geográfico de la difusión del culto a los santos y las reliquias. ....	65
2.2 Características políticas y sociales del catolicismo en México y el impacto en la región centro-occidente. ....	71
2.2.1 Bases para la devoción de santos y reliquias.....	72
2.2.2 Relaciones Iglesia-Estado y la sociedad mexicana.....	74
2.2.3 El conflicto Cristero y el Modus Vivendi entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano.....	79
2.3 Construcción de mártires mexicanos: formación histórica y cultural del culto a Toribio Romo. ....	86
Capítulo 3. Movilidad espacial y su influencia en la expansión del culto a Toribio Romo.	98
3.1 Condiciones generales de la migración mexicana a Estados Unidos. ....	98
3.2 Migración y transnacionalismo como factor de la difusión del culto.....	105

3.3 Migración y religión: prácticas e identidades religiosas mexicanas en la dinámica de movilidad a Estados Unidos. ....	115
Capítulo 4. Dinámica espacial del culto a Toribio Romo entre México y Estados Unidos. ....	126
4.1 Posiciones metodológicas.....	126
4.2 Conformación demográfica y flujos migratorios de los migrantes/creyentes entre México y Estados Unidos. ....	129
4.3 Vínculos espaciales y culturales: prácticas religiosas de los migrantes creyentes entre los lugares de origen en México y destino en Estados Unidos.....	140
4.4 Determinación de la difusión espacial de la devoción y culto a Toribio Romo. ....	150
Conclusiones.....	169
Referencias. ....	175
Anexo 1.....	188
Anexo 2.....	189
Anexo 3.....	190
Anexo 4.....	191

## ÍNDICE DE CUADROS

Cuadro 1.1. Elementos y características en los estudios de difusión .....	24
Cuadro 1.2. Barreras y sus efectos en el proceso de difusión. ....	48
Cuadro 2.1. Etapas que identifican el <i>Modus Vivendi</i> entre la iglesia y el Estado en México (1929-1992). ....	84
Cuadro 2.2. Proceso para obtener la canonización.....	89
Cuadro 3.1 Etapas de la migración mexicana a Estados Unidos en el siglo XX.....	101
Cuadro 4.1. Matrículas consulares de población mexicana en Estados Unidos por estado de origen (Región histórica), 2018.....	136

## ÍNDICE DE FIGURAS

Figura 1.1. Curva en S de difusión. ....	28
Figura 1.2. Línea del tiempo de autores y corrientes en los estudios de difusión en la Geografía y Ciencias Sociales. ....	30
Figura 1.3. Ondas de difusión en distintos periodos de tiempo que pierden fuerza respecto a la distancia. ....	33
Figura 1.4. Difusión por expansión. ....	40
Figura 1.5. Difusión por relocalización. ....	41
Figura 1.6. Difusión jerárquica. ....	43
Figura 1.7. Esquema de difusión en escalas espaciales. ....	44
Figura 1.8. Difusión de tipo relocalización con gráficos dinámicos. ....	46
Figura 1.9. Difusión de tipo expansión con gráficos dinámicos. ....	46
Figura 2.1. Difusión del Cristianismo en los dos primeros siglos. ....	64
Figura 2.2. Estados que presentaron levantamientos Cristeros (1926-1929). ....	81
Figura 2.3. Ubicación de Santa Ana de Guadalupe en el estado de Jalisco. ....	90
Figura 2.4. Imagen de Toribio Romo. ....	91
Figura 2.5. Pintura al interior del nuevo santuario en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco. ....	95
Figura 4.1. Porcentaje de la población emigrante internacional a Estados Unidos. ....	132
Figura 4.2. México: regiones migratorias de origen. ....	133
Figura 4.3. Regiones de destino en Estados Unidos para migrantes mexicanos. ....	134
Figura 4.4. Concentración de población mexicana en Estados Unidos por estado. ....	137
Figura 4.5. Principales concentraciones de mexicanos en Estados Unidos por Área Metropolitana, 2012-2016. ....	138
Figura 4.6. Porcentaje de población católica en México mayor al 75% por entidad federativa 2010-2020. ....	144



Figura 4.7. Porcentaje de población católica en Estados Unidos, mayor al 20% por entidad federativa, 2015. ....	145
Figura 4.8. Línea del tiempo de la formación de la devoción a Toribio Romo.....	153
Figura 4.9. Difusión local-regional de la devoción a Toribio Romo.....	155
Figura 4.10. Localización de sitios de veneración a Toribio Romo en México. ....	160
Figura 4.11. Localización de sitios de veneración a Toribio Romo en Estados Unidos. ...	163
Figura 4.12. Vitral de Toribio al interior de Iglesia en Rancho Cucamonga, California. ..	164
Figura 4.13. Venta de veladoras de Toribio Romo en Estados Unidos.....	164
Figura 4.14. Invitación al 18th Aniversario de la Canonización de Toribio Romo .....	165
Figura 4.15. Fotografía de Toribio Romo en Catedral de Sacramento, California. ....	165
Figura 4.16. Estatua de Toribio en convivencia <i>East Portal Park</i> , Sacramento, CA.....	165
Figura 4.17. Difusión Espacial de la devoción a Toribio Romo entre México y Estados Unidos.....	167

## **Introducción.**

El presente trabajo aborda la difusión espacial del culto a Toribio Romo entre México y Estados Unidos con base en el contexto histórico, social y cultural en el que se desenvuelven los sujetos devotos creyentes originarios del centro-occidente de México y posterior al proceso migratorio a Estados Unidos, cómo se generan vínculos sociales, culturales, económicos, espaciales y religiosos entre los lugares de origen y destino. El presente estudio es el resultado investigativo que se ha desarrollado dentro del posgrado en Geografía, el cual es una amalgama que se sustenta con los antecedentes de los trabajos de licenciatura y maestría<sup>1</sup>, los cuales se han aumentado y complementado con aportes teóricos y metodológicos que posibilitan el desarrollo del enfoque presentado en esta pesquisa.

Los estudios de religión desde la perspectiva geográfica<sup>2</sup> posibilitan el entendimiento de procesos desde una visión espacial, al tomar elementos y caracterizaciones expuestas por distintas disciplinas como la historia, sociología y antropología, entre otras. Lo que permite tener un enfoque integrador para dar respuesta y explicación a fenómenos que en ocasiones se dejan de lado o tienen poco o nulo interés por parte de los estudiosos de la Geografía en México, en particular en la Universidad Nacional Autónoma de México. De ahí, la importancia de abrir el camino para posteriores trabajos y el interés de geógrafos sobre una temática de importancia para el contexto social y cultural de México.

La presente investigación se refiere al desarrollo y expansión de la devoción religiosa católica a Toribio Romo la cual se forma en un contexto sociocultural y político especial marcado por el conflicto cristero (1926-1929), que tiene antecedentes desde el proceso de la Reforma en el siglo XIX, por el enfrentamiento entre las instituciones de la Iglesia y el Estado que alcanza su punto más alto posterior a la Revolución. Dicho conflicto, tiene como principal área de acción la región de los Altos de Jalisco y el centro occidente de México, pero que durante los enfrentamientos, se extendió a otros estados y regiones de la

---

<sup>1</sup>En licenciatura se realizó una investigación del Impacto territorial del Turismo Religioso en la comunidad de Santa Ana de Guadalupe. Asimismo, para la maestría se efectuó un estudio sobre el alcance regional de los desplazamientos hacia la localidad, motivados por cuestiones religiosas.

<sup>2</sup>Para ampliar sobre este tema ver los trabajos de Zeny Rosendahl: “Espaço e religião uma abordagem geográfica” (1996) y “Hierópolis: o sagrado e o urbano” (2009).

República; se caracterizó por una guerra civil y persecución religiosa que representa uno de los eventos más crueles y crudos de la historia de México.

En este contexto, Toribio Romo es asesinado (1928) en un rancho de Tequila, Jalisco, y a partir de ese momento se forma un culto y devoción local, dentro de una red familiar y regional al interior de los Altos de Jalisco, al mismo tiempo se conforman las reliquias, las cuales son los restos exhumados y objetos que portaba el sacerdote al momento de su muerte. A partir de la extracción de sus restos y ser llevados a localidad de origen (1948), en el rancho de Santa Ana de Guadalupe, se inician una serie de prácticas religiosas representadas por peregrinaciones y procesiones hacia este punto, desde una influencia de red familiar.

Para 1992, Toribio Romo es beatificado junto con 24 mártires mexicanos asesinados durante el conflicto cristero, el cual fue una estrategia de la institución católica mexicana, para validar y reforzar el catolicismo en México; para el año 2000 son canonizados los 25 mártires mexicanos y Toribio Romo es quien ha mostrado una mayor aceptación y crecimiento de devotos en comparación con los demás mártires, lo cual es posibilitado por el contexto en la formación de la devoción y la dirección hacia personas que toman y adoptan la devoción como elemento cultural y de identidad.

El conflicto cristero fue un suceso que marcó la vida de poblaciones el cual simbolizó un cambio en la representación y reproducción de conductas, comportamientos, creencias y prácticas religiosas. Así como un cambio cultural y de organización social, particularmente por el inicio de un éxodo masivo en busca de condiciones seguras de vida, caracterizado por una migración en masa de población de la región de los Altos de Jalisco y centro occidente de México hacia ciudades más industrializadas al interior del país, y lo que fue más común, la migración a Estados Unidos. Asimismo, el presente trabajo aumentará la visión sobre los estudios de Toribio Romo que se enfocan en la difusión de la devoción en nuevos territorios y las prácticas espaciales y culturales que derivan de esta acción, como las investigaciones realizadas por Hirai (2009).

Estas migraciones generaron nuevas dinámicas en los sujetos, pero al mismo tiempo en los lugares de origen y destino, se forma una dinámica transnacional<sup>3</sup> en la cual se forman vínculos entre lugares por medio de nuevas dinámicas espaciales, sociales, culturales, económicas e incluso políticas, en donde los sujetos emigrados buscan conservar su identidad y pertenencia con su lugar de origen, pero al mismo tiempo, busca la adaptación y la aceptación en el lugar de destino. Lo que forja un proceso de mediación de los sujetos migrantes entre diversos “mundos”, que influye y posibilita intercambios y relaciones, pero también enfrentamientos y desacuerdos.

El caso de la devoción a Toribio Romo, funciona como un integrador y reductor de escalas espaciales entre los sujetos devotos creyentes y el escenario transnacional en el cual se desenvuelven. Ya que, al ser reconocido como el “santo protector del migrante”; “santo pollero” o “santo coyote” (Matlock, s.f.; Mirandé, 2013; Muñoz, 2012; Sánchez, 2013), está presente en distintos momentos y temporalidades de los sujetos, desde el trayecto y viaje, el cruce de la frontera (tanto documentada como indocumentada), el proceso de adaptación al nuevo destino y la mediación para el reconocimiento en su lugar de origen. Esto se da a través de conductas y prácticas religiosas que se representan en el espacio público como en el privado, de acuerdo con la apertura y la situación migratoria en la que se encuentre cada sujeto.

### **Hipótesis:**

La difusión espacial del culto a Toribio Romo se ha extendido a distintas ciudades de Estados Unidos en una escala de tiempo corta debido a las estructuras y valores socio-culturales de la población donde se genera el culto en México (centro-occidente), los altos índices de migración de ésta zona hacia el norte, y la formación de vínculos socio-culturales, económicos y políticos entre los lugares de origen y destino por medio de la circulación y aceptación de las prácticas en ambos contextos a causa de la movilidad espacial de los individuos practicantes.

---

<sup>3</sup>El transnacionalismo surgió como una propuesta analítica para estudiar el fenómeno migratorio internacional, desde una mirada que reconoce los vínculos que los migrantes mantienen con sus lugares de origen y las repercusiones sociales que se derivan de estas, la cual fue propuesta por los autores Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton en 1992 (Jardón & Hernández, 2019).

## **Objetivos:**

*General.* Analizar la difusión espacial del culto a Toribio Romo entre México (región Altos de Jalisco y centro occidente del país) y Estados Unidos (megalópolis de Los Ángeles, Valle central, Área de la Bahía y Sacramento en California y otras ciudades) a partir del contexto histórico, social y cultural en el que se desenvuelven los sujetos devotos particularmente después del año 2000.

### *Particulares:*

- Indagar las posturas cognoscitivas sobre los estudios de difusión para identificar los patrones espaciales y las formas de difusión espacial, para exponer los procesos desde la perspectiva cultural.
- Examinar el proceso histórico de la formación del culto a santos y reliquias en el Cristianismo para explicar históricamente las relaciones entre la Iglesia católica y el Estado y sus efectos en la vida socio cultural de México para presentar la formación histórica del culto y la devoción a Toribio Romo.
- Detallar el proceso histórico migratorio entre México y Estados Unidos, revelar las posturas teóricas sobre el transnacionalismo y exponer la influencia de la religión en los procesos migratorios entre México y Estados Unidos.
- Puntualizar las características socio demográficas de los sujetos creyentes migrantes entre México y Estados Unidos que permitan indicar los vínculos espaciales y socioculturales de los migrantes con los lugares de origen y destino para determinar y analizar el proceso de difusión espacial de la devoción a Toribio Romo entre México y Estados Unidos.

En correspondencia con la formulación de la hipótesis y la precisión de los objetivos, la tesis se estructuró en cuatro capítulos. En el primero, se presenta un desarrollo teórico y conceptual sobre la difusión; se muestran los elementos y características que se necesitan para revelar un proceso de difusión; se presenta la concepción que se tienen de los procesos de difusión en distintas disciplinas y metodologías científicas. Inicialmente, este tipo de estudios se realiza en las llamadas ciencias exactas, como las matemáticas, estadística,

quienes son las que aportan los elementos de metodologías cuantitativas para comprender dichos procesos, por medio de ecuaciones: esta vía fue empleada, por ejemplo, en el campo de la epidemiología para comprender la propagación de enfermedades.

Posteriormente, se indaga el desarrollo de los estudios de difusión al interior de las Ciencias Sociales, los cuales se sustentan a partir de algunos elementos teóricos y metodológicos desarrollados por las matemáticas. Los primeros estudios se realizan desde la Antropología y la Sociología con diversos intereses explicativos e interpretativos; lo que derivó en estudios sobre la difusión de innovaciones, donde se intentaba modelar cómo un nuevo ítem se podía difundir y expandir en distintas sociedades y qué elementos eran necesarios para facilitar dicha expansión. En ese sentido, disciplinas como Comunicación y Economía toman relevancia para la explicación y desarrollo de técnicas para un mejor perfeccionamiento de los elementos teóricos y metodológicos para la difusión con tintes mercantiles y optimizar la aceptación de productos e innovaciones.

A partir del contexto anterior, se precisa cómo se desarrolla la teoría sobre procesos de difusión desde la perspectiva de la Geografía, donde la perspectiva cultural fue de las primeras en desarrollar estos estudios, debido a su vinculación con la Antropología. Posteriormente, con la intención de volver los estudios más “científicos” se recurren a conceptos y metodologías cuantitativas, donde Hägerstrand con diversas publicaciones entre las décadas de los años cincuenta y sesenta fue el máximo exponente al influir en otras disciplinas para el desarrollo del proceso de la Información, lo cual permitió el impulso del modelo de jerarquía entre ciudades. De esta forma, autores como Brown (1968; 1975), Morrill (1968), Gould (1969), Pedersen (1970), estuvieron influenciados y retomaron conceptos y metodologías expuestas por Hägerstrand.

Los aportes realizados por la Geografía para el estudio de los procesos de difusión son los patrones espaciales que se generan en dichos procesos y cómo se comporta la difusión sobre el territorio en momentos y tiempos determinados; para entender y determinar cómo se difunden ideas, creencias, objetos y sujetos; autores como Sauer (1952), Kniffen (1965), Gould (1969), Yapa (1977), aportan bases importantes para el desarrollo de esta perspectiva. Finalmente, se examina la visión de la difusión espacial desde la perspectiva cultural, la cual sienta las bases teóricas de la presente investigación en tanto trata un

fenómeno inmaterial por medio de elementos materiales que posibiliten determinar la difusión espacial.

En el segundo capítulo, se aborda una perspectiva histórica para contextualizar la formación e institucionalización de la creencia de santos y reliquias como una práctica religiosa católica; se realiza una breve reconstrucción de los inicios del Cristianismo y su difusión durante los primeros siglos de formación como doctrina. En ese sentido, se exponen trabajos sobre cómo se estudió la difusión del Cristianismo en esos primeros momentos y las dificultades enfrentadas por la falta de documentos y registros históricos.

De la misma forma, se hace una revisión histórica de los hechos y momentos que dan origen al sistema de creencias de santos y reliquias y cómo se representa en distintos momentos históricos hasta llegar a su punto determinante en la Edad Media.

Asimismo, desde la contextualización anterior, se muestra cómo estas ideas se difunden y se trasplantan en el continente americano debido a los procesos coloniales portugueses y españoles y cómo se reproducen en estos territorios; se centra la atención en la situación de la Nueva España y la Nueva Galicia, que son las delimitaciones territoriales que posteriormente serán México y la región centro occidente, donde se desarrollará el fenómeno a estudiar en la presente investigación.

A partir de lo anterior, y como resultado del proceso histórico mostrado previamente, se presentan los antecedentes y las bases de los conflictos entre la Iglesia y el Estado mexicano, las situaciones políticas, económicas y sus repercusiones en la sociedad y la cultura mexicana que dan origen al conflicto Cristero; se exponen los principales hechos de este proceso y las consecuencias que resultaron en la política mexicana y las implicaciones en las sociedades que participaron de la lucha; finalmente, el capítulo termina con la explicación y contextualización de la formación de los mártires mexicanos y en particular la construcción histórica de la devoción y el culto a Toribio Romo.

En el capítulo tercero, se hace una reconstrucción temporal de la migración entre México y Estados Unidos, en la cual se toma como base trabajos realizados sobre el tema para entender el proceso de difusión de la devoción entre ambos países; se documentan las diferentes temporalidades y sus características de acuerdo con el contexto histórico y

político en el cual se presenta, ya que el proceso migratorio ha atravesado distintas etapas desde mediados del siglo XIX, el XX y en los primeros decenios del XXI. En ese sentido, se explica cada una de ellas y se muestra la situación actual.

Posteriormente, se hace una exposición de los principales postulados teóricos sobre la migración y el transnacionalismo. Inicialmente, se conceptualiza la migración y al migrante para tener la noción base que se adopta en la presente investigación. Subsecuentemente, se muestran los principales postulados teóricos sobre transnacionalismo, cómo surge esta visión y cuáles son sus alcances y sus limitantes al explicar las dinámicas que surgen a partir de la migración de los sujetos y los vínculos y conexiones que se generan entre los lugares de origen y destino. Del mismo modo, se presentan elementos y caracterizaciones en estudios de corte transnacional.

Para cerrar el capítulo, se muestra la importancia y la relevancia de la religión en los estudios sobre migración, al ser un elemento importante para los sujetos creyentes durante el proceso de establecerse en una nueva dinámica, pero al mismo tiempo es un elemento fundamental en todo el proceso, desde antes de viajar, durante el viaje y las relaciones sociales y culturales que forman los sujetos migrantes entre sus lugares de origen y destino; se muestra cómo este elemento es importante para el reforzamiento de identidad y funciona como mediador en las expresiones culturales y sociales en los lugares de origen durante las fiestas patronales y los viajes de retorno de los migrantes.

En el capítulo cuarto, se presentan las estrategias metodológicas desarrolladas en el territorio de estudio, la cual se sustenta en métodos cualitativos, principalmente la etnografía multisituada (Marcus, 2011), que consiste en “seguir” al objeto y al sujeto de investigación para obtener información que posibilite determinar la difusión de la devoción a Toribio Romo. Para ello, se realizó trabajo de campo tanto en México en octubre del 2016, como en Estados Unidos entre 2017 y 2018. En México, se ejecutó en la región Altos de Jalisco, en las localidades de Jalostotitlán y Santa Ana de Guadalupe para obtener información sobre la formación y expansión inicial del culto, se tuvo contacto con autoridades eclesiásticas, civiles, académicas y devotos creyentes para tener distintas perspectivas. En Estados Unidos se realizaron entrevistas a migrantes mexicanos devotos a Toribio Romo, originarios de la región Altos de Jalisco y establecidos en Estados Unidos,



se contactó tanto personas documentadas como indocumentadas, específicamente cuatro hombres y tres mujeres, los encuentros se realizaron en distintos sitios de California: la megalópolis de Los Ángeles, Valle Central, Área de la Bahía y Sacramento. Al mismo tiempo de realizar el trabajo de campo, se efectuó una estancia de investigación en la *Claremont Graduate University*, en Claremont, California, lo cual ayudó a reforzar la estrategia de trabajo de campo y obtener contactos con sujetos creyentes, así como actores académicos, eclesiásticos, entre otros, para la obtención de información.

Se presenta una caracterización de los sujetos creyentes al hacer un perfil sociodemográfico de los territorios de origen y destino, para poder determinar en qué lugares se da el proceso de difusión y qué sujetos son quienes realizan dicha difusión. Para cumplir estos fines se toman como referencias el *Pew Research Center*, el *Mexican Migration Project*, Oficina del Censo de Estados Unidos, para la información en ese país, mientras que en México se utiliza información del INEGI, la CONAPO, y datos sobre religión generados por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM).

De igual manera, se muestran las prácticas religiosas y culturales que realizan los sujetos creyentes migrantes entre sus lugares de origen y destino y cómo la imagen de Toribio Romo representa un símbolo de identidad para los sujetos que se establecen en un nuevo territorio y país.

Finalmente, se presenta la caracterización de la difusión espacial del culto a Toribio Romo entre México y Estados Unidos al mostrar los resultados obtenidos durante el trabajo de campo de forma cartográfica, para demostrar espacialmente cómo se distribuye y se ha expandido la devoción en ambos países, utilizando la información de entrevistas, medios de comunicación, investigación en medios digitales y el rastreo de la imagen, como el símbolo material de la devoción, que porten los sujetos, la venta de objetos religiosos como veladoras en supermercados y, la más importante, que existan sitios de veneración a Toribio Romo.

En ese sentido, exponer la propagación de una devoción religiosa contemporánea que se expande por sujetos creyentes que migran y se establecen en distintos territorios de México y Estados Unidos, a partir de los cuales se generan relaciones, vínculos, prácticas y

comportamientos que influyen en los contextos culturales, espaciales, sociales, económicos y políticos de los sitios de origen y destino; se efectúa con la intención de aportar elementos a la discusión sobre los trabajos de difusión desde la perspectiva de la Geografía Cultural, así como a la Geografía de la Religión, para ser aumentada y debatida por futuros trabajos que contribuyan al desarrollo de la Geografía mexicana y latinoamericana. Asimismo, aporta elementos para la discusión sobre la pertinencia de utilizar la perspectiva del transnacionalismo desde la Geografía para explicar procesos socioculturales enmarcados en procesos de movilidad y migración.

## **Capítulo 1. Posiciones teórico-conceptuales sobre los procesos de difusión.**

Los procesos de difusión se estudian a partir de distintas disciplinas y perspectivas científicas con aparatos conceptuales y metodológicos muy variados, que intentan explicar procesos que afectan tanto a la naturaleza como al ser humano, los cuales presentan un elemento primordial: el movimiento. En ese sentido, la presente investigación se lleva a cabo a partir del estudio desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, particularmente, la Geografía.

### **1.1 Desarrollo histórico sobre el pensamiento de la difusión en las Ciencias Sociales.**

En la literatura consultada se concibe a los procesos de difusión, en particular la difusión de innovaciones, como un proceso que ayuda a comprender un fenómeno aún mayor: **el movimiento**. En este sentido, para fines explicativos concretos se define al movimiento como el desplazamiento de algún objeto de un punto a otro en el espacio, el cual deriva en un cambio de localización respecto al tiempo. Ese “cambio” espacial tiene implicaciones en el escenario en cual se desarrolla, ya sea social, político y/o ambiental. Oliveira (1978) hace una puntualización, de acuerdo con Cohen (1972:83), el cambio lo considera como “... la aceptación de nuevos modos de comportamiento o nuevas maneras de hacer cosas”. Estas se presentan a lo largo del tiempo y el cambio implica un proceso de difusión de un nuevo fenómeno, sea material o inmaterial. De acuerdo con lo anterior, los estudios de difusión tanto al interior de las Ciencias Sociales como en las Humanidades, han puesto atención, al menos de manera intermitente, a la cuestión de cómo las cosas, ideas o prácticas se mueven de un lugar, que puede ser su origen, a otro más o menos distante.

Para iniciar la explicación, Rogers (2003) muestra una definición muy clara sobre difusión, donde expone que: “...es el proceso mediante el cual una innovación es comunicada mediante ciertos canales a través del tiempo entre miembros de un sistema social”. De igual manera, define a la innovación como: “...una idea, una práctica o algún objeto percibido como nuevo por un individuo u otra unidad de adopción” (Rogers, Singal & Quinlan, 2009:3). El proceso de difusión implica, típicamente, ambos canales de comunicación tanto los medios masivos como el contacto interpersonal.

Rogers, Singal & Quinlan (2009) y Katz (1999) realizaron una importante labor al intentar dar unificación y teorizar dicho proceso para su mejor entendimiento. En este sentido, destacan que aunque existe un acuerdo común entre los observadores de los procesos de difusión que es fundamentalmente un proceso de comunicación, los estudiosos de la comunicación constituyen solo una disciplina de una docena de tradiciones que han avanzado en el desarrollo del campo de la difusión, entre ellas se identifican: Antropología, Geografía, Educación, Marketing, Salud Pública, Sociología Rural, Economía Agrícola, Ciencia Política, Historia de las Religiones, Contacto Cultural y la Sociología de la Moda, entre otras. En la Epidemiología médica es un tema frecuentemente estudiado. También muestran gran interés en estudios de Folklore, Demografía e Historia del Arte. Katz expresa que: "...en conjunto, la investigación sobre difusión es (o ha sido) una forma de describir, incluso explicar el cambio social y cultural" (1999:144).

Es importante mencionar que para Rogers, Singal & Quinlan (*op. cit.*) y Katz (*op. cit.*) en su intento por teorizar el proceso de difusión, toman como punto de partida el trabajo de Gabriel Tarde. Katz (*op. cit.*) destaca que Tarde en el cambio de siglo entre XIX y XX era muy reconocido por sociólogos tanto europeos como estadounidenses, e influenció a gran cantidad de académicos. De esta manera, Katz expresa que Tarde es irónicamente recordado por dos cosas que realizó, una es su duelo intelectual con Durkheim; en la que defiende su psicología social voluntarista de la acción contra las presiones normativas exteriorizadas de este último. Y la segunda, es la elección del concepto poco utilizado (actualmente) de *imitación* como la base de su teoría general y, especialmente, para su teoría de la difusión.

Tanto Rogers *et. al.* como Katz hacen referencia al estudio de Tarde llamado *Laws of Imitation* (Leyes de la Imitación) y destacan su gran influencia, pero además hacen un repaso de sus postulados. En ese sentido, Katz se aventura a decir que si Tarde hubiese usado la palabra "influencia" en vez de "imitación" sería mucho mejor recordado y aceptado. La idea de la influencia interpersonal está implícita, en ocasiones explícita (intermental es uno de los conceptos que usó) en Las Leyes de la Imitación. Se reconoce que utilizó el término "imitación" porque él realmente creía que los individuos interconectados

(grupos y naciones) se copiaban unos a otros de una manera semi-conciente y que la “invención” y la “imitación” eran las claves para el cambio cultural (Katz, 1999).

Tarde observó a la conversación como el mayor elemento en la formación de uniformidades de opiniones y comportamientos. De acuerdo con el autor, las invenciones, surgen de la interacción de las élites en sociedades que provén tiempo libre adecuado y un sistema que cubre al liderazgo contra las presiones populistas directas. Emergen de aquellos lugares donde las innovaciones son emprendidas: desde las principales ciudades densamente pobladas, desde élites institucionales (científicas, clericales) quienes interactúan intensamente, desde la nobleza o desde líderes democráticos.

Desde estas fuentes, las innovaciones se expanden en círculos concéntricos, fluyendo suavemente hasta que se encuentran con barreras hostiles, ya sean naturales o culturales, incluso la competencia por la invención (Katz, *op. cit.*). La afluencia ocurre en etapas “...un avance lento al inicio, seguido por un progreso acelerado y uniforme, continuado nuevamente por un progreso disminuido hasta que finalmente se detiene” (Tarde, 1903:127; citado en Katz, 1999). A este respecto, Tarde expresa que la propia tarea del sociólogo es elegir indicadores de comportamientos, ideas, productos que estén asociados con similares y diferentes deseos y necesidades para “...trazar la curva de aumentos sucesivos, paralizaciones o decrecimientos en cada nuevo o viejo deseo y en cada nueva y vieja idea, como se expande y se consolida así misma o como se desarraiga y se destruye” (Katz, *op. cit.*).

Según Katz (1999), su “lógica” ley de la imitación trata con lo que se podría llamar “compatibilidad”, que es el mejor ajuste entre los atributos de un ítem que es difundido y los atributos sociales y psicológicos de los potenciales adoptantes, todo lo demás permanece constante. “Las leyes lógicas operan cada vez que un individuo prefiere una dada innovación en vez de otra porque cree que está más acorde con los propósitos o principios que ha encontrado en su mente” (Tarde, 1903:141 citado en Katz, 1999:148).

De acuerdo con lo expuesto sobre el pensamiento y trabajo de Tarde, Katz (*op. cit.*) y Rogers *et al* (*op. cit.*), expresan que estas proposiciones son centrales para teorizar el proceso de difusión. Por ejemplo, la difusión es afectada por la disponibilidad de unidades

adoptantes compatibles. El flujo es facilitado por una estructura social compatible, el éxito depende de la compatibilidad de un sistema de valores. También, las leyes “extra-lógicas” de Tarde tienen que ver, en primer lugar, con la dirección del flujo, típicamente de superior a inferior de lo que se ha llamado “trickle-down” (goteo) y, en segundo lugar, con la proposición general de que la difusión de las ideas precede a su expresión material. Insiste, que los deseos (fines) preceden a los medios para su satisfacción, las creencias preceden al ritual, las ideas para la legislación preceden su promulgación en la ley. Desde estos preceptos dados por Tarde, como ya se mencionó, influenciaron a los trabajos posteriores sobre la temática de la difusión.

Los primeros estudios de difusión fueron realizados en el campo de la Antropología a finales del siglo XIX y principios del XX, dichos estudios estuvieron fuertemente influenciados por la teoría Difusionista<sup>4</sup> Katz, Levin y Hamilton (1963) expresan que hubo un agudo contraste entre los difusionistas europeos y estadounidenses, estos últimos evitaron las grandes teorías generales del cambio cultural. En contraparte, su trabajo se enfocó en investigar ítems específicos, trazando su distribución en el espacio y, en la medida de lo posible, en el tiempo. Los primeros trabajos se mantuvieron históricos y descriptivos, aunque algunas generalizaciones importantes sobre los aspectos genéricos fueron establecidas.

En este contexto, siguieron dos líneas de enfoques distintos. La primera, más tradicional, trató la difusión entre sociedades, haciendo como una expansión histórica de trazos culturales y estuvo íntimamente ligada a la fase de la Antropología que asistió a la controversia entre los que sustentan que determinados trazos comunes observados en las diversas sociedades ocurrieran debido a invenciones y/o descubrimientos repetidos e independientes y los que afirman el predominio de un proceso de difusión. En esta línea, Cohen (1972) puntualiza que los estudios desde la perspectiva antropológica resultan de la

---

<sup>4</sup> La teoría Difusionista fue un intento de comprender la naturaleza de la cultura en términos del origen de los rasgos de la cultura y su propagación de una sociedad a otra. Las versiones de pensamiento difusionista incluyen la convicción de que todas las culturas se originaron de un centro cultural (difusión heliocéntrica); la visión más extendida interpreta que las culturas se originaron a partir de un número limitado de centros culturales (círculos culturales); y, finalmente, la idea de que cada sociedad está influenciada por otros, y que el proceso de difusión es a la vez contingente y arbitrario (Winthrop 1991:82 citado en Goldstein, King y Wright, s.f.). Asimismo, el difusionismo tuvo su decadencia desde principios del s. XX y hasta a principios de la Segunda Guerra Mundial con la proliferación de nuevas teorías con la intención de superar el etnocentrismo y la visión universalista de la cultura.

necesidad de la comprensión del desarrollo de las culturas y los cambios culturales que resultan de estas. Rogers (2003) refiere la segunda línea de investigación, que está más centrada en estudios de caso en aldeas, tribus o villas primitivas, con base en observación directa, e intenta evaluar las consecuencias sociales de introducción de innovaciones tecnológicas que, frecuentemente, conducen a la ruptura de las normas culturales.

En la década de los veinte y treinta, comenzaron a surgir estudios de difusión en el área de la Sociología. De acuerdo con Katz, Levin y Hamilton (1963), las cuestiones teóricas que orientaban estas investigaciones se vinculaban a la influencia de las metrópolis sobre sus ciudades satélites, la acción de límites legales y naturales como barreras al proceso de difusión y el patrón espacial en círculos concéntricos como resultante de la acción de este proceso. Este patrón fue compartido con los antropólogos, además de la suposición subyacente que la comunicación informal entre los adoptantes fue siempre la clave para la difusión.

Tanto en la Sociología como en la Antropología, se presentó un receso en los estudios sobre difusión. Los antropólogos desviaron la atención hacia el problema de la aculturación<sup>5</sup>, en la cual se hace hincapié en situaciones en curso (en vez de históricos) de contacto intergrupar, en patrones de rasgos culturales en vez de un simple ítem y, típicamente, en interacciones entre dos sociedades en lugar de los eslabonamientos de grupos conectados (Katz, Levin y Hamilton, *op. cit.* 1963). No se tiene claridad sobre la causa que intervino en los sociólogos para el receso en los estudios de difusión. Sin embargo, se cree que un factor importante fue la revolución en las comunicaciones que inició con la rápida propagación del radio a finales de los veinte e inicios de los treinta que desvió la atención.

Katz, Levin y Hamilton (1963) muestran un resurgimiento en el interés de los estudios de difusión, en el contexto de la revolución de las comunicaciones, estos medios masivos son incapaces de influenciar a las personas (aunque pueden comunicarlos) tan directamente o simultáneamente como se había creído. En este sentido, si los medios de comunicación no son tan poderosos como originalmente se pensaba, el problema en el entendimiento de la

---

<sup>5</sup> Kroeber (1948) declaró que la aculturación comprende aquellos cambios en una cultura provocados por otra y dará lugar a un aumento en la similitud entre ellas. Este tipo de cambio puede ser recíproco, sin embargo, muy a menudo el proceso es asimétrico y el resultado es la absorción (por lo general parcial) de una cultura por la otra (Goldstein, King y Wright, s.f.).

rápida transmisión de nuevas ideas y comportamientos entre la sociedad se mantuvo (Katz, Levin y Hamilton, *op. cit.*, 1963).

Es así, que el resurgimiento de los estudios de difusión se presentó en variados campos como los sociólogos de la comunicación, la sociología rural, la educación, salud pública, estudios de mercado y folkloristas, entre otros. Cohen (1972), en relación con dichos estudios de difusión, dice que no hay un interés explícito o directo, sea en relación con los impactos del proceso o la consideración de los factores espaciales que intervienen en él.

En el área de la Economía son pocos los estudios específicamente relacionados con la difusión. Cohen (*op. cit.*) menciona que la principal preocupación de esta área es con el impacto de las innovaciones tecnológicas en el crecimiento y desarrollo económico. Estos trabajos, frecuentemente se refieren a la difusión de una innovación en una determinada industria, sin ninguna preocupación con la distribución espacial de dichas innovaciones. Una de las excepciones más conocidas es el caso de Griliches (1957, 1960, 1962), quien sí considera el componente espacial en sus estudios sobre la difusión del maíz híbrido.

En la breve revisión sobre el desarrollo de los estudios sobre difusión en diversas disciplinas de las Ciencias Sociales, Katz y Rogers dejan en claro su inquietud ante la poca generalización de los resultados a través de las distintas concepciones teóricas, y lo que aún más les sorprende, es que al interior de las propias disciplinas tampoco existe una unificación epistemológica, lo cual de acuerdo con los autores, es una forma de decir que existe una pobreza teórica. En ese sentido, se presenta una paradoja en el trabajo, ya que el número de estudios sobre difusión sigue en aumento, mientras la formación de una teoría apropiada está en aparente paralización. Para llenar estos vacíos, se propone que en los estudios de difusión se deben caracterizar:

- 1) La aceptación,
- 2) en el tiempo,
- 3) de un ítem específico, idea o práctica
- 4) por individuos, grupos u otras unidades adoptantes (unidades corporativas) enclavados en
- 5) canales de comunicación,



6) estructuras sociales (redes, comunidades, clases) y

7) valores sociales y culturales (Katz, Levin y Hamilton, 1963:240; Katz, 1999).

**Cuadro 1.1. Elementos y características en los estudios de difusión**

<b>Elemento</b>	<b>Características</b>
Aceptación	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Esta es la variable dependiente; se habla de tiempo de aceptación.</li> <li>-Clasifican a los aceptantes en el tiempo que tardaron en aceptar el ítem, con relación a su grupo u otro distinto.</li> <li>-La aceptación se define arbitrariamente; a menos que exista información sobre el tiempo que sea factible, por ejemplo, la fecha del "primer uso". Debe haber distinciones entre "prueba" y "adopción".</li> <li>-Así, para algunos propósitos la medida a utilizar sería el "uso sostenido" y para otros el "uso permanente".</li> </ul>
Tiempo	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Algunos estudios de difusión han tomado una explicación sistemática del tiempo. Se basan en tres métodos:</li> <li>-El recuerdo donde el informante fecha la aceptación personal.</li> <li>-Registros que se tengan sobre el tiempo de aceptación</li> <li>-Inferencias, como por el ejemplo el método de datación Carbono-14.</li> </ul>
Un ítem, idea o práctica	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Dar claridad al problema de especificar el ítem que se estudiará.</li> <li>-Comprobar si el significado de un ítem para un individuo o un grupo es el mismo para otros.</li> <li>-Asimismo, si un ítem es parte de un complejo más grande de elementos a los cuales se adhiere.</li> <li>-Explicar la dimensión en materiales y no materiales</li> </ul>
Individuos, grupos u otras unidades adoptantes.	<ul style="list-style-type: none"> <li>-En relación con lo anterior, los ítems se pueden clasificar en términos de unidades de adopción, para quienes está destinado y la función que llevan a cabo.</li> <li>-Hay aquellas que se dirigen a personas individuales, pero existen aquellas que necesitan ser adoptadas por grupos para funcionar (por ejemplo, el teléfono).</li> <li>-Las unidades de adopción funcionan como variable para facilitar o bloquear el flujo de aceptación.</li> </ul>
Canales específicos de comunicación	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Es importante determinar los canales por los cuales se transmite la información, estudios ocasionales notaban el rol de las carreteras, rutas de caravanas.</li> <li>-Se diferencian canales de comunicación en "interpersonal" y a través de la "comunicación masiva".</li> <li>-Ambos canales son complementarios, ya que para el estado inicial de "conocimiento" del ítem, la comunicación masiva es más eficiente, pero para el estado de la "aceptación" la comunicación interpersonal es más influyente.</li> </ul>
Estructura social	<ul style="list-style-type: none"> <li>-El estudio de la difusión debe clasificar a los individuos de acuerdo con su relación con otras personas. Se intenta saber el tipo de ubicación diferenciada que se tiene en la estructura social, que se relaciona con el acceso y la adopción diferenciada.</li> <li>-La estructura social constituye barreras en la cual un ítem se difunde. Distribución en diferentes estatus y roles que determinan los patrones de interacción.</li> <li>-Variaciones en las relaciones sociales son resultado de diferencias en el tamaño de las ciudades y la densidad de población lo cual afecta la velocidad y la extensión de la difusión.</li> </ul>
Sistema de valores sociales y culturales	<ul style="list-style-type: none"> <li>-Actitudes, valores y personalidad representan una de las mayores series de variables que han sido relacionadas con la aceptación de un ítem y se deben considerar en ambos niveles, individuales y de grupo.</li> <li>-La idea central es la de "compatibilidad" o "adecuado" entre la cultura del grupo, la personalidad del individuo y los elementos de la innovación propuesta.</li> </ul>

Fuente: elaborado con base en Katz, Levin y Hamilton, 1963.

Para moverse inductivamente de este paradigma se requiere un esquema de clasificación de contenido analítico para determinar los atributos del ítem difundido “objetivamente” desde el punto de vista del observador y, “subjetivamente” desde el punto de vista del adoptante potencial. El movimiento inductivo además requiere de un esquema paralelo para caracterizar los atributos del adoptante potencial, en términos de su conectividad a una estructura social (redes, comunidad, clase) y sus actitudes y valores relevantes.

Se requiere, también, de un mapa de los medios de comunicación y otras fuentes externas en los cuales los adoptantes están conectados, y una medida de tiempo para realizar un seguimiento de la propagación de la adopción, la no adopción, y fracasos para adoptar en el tiempo y sobre el espacio. En el cuadro 1.1, se muestran los elementos expuestos anteriormente y sus características más importantes.

En relación con los elementos y características expuestas en el cuadro anterior, los autores enumeran algunas ideas puntuales sobre dichos elementos, para dar un mayor y mejor panorama en los estudios de difusión. Estos son:

- 1) que la variable dependiente, la cual se ha llamado “aceptación”, debe ser definida con mayor claridad;
- 2) se necesita un ingenio considerable para determinar la fecha de aceptación de una innovación por parte de sus adaptadores, ya que el “tiempo” es la clave para la investigación de difusión;
- 3) debe ser invertido un esfuerzo considerable en el desarrollo de un esquema de “contenidos analíticos” para clasificar el “ítem” el cual está siendo difundido;
- 4) debe prestarse atención a las “unidades de adopción” requeridas por un ítem, para dar luz a la unidad que se prescribe o la unidad la cual es el blanco de una campaña de comunicación;
- 5) los “canales” interpersonales de comunicación deben ser vistos como elementos de la estructura social;
- 6) ese trabajo es urgentemente necesario en el estudio comparativo de un mismo ítem en una estructura social diferente y, finalmente,

7) la noción de “compatibilidad” entre una “cultura” o personalidad específica y un ítem debe ser formulado más estrictamente (Katz, Levin y Hamilton, 1963: 252).

Katz (1999) y Rogers, Singal & Quinlan (2009) expresan que se pueden identificar algunas generalidades que permiten clasificar la variedad de estudios de caso sobre difusión en elementos y características que comparten, estos son: representar el proceso de adopción de las innovaciones como una curva en S con sus elaboraciones más sofisticadas, la regla del trickle-down (goteo) de los estratos altos hacia los bajos y la evidente necesidad de los compañeros como refuerzo para la adopción. Pero aun así, la teoría se encuentra débil (Katz, *op. cit.*).

De acuerdo con el concepto del *trickle-down* (goteo), expuesta por Tarde, se postula que la difusión de ideas, objetos, ítems, se da de ciudades centrales hacia sus satélites y desde las élites hacia las clases populares. Es una noción que ha permanecido en algunos trabajos de difusión, Sorokin (citado en Kantz, 1999) expone que el flujo de difusión se da de dos maneras. Sorokin toma en cuenta lo expuesto por Tarde que la difusión se da en círculos concéntricos desde el punto de invención; el primero explica que esto sería verdadero solo cuando los medios de comunicación y transporte fueran concéntricos, lo cual es raro.

En cambio, Sorokin insiste que la difusión sigue las rutas de viaje de hombres de negocios, misioneros, académicos, viajeros, aventureros, periodistas y de hombres, más que mujeres, ya que según él, el hombre toma el cargo de “relaciones exteriores” (Sorokin, 1941 citado en Katz, 1999). En este sentido, Katz expone que Sorokin se inclina más hacia Tarde que hacia Marx en el rechazo de la regla que la difusión de las cosas precede la difusión de las ideas o ideas de las cosas, él se resiste a ambas generalizaciones; más bien, él dice, que lo que arriba primero depende de quien llegue primero, el comerciante o el misionero.

En este mismo sentido, Sorokin en respuesta a lo expuesto por Tarde, dice que la difusión no se limita a una imitación voluntaria; por el contrario, expone que:

...algunos valores son impuestos, algunos otros penetran en una población incluso antes de tener una idea sobre estos valores... (ellos) los quieren porque han tenido contacto con ellos o porque se los han impuesto... por lo

tanto, no se puede afirmar que en la penetración de valores, el deseo personal de tenerlos precede a la aceptación externa de los mismos (Sorokin, 1941:634 citado en Katz, 1999:150).

Asimismo, Sorokin es escéptico sobre el uso universal de la “curva normal acumulativa” para explicar el proceso de difusión. Como se puede observar, Sorokin expresa la visión contraria a la que se popularizó en los trabajos de difusión, respecto al flujo que sigue aquello que se difunde, no simplemente ver a la difusión como una acción que proviene de las élites hacia los estratos populares, es importante tener claro que puede presentarse el efecto contrario, desde estratos populares hacia las élites.

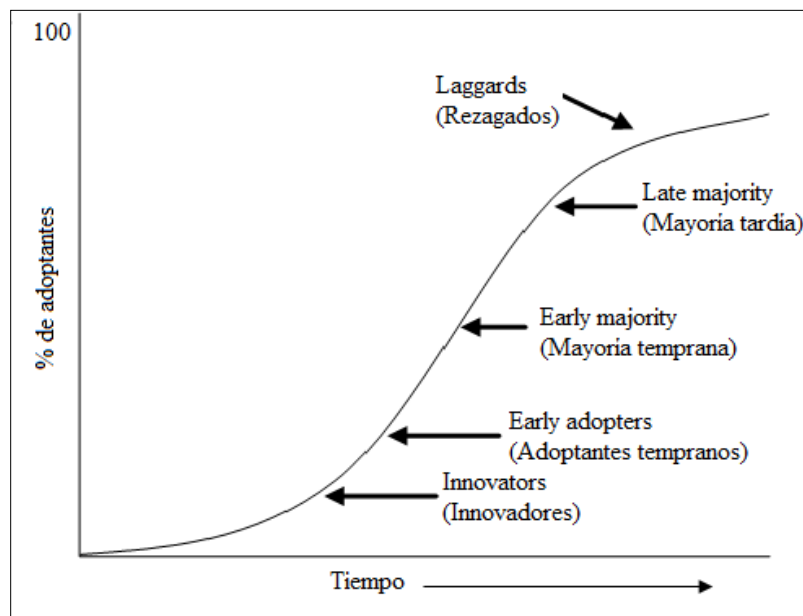
Los estudios de difusión formaron un interés importante en las Ciencias Sociales, de acuerdo con la revisión bibliográfica expuesta anteriormente, se reconoce el paradigma que ha sido el eje rector de dichos trabajos; al seguir los estudios de Rogers, Singal & Quinlan (2009), Katz (1999) y Katz, Levin y Hamilton (1963) se puede decir que los elementos principales que comprenden el paradigma surgieron a partir de las ideas presentadas por Ryan y Gross en 1938 sobre el maíz híbrido. A partir de este artículo, se formó un paradigma dominante que se extendió y se asentó como el principal. Los principales elementos que lo conforman son:

- 1) La variable dependiente principal que se utilizó es el “acceso a la innovación”, que lo definen como el grado que un individuo u otras unidades de adopción presentan para ser relativamente más propensas a adoptar que otras. Para fines explicativos, la variable continua la dividen en categorías de adoptantes, como: adoptantes iniciales (tempranos), mayoría inicial, mayoría tardía y retrasados. Ryan y Gross, fueron los primeros en tomar estas categorías, pero no con estos nombres.
- 2) El uso de la representación gráfica de la curva en S para simular el proceso de adopción (Figura 1.1).
- 3) Los canales de comunicación que se descubren en los varios y diferentes estados en el proceso de decisión de adopción de la innovación, con mayor importancia por parte de los medios masivos de comunicación en el estado de concientización-conocimiento y la comunicación interpersonal, especialmente de

los compañeros en el estado de la persuasión. Posteriormente, se puso mayor atención en el proceso individual de decisión.

Los elementos enlistados del enfoque sobre difusión se produjeron en la Sociología rural, y se difundió a las demás disciplinas de las Ciencias Sociales. Al tiempo que dicho paradigma se extiende, hubo otro estudio de gran relevancia, realizado por Coleman, Katz y Menzel en 1966, quienes examinan el proceso de difusión de la tetraciclina, una droga medicinal desarrollada por la empresa Pfizer; donde el director de marketing de la empresa contrató a los sociólogos mencionados para determinar la efectividad de la publicidad de la droga en revistas médicas (Rogers, Singal & Quinlan, 2009).

**Figura 1.1. Curva en S de difusión.**



Fuente: Rogers, Singal & Quinlan, 2009.

Para dichos fines, los investigadores obtuvieron datos a través de entrevistas personales con virtualmente todos los médicos de cuatro pequeñas localidades de Illinois. Además de datos como prescripciones obtenidas en las farmacias, de esta manera conocían la fecha en que cada médico prescribía la nueva droga. Esto representó un avance metodológico (porque se obtenía el dato de adopción actual, en vez de depender de la respuesta de “recordar” la fecha del primer uso, como se daba en otras investigaciones).

La tasa de adopción de la tetraciclina siguió la curva en forma de S, como el trabajo del maíz híbrido. Donde se descubrió que los médicos más innovadores eran más cosmopolitas, ya que hacían frecuentes viajes a reuniones de médicos especialistas. De igual manera, respecto al estudio del maíz híbrido, los medios masivos de comunicación (como los artículos en revistas de medicina) fueron de gran importancia para dar a conocer y concientizar el producto, mientras que los canales de comunicación interpersonal mediante colegas fue más importante para persuadir a nuevos médicos a utilizar la innovación médica.

La mayor contribución de este estudio, según Rogers, Singal & Quinlan (2009) fue evidenciar a la difusión como un proceso social: los médicos que estaban más vinculados en redes interpersonales adoptaron la innovación más rápidamente que aquellos médicos más aislados. Debido a que el significado de la innovación médica fue socialmente construido y se extendió a través de canales interpersonales de comunicación entre colegas médicos.

El paradigma de difusión se propagó rápidamente y fue utilizado por otros sociólogos. La publicación de Rogers en 1962 (Rogers, 2003), la cual es un libro general sobre difusión, ayudó a extender la aplicación del paradigma en disciplinas como Geografía, Economía, Psicología, Ciencia Política y Comunicación. A continuación, se muestra cómo dicho paradigma se introdujo en los estudios de Geografía, y cómo se ha implementado desde distintas perspectivas; asimismo, se explican diversos tópicos que se vinculan con el conocimiento geográfico.

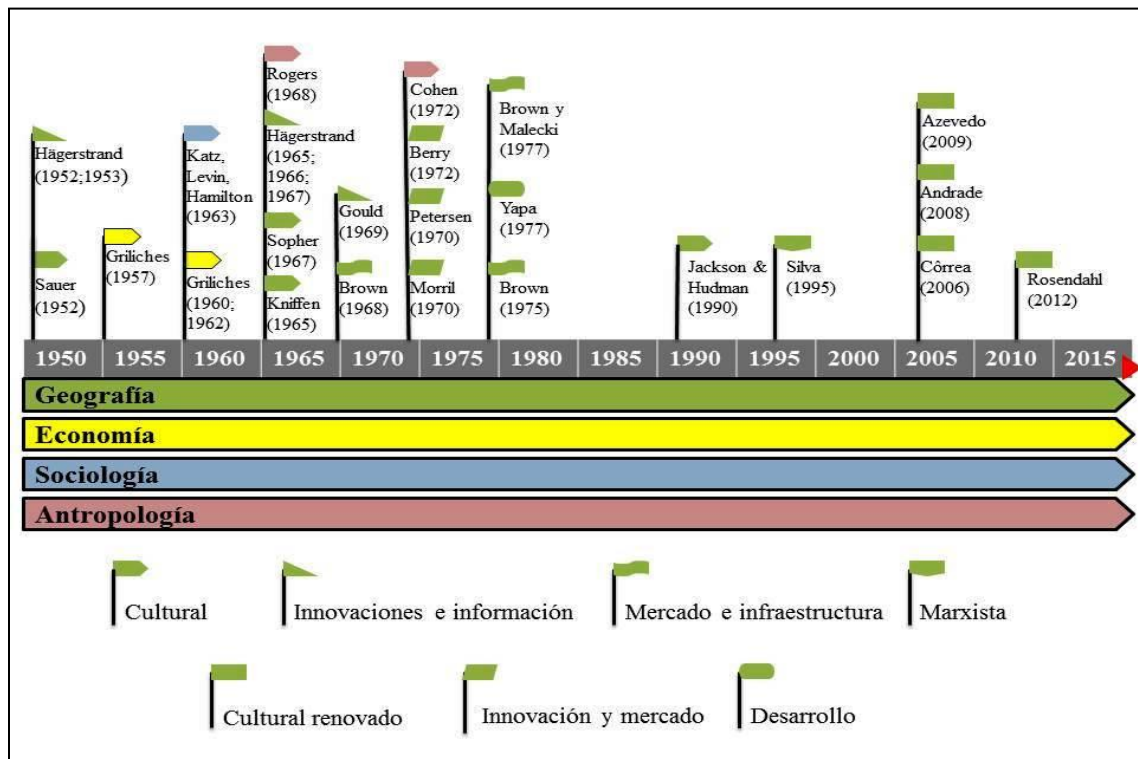
## **1.2 Difusión en la perspectiva geográfica: difusión espacial.**

En el subcapítulo anterior se mostró cómo se desarrolló el estudio de procesos de difusión en las Ciencias Sociales, donde la Antropología destaca como el iniciador de este tipo de estudios, que a su vez influencia a la Sociología (específicamente la Sociología rural), y ésta es la que consolida y define el paradigma que posteriormente influenciará a las demás disciplinas, entre ellas, la Geografía.

### 1.2.1 Desarrollo histórico del pensamiento de los procesos de difusión en Geografía.

Dentro de los diferentes enfoques de conceptualización sobre los procesos de difusión, la Geografía representa más una evolución y expansión de conceptos a lo largo del tiempo que generan rupturas abruptas entre las diversas corrientes. Dichas corrientes han influenciado el trabajo geográfico sobre este proceso, así como al interior de la misma Geografía se presentan todas ellas, las cuales se representarán en una línea del tiempo (Figura 1.2).

**Figura 1.2. Línea del tiempo de autores y corrientes en los estudios de difusión en la Geografía y Ciencias Sociales.**



Fuente: elaboración con base en Oliveira, 1978; Silva, 1995.

Es importante lo que destaca Oliveira (1978) sobre los estudios de difusión, al mencionar que dichas investigaciones no se limitan únicamente a la difusión de innovaciones; otros aspectos pueden ser encaminados dentro de este cuadro conceptual. Brown (1968) menciona distintos tópicos como: migraciones, descentralización industrial, expansión de trazos culturales, flujos de mercancías, crecimiento de redes de transporte, re-localización de establecimientos comerciales, localización de nuevas ciudades

Brown (1968), Gould (1968), Oliveira (1978), Silva (1995) reconocen que los primeros estudios sobre procesos de difusión al interior de la Geografía se da en la perspectiva **Cultural**, los autores consideran que dicha óptica supone al proceso de difusión como parte de un “todo” cultural complejo, el cual genera efectos que exceden el propio alcance del flujo de difusión.

Se identifica a Sauer (1952) como el representante de estudios iniciales dentro de la perspectiva cultural. Los cuales tienen una fuerte influencia por parte de la Antropología, donde se intentaba verificar “...si la configuración del paisaje cultural, social o biológico es el resultado de un proceso de difusión o de procesos de evolución que ocurren separada e independientemente” (Brown, 1968: 42). El autor menciona aquí la falta de interés en la formulación de modelos de cambio de localización, ya que en los estudios descriptivos el proceso de difusión actuante era de interés secundario.

Kniffen (1965), originó otra línea al interior de la Geografía Cultural, de acuerdo con Blaut (1977), la teoría conceptual de la difusión en Geografía debe tanto a Kniffen como a Hägerstrand. “Para Kniffen la difusión es explicada y prevista a partir de la teoría de la cultura, por lo tanto, la cultura se concibe como un todo complejo, y no apenas uno o alguno de sus elementos, se convierte en un conjunto de axiomas de la teoría de la difusión” (Blaut, 1977: 349).

Asimismo, Hägerstrand (1952, 1953, 1965, 1966, 1967 citado en Oliveira, 1978 y Silva, 1995) fue el creador y figura de la línea de investigación sobre la Información, para quien la adopción de una innovación es básicamente el resultado de un proceso de aprendizaje. Así, la variable básica en la explicación del proceso es la “información”, que condicionará normas de comportamiento y toma de decisiones.

En este sentido, es claro observar la influencia del paradigma que se formó desde los estudios sociológicos, donde las Ciencias Sociales se vieron envueltas en un proceso de cuantificación de sus métodos para poder resaltar su carácter “científico”. Por esta razón, se dio un vuelco hacia metodologías cuantitativas para explicar procesos sociales, en este caso, los procesos de difusión.



Una de las más importantes contribuciones de Hägerstrand, respecto al paradigma influenciado por la Sociología, fue dar importancia al enfoque geográfico, al afirmar que “...el enfoque espacial es apenas uno entre varios, y no puede ser aislado de los otros. Su importancia varía con la forma de la distribución de la población observada y los medios de comunicación involucrados” (Oliveira, 1978: 87).

Según Cohen (1972), algunos de los principales aportes de Hägerstrand son: (1) la incorporación explícita de la distancia en el análisis de la difusión de innovaciones, y (2) la introducción de un enfoque cuantitativo y probabilístico.

En este sentido, Hägerstrand examina la curva de crecimiento, o curva en S, y observa que dicha curva es un reflejo espacial de las etapas sucesivas de la difusión de un fenómeno, compuesto de eventos espacialmente separados. Las otras dos regularidades son los efectos de jerarquía y de contigüidad.

Otro elemento estudiado por Hägerstrand fue el nivel de resistencia de los adoptantes potenciales. La resistencia tiene componentes tanto económicos como psicológicos, cuya importancia relativa dependerá del tipo de innovación analizada, a las cuales se les presta atención más adelante.

Hägerstrand construyó tres modelos del proceso de difusión, pero el autor Oliveira (1978), se enfocó únicamente en el último por ser, en su consideración, el más completo y que cubre los anteriores. Los presupuestos básicos del modelo son:

- “a) apenas una persona de la población adoptó la innovación al comienzo del proceso;
- b) la adopción no ocurrirá en cuanto la resistencia no sea superada a través de la recepción repetida de informaciones personales transmitidas por elementos que adoptaron la innovación anteriormente, y
- c) la información será siempre transmitida después de un intervalo de tiempo constante” (Hägerstrand, 1953; citado en Oliveira, 1978:88).

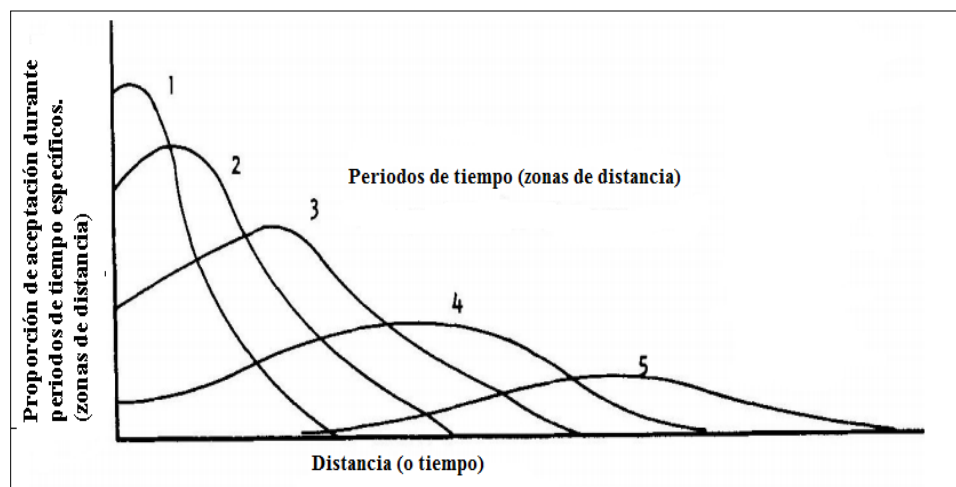
El modelo es operado a través del uso de una técnica de simulación Monte Carlo. La cual es un método estadístico que se basa en la toma de variables aleatorias con la intención de

repetir o duplicar las características y comportamientos de un sistema real, para en medida de lo posible, analizar o predecir cómo van a evolucionar las variables.

Posterior a Hägerstrand, la conceptualización fue explorada por más autores, por ejemplo, Morrill y Berry demuestran una transición entre el enfoque de la información hacia el enfoque del mercado (Oliveira, 1978).

Morrill (1968) tomó como base el efecto de contigüidad para construir su modelo de ondas de difusión, donde observa que en la práctica es difícil encontrarse un patrón de ondulaciones claramente definido; dada la distorsión introducida por la interpretación de frecuencias que parten de diferentes orígenes.

**Figura 1.3. Ondas de difusión en distintos periodos de tiempo que pierden fuerza respecto a la distancia.**



Fuente: Morrill, 1968.

En dicho proceso se presentan tres hipótesis: a) en los periodos iniciales la tasa de comunicación es alta, pero la adopción se sitúa en lugares cercanos al origen. En los periodos finales, la tasa de adopción será más baja y ocurre más alejada del origen ubicada en la frontera de la difusión; b) de igual manera, como se ha mencionado, se utiliza la curva en S para describir el crecimiento proporcional de adopciones a lo largo del tiempo, se identifican a varias distancias del origen, entre mayor es la distancia el proceso se retrasa, alcanza proporciones finales bajas y lentas; c) el decrecimiento de la proporción de adopciones está en función del alejamiento del origen, el cual se atenúa con el paso del

tiempo (Figura 1.3), asimismo explica que los puntos de contacto son independientes de acuerdo con los periodos de tiempo en el cual se presenta (Morril, 1968).

Berry (1972) expuso un modelo de difusión de jerarquía entre ciudades. Mediante la integración del mismo se extendió por toda la jerarquía con la expansión de las innovaciones en las áreas de influencia de los distintos centros, el autor observa que, "...evidentemente, la jerarquía urbana no es simplemente funcional sino también espacial. Cualquier proceso de difusión jerárquica, por lo tanto, debe combinar los efectos tanto del nivel jerárquico como el de localización relativa" (citado en Oliveira, 1978:89).

El modelo desarrollado es de carácter probabilístico y tiene como objetivo explicar las relaciones entre la difusión de innovaciones y el crecimiento regional. Se proponen como factores que dan origen a una difusión jerárquica, entre otros, un proceso de "búsqueda de mercado", donde una industria en expansión explora oportunidades dentro de él, secuencialmente de mayor a menor, un proceso de *trickle-down*, en el cual una actividad abandona las mayores ciudades debido a los niveles de salario excesivamente altos y se dirige a ciudades menores, donde los costos de trabajo son menores, un proceso de "imitación", en que los empresarios de las ciudades menores copian a los de las ciudades mayores. Otros dos aspectos complementan la base conceptual del modelo de Berry: el presupuesto de que el sistema urbano sigue un patrón *rank-size*, y el de que un modelo gravitacional estima adecuadamente los flujos de información entre ciudades.

Con el uso repetido, comenzarán a acumularse los casos para los cuales el modelo de información no representaba resultados satisfactorios, llegando a la conclusión de no ser éste suficientemente amplio. En este sentido, era preciso cambiar a un paradigma más extenso, para ello, la contribución de Pedersen (1970) fue muy importante. El autor marca bien la transición entre el enfoque de la Información al de Mercado; delimitó su estudio a las innovaciones que son, al mínimo, potencialmente aceptables por todos o por la mayor parte de la población de un área dada. Pero lo más importante fue la introducción de la diferencia, que estaba implícita en los trabajos de Hägerstrand, entre innovaciones empresariales e individuales (o domiciliarias en la terminología de Pedersen).

Las innovaciones individuales son aquellas que se difunden entre individuos o domicilios (en el sentido de que más de una persona constituye la unidad de adopción) y que pueden, en teoría, ser aceptadas por toda la población. Ejemplos de este tipo pueden ser los bienes de consumo durables (televisores, refrigeradores, automóviles, entre otros).

Las innovaciones empresariales, por otro lado, tienen reflejos en otras personas además del adoptante y su familia. Dependiendo del tipo de innovación, el empresario podrá ser el gobierno, un negociante, u otro tipo de organización o personas. La mayor parte de las innovaciones individuales tiene una innovación empresarial correspondiente.

Finalmente, él presenta dos diferencias importantes entre innovaciones empresariales e individuales.

- 1) “La innovación empresarial frecuentemente envuelve un riesgo mayor, económico, social o político, que el presentado por la innovación individual correspondiente;
- 2) Al paso que, en el caso de las innovaciones individuales, cada nueva adopción tiende a aumentar la velocidad de la difusión, la innovación empresarial es competitiva en el sentido de que su primera adopción en ciudades de tamaño próximo al umbral (threshold) de la innovación puede impedir adopciones subsecuentes. En aquellas ciudades de tamaño superior al umbral (threshold) se puede esperar que haya aceptaciones repetidas. Así, se puede concebir que la innovación empresarial es adoptada por la ciudad y se considera como innovación urbana” (Pedersen, 1970: 206).

La importancia de estas distinciones está en el hecho de que fue a partir de esa base que existió la posibilidad de postular que los patrones de difusión pueden ser explicados en gran parte por decisiones empresariales, en vez de las interacciones sociales (Brown, 1975). El autor con base en los postulados anteriores, propuso una nueva línea conceptual que representa una transición de perspectiva, ahora del enfoque de Mercado al de Infraestructura.

En esta concepción, la adopción es vista como la tercera fase del proceso de difusión. Para que ella pueda ocurrir es necesario que haya, en primer lugar, el *establecimiento de*

*agencias de difusión*, a través de las cuales la innovación será distribuida para la población en general. En la segunda fase cada agencia de difusión pone en práctica una estrategia para inducir a la población a adoptarla. Esa estrategia, junto con la actividad de otras entidades que facilitan la adopción, es llamada de *establecimiento de innovación*. La tercera fase, finalmente, es la *adopción* por parte de los individuos.

La localización de las agencias y la secuencia cronológica de su establecimiento determina dónde y cuándo la innovación estará disponible, esto condiciona las grandes líneas del patrón espacial de la difusión. Este modo de operar implica la creación de infraestructura, o al contrario puede utilizar infraestructura pública o privada preexistente: como los sistemas de servicios, entregas, informaciones, transportes, electricidad, agua, entre otros. Las características de la infraestructura tienen, así, gran influencia en la tasa de difusión y en el patrón de localización resultante.

Se identifican dos situaciones ideales para procesos de localización de agencias de difusión. Una es la *estructura de propagación mononuclear*, donde una única entidad propagadora (o varias actuando como una sola) establece un cierto número de agencias. El proceso de localización es semejante al de evaluar y ordenar localizaciones alternativas, empleando criterios tales como: si es lucrativa, el mercado potencial de la innovación, además de restricciones de presupuesto, para escoger las localizaciones más favorables para situar las agencias de difusión. De esta manera, un único propagador determina las características del sistema de agencias de difusión y, consecuentemente, determina el patrón básico de difusión.

En una *estructura de propagación polinuclear* o fragmentada, por otro lado, las agencias son establecidas de modo independiente, y la localización de agencias corresponde aproximadamente a la de su fundador. Puede ocurrir que la difusión polinuclear tenga apoyo de un propagador central. Teniendo o no este apoyo, el establecimiento de agencias en un contexto polinuclear es, es sí mismo, un proceso de adopción, al contrario de lo que ocurre en el contexto mononuclear.

En cuanto a la integración de los enfoques de Información y de Mercado en relación con el aspecto comportamental, se enfatiza en el proceso de toma de decisiones el cual ha

contribuido en gran medida a las investigaciones de difusión, al clarificar los objetivos, aspiraciones y motivaciones de aquellos que toman decisiones, así como la influencia de variables económicas y psicosociales (Golledge, Brown y Williamson, 1972 citados en Oliveira, 1978). Para integrar todos estos enfoques, Maleck (1976) considera que las dos primeras etapas del proceso de difusión (el establecimiento de agencias y el establecimiento de la innovación) se relacionan con el comportamiento de la empresa (o los empresarios), por lo tanto, la tercer etapa o “adopción” refleja el comportamiento de los consumidores. El autor hace una relación entre la difusión de innovaciones para consumidores que son adoptadas por las empresas o agencias de difusión, y las innovaciones adoptadas por las empresas para su propio uso (Oliveira, 1978).

De acuerdo con las relaciones entre difusión y desarrollo, Pedersen (1970:207) afirma que “...uno de los principales objetivos de los estudios de procesos espontáneos de difusión de innovaciones debe ser el encontrar maneras por las cuales el proceso pueda ser acelerado y dirigido por acciones limitadas de gobierno”. En este contexto, MacKinson (1975 citado en Oliveira: 94) llama la atención al hecho de que “...si un estudio de difusión es relevante para una política económica de desarrollo no debe ser olvidada una importante área de investigación, que es la manera a través de la cual la innovación interactúa, da lugar y es consecuencia del desarrollo económico y social”.

Una de las posturas más claras de esta posición es la de Berry (1972 citado en Oliveira, 1978:94): “...el papel de motor de desarrollo de los centros de crecimiento implica la ‘filtración’, a lo largo de la jerarquía urbana, las innovaciones que promueven el crecimiento y la expansión simultánea de los beneficios derivados de este crecimiento, tanto a nivel nacional, del centro para la periferia, como dentro de las regiones, a partir de sus áreas metropolitanas en dirección a la periferia intermetropolitana”.

Dentro de esta línea, Hermansen explica que “...el proceso de desarrollo... puede ser descrito convenientemente como la introducción y difusión de ondas sucesivas de innovaciones en un espacio funcional y geográfico” (Moseley, 1974:3).

Asimismo, esta posición sufrió severas críticas. Yapa (1977:41) expone el problema de que: “...cuando el acceso social a los medios de producción es limitado, la difusión de

innovaciones empresariales en un nivel económico de la sociedad está frecuentemente acompañada por un proceso complementario de no-difusión en otro nivel. En tales casos, una onda de difusión de desarrollo estará acompañada por una onda paralela de subdesarrollo”. Yapa reconoce que “quien lo adopta” depende, en gran parte, del acceso social a los medios de producción, una consideración que es esencial para comprender la no-difusión y el subdesarrollo.

El hecho es que la posición de equiparar la difusión de innovaciones tecnológicas con el desarrollo es peligrosamente simplista. El problema debe ser considerado en términos de qué innovaciones se difunden y en qué estratos de la sociedad. Yapa (1977) muestra una clasificación de las innovaciones tecnológicas en tres grandes tipos: 1) las que aumentan la productividad marginal del trabajo; 2) las que aumentan la productividad marginal de los *inputs* materiales y 3) las que aumentan la productividad manteniendo la misma proporción en la combinación de los factores de producción.

Silva (1995), por su parte, da una nueva propuesta para los estudios de difusión, pero éste desde el enfoque marxista a través del método dialéctico, donde se pone especial énfasis en las condiciones de la vida material de la sociedad. En este contexto, el autor pone mayor atención en el rescate de la formación socio-económica para expresar la totalidad espacial como un conjunto de fenómenos orgánicamente articulados e interdependientes, condicionándose recíprocamente. La difusión coexiste y supone formas espaciales y periodos diferentes y contradictorios: un pasado y un futuro, en ese sentido, el autor expone:

...la evolución del espacio tiene, la difusión de innovaciones como uno de los procesos de geografización de un conjunto de objetos y fenómenos sociales de diferentes eras. Por lo tanto, la noción de espacio es una parte constitutiva e incorporado por la idea del tiempo. Cada fenómeno socioespacial difundido tiene su tiempo específico dentro de una totalidad que se presenta como un mosaico de eras. En este sentido, se tornan indispensables periodizaciones específicas para ese fenómeno que genera una diferencia espacio-temporal... (Silva, 1995:45).

La difusión de innovaciones constituye un fenómeno que somete al espacio a constantes variaciones cuantitativas, en función de las necesidades del modelo de acumulación de un momento dado. La difusión de innovaciones técnicas y del capital no se hace de igual manera en todos los lugares. Resulta de la especificidad espacio-temporal de cada lugar dentro de la totalidad social. Se destaca la acción de determinados actores sociales a través del proceso que origina nuevas formas, movimientos y contenidos de naturaleza social sobre el espacio, organizándolo. Los elementos que Silva (1995) destaca relacionados al proceso de difusión de innovaciones son: *concentración* y *dispersión*, cada uno representa la antítesis del otro. El proceso de difusión es caracterizado por cada momento histórico, los factores impulsores son particulares a cada fase; selectividad espacial y el desarrollo de los sistemas de transporte y comunicación.

En resumen, la difusión de innovaciones se constituye en condición y reflejo de la producción capitalista, siendo el espacio fragmentado y articulado la expresión material de ese proceso. Se percibe que, el lugar se torna determinante y determinado por las prácticas espaciales que envuelven el proceso de difusión. Silva (1995) reconoce que no se puede incluir la difusión de ideas u otros fenómenos inmateriales que no tengan concreción en el espacio.

Silva (1995) hace una asociación de las regularidades empíricas observadas por Hägerstrand en el proceso de difusión de innovaciones a partir de relaciones interpersonales, con los conceptos de Brown (1968) de difusión por contagio, jerarquía y relocalización.

### **1.2.2 Patrones espaciales de los procesos de difusión.**

Para asentar las bases de cómo se concibe a la difusión en la Geografía, Brown (1968: 2) realizó una definición al respecto, en especial desde la perspectiva espacial. En este sentido, define a la difusión espacial “...como la propagación (dispersión<sup>6</sup>) de un fenómeno dentro de un área dada a través del tiempo”. En todos los casos, es esperado que el modelo de localización o distribución del fenómeno cambie a través del tiempo.

---

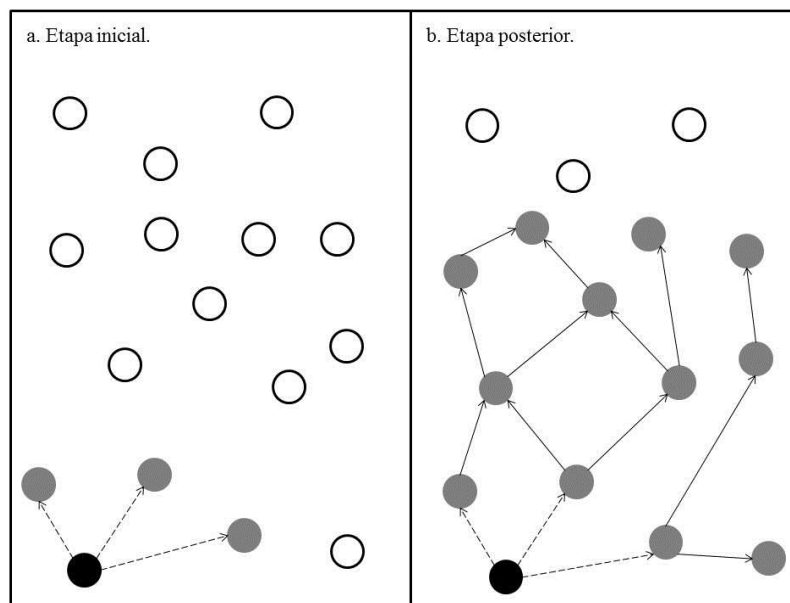
<sup>6</sup> Palabra entre paréntesis por el autor.



Al mismo tiempo, Gould (1969) expresa que los científicos sociales en general y los geógrafos en particular, no deben pensar en patrones y relaciones en un sentido simple y estático; por lo que se debe rechazar un enfoque exclusivo sobre la dimensión temporal. El ser humano en Espacio y Tiempo; ésta es el área de la difusión espacial, donde los procesos son con frecuencia el centro de atención a medida que tratan de lidiar con los problemas de la dinámica espacial.

Al considerar la noción común del problema del tipo de difusión, en la cual una idea, símbolo, imagen o creencia se propaga a través de un grupo de personas, se piensa que un rumor corre como una llamarada entre la población. Inicialmente, solo algunas personas sabrán la idea o el rumor (Figura 1.4a), pero pronto será comunicado a amigos y vecinos. Los nuevos conocedores a su vez lo transmiten a sus conocidos (Figura 1.4b), y gradualmente se esparce a través de la población. Un proceso de este tipo se llamará *difusión por expansión*, donde una idea o rumor se comunica por medio de una persona que la conoce a una que no, el número total de conocedores se vuelve más y más grande con el paso del tiempo.

**Figura 1.4. Difusión por expansión.**



Fuente: Gould, 1969.

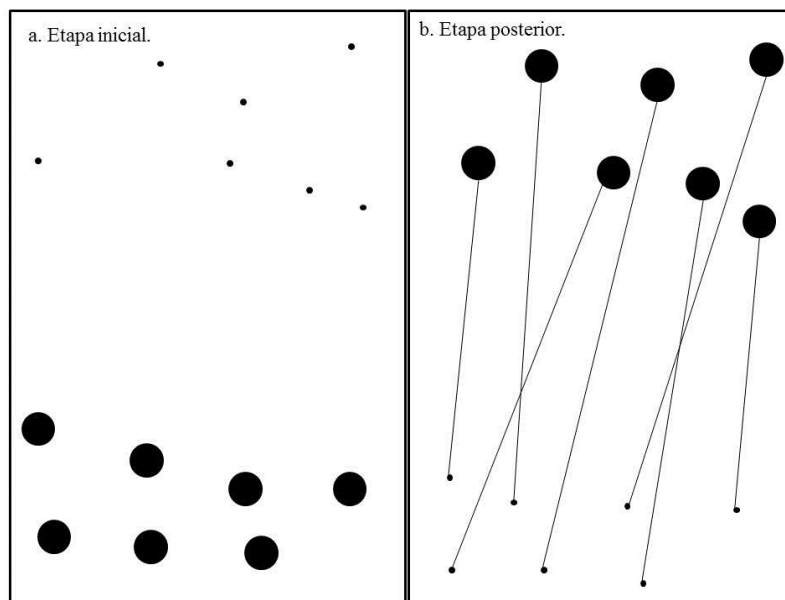
No todos los procesos de difusión son del tipo de expansión. En muchos casos, un grupo inicial de personas o portadores se moverán por cuenta propia (Figura 1.5a y 1.5b), así que

se difunden a través del tiempo y sobre el espacio a un nuevo conjunto de ubicaciones. Por esta razón a este tipo de proceso se le llamará *difusión por relocalización*. Estos dos tipos de difusión se pueden encontrar paralelamente. Brown (1968) muestra una definición clara y precisa:

- 1) Difusión de tipo relocalización: esta ocurre cuando algunos miembros de la población en el tiempo  $t$  cambian su localización del tiempo  $t$  al tiempo  $t+1$ .
- 2) Difusión de tipo expansión: esta ocurre cuando se agregan nuevos miembros a la población entre el tiempo  $t$  y el tiempo  $t+1$  y se establecen de manera que se altera el modelo de localización de la población considerada en su conjunto.

Se reconoce que la difusión de tipo *relocalización* es equivalente al movimiento de un lugar a otro el cual es constreñido a un patrón particular, por ejemplo, hacia el exterior a partir de uno o más núcleos (Brown, 1968).

**Figura 1.5. Difusión por relocalización.**



Fuente: Gould, 1969.

El ejemplo más común es la migración, cuando grupos de personas se mueven de sus residencias a otro lugar. Para ejemplificar lo anterior, Gould (1969) hace referencia al proceso de poblamiento de Estados Unidos, que va en concordancia con el crecimiento expansionista del país; durante este periodo, nuevos inmigrantes se difundían sobre el

territorio. En este periodo se pueden observar procesos de difusión por relocalización simultáneos, pero con distintas velocidades y escalas (Gould, 1969).

Aparentemente, entonces, un marco conceptual y analítico que se aplica al movimiento en cualquier dirección o patrón también se aplica a la difusión espacial. En este sentido, Brown (1968) abre el camino para un mayor uso de la teoría en distintas temáticas, por ejemplo, la relocalización de establecimientos comerciales, comportamiento de viajes urbanos y el comportamiento de búsqueda espacial, también puede ser considerado, en el mismo contexto, los temas tradicionales de la difusión espacial de migración, difusión de innovaciones y la propagación de rasgos culturales.

Además de ser caracterizado por un cambio en el patrón locacional, una característica importante de la difusión espacial (como se define por los geógrafos) es que el nuevo modelo locacional guarda algunas relaciones funcionales con la antigua ubicación.

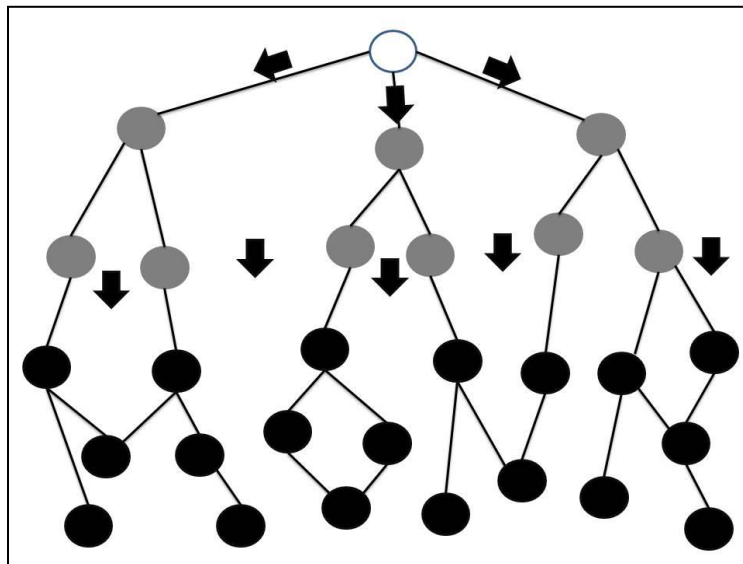
Finalmente, es necesario tener en cuenta el distinto carácter de movimiento en la difusión de tipo relocalización en comparación con la difusión del tipo de expansión. En el primero, el fenómeno de difusión en realidad se transfiere (o mueve) de una localización a otra, y se puede decir que se caracteriza por la transferencia de movimiento “actual”. En el segundo, sin embargo, la ocurrencia del fenómeno de difusión en un lugar da pie a, o está relacionado con la ocurrencia similar posterior en otro lugar, pero la transferencia actual nunca ocurre. En consecuencia, se dice que la difusión de tipo expansión está caracterizada por transferencia “asociativa”.

Asimismo, Gould (1969) reconoce que los procesos de difusión también son considerados desde otras perspectivas. Al suponer que una enfermedad se difunde a través de la población por el contacto directo, una persona puede, de hecho, tocar a otras antes de que la enfermedad pueda ser transmitida. Un ejemplo puede ser las enfermedades venéreas que pueden alcanzar proporciones epidémicas, en muchas de las grandes ciudades. Se puede hacer referencia a las enfermedades como contagiosas, y dicho término ha sido retomado para caracterizar un tipo de difusión.

Casi por definición, la difusión por contagio está fuertemente influenciada por el efecto friccional de la distancia. Muchas ideas y enfermedades son transmitidas a las personas cercanas de aquellas quienes ya cuentan con ellas.

La simple distancia geográfica no es siempre la más importante influencia en un proceso de difusión, para algunas ideas e innovaciones parece saltar sobre personas y lugares. Tales saltos de etapas suelen caracterizar procesos de difusión jerárquica (Figura 1.6), en la cual grandes lugares o personas importantes tienden a obtener primero las noticias, y posteriormente las transmiten a otros en escala más baja de la jerarquía. Un ejemplo útil en este sentido, es la concepción de ropa de moda que se origina en lugares como Nueva York, París y Roma; posteriormente, se difunden a los grandes centros regionales de Europa y Estados Unidos, y así sucesivamente en la escala de centralidad jerarquizada de lugares determinada por la perspectiva de mercado. Este tipo de comportamiento también se presenta a escala personal e individual mediante una organización de jerarquía social.

**Figura 1.6. Difusión jerárquica.**



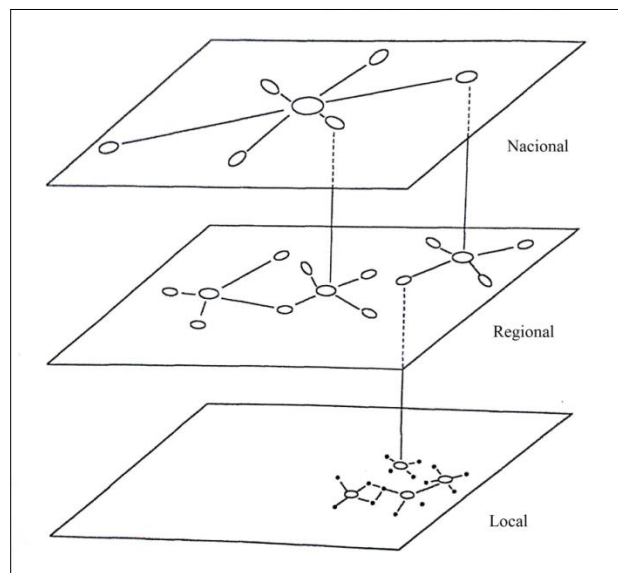
Fuente: Gould, 1969.

A partir de la explicación anterior, es claro que la mayoría de los procesos de difusión no son simples y no caen de forma clara y limpia en algún tipo particular. De acuerdo con los contextos en los cuales se desarrolla, varios medios de difusión pueden operar

simultáneamente con intensidades cambiantes; de igual manera, ocurren en distintas escalas espaciales, lo cual es un elemento a destacar para comprender los procesos de difusión.

El esquema de la Figura 1.7 muestra un proceso de difusión en distintas escalas geográficas, pero de una forma jerarquizada, donde las ciudades principales de cada nivel influyen a aquellas que se encuentran cercanas o dependen de ellas. Pero como se ha mencionado, se debe tener conciencia y cuidado que se pueden presentar distintos tipos de movimientos de difusión, así como la dirección del movimiento jerarquizado puede ser el opuesto.

**Figura 1.7. Esquema de difusión en escalas espaciales.**



Fuente: Hågerstrand, 1953 citado en Silva, 1995.

Por su parte, Brown (1968) realiza una contribución al marco conceptual de la difusión espacial, donde postula que una difusión espacial típica consiste de seis elementos básicos:

- 1) un área o entorno y
- 2) tiempo el cual se puede dividir en intervalos sucesivos designados como  $t$ ,  $t+1$ ,  $t+2$ , etc., ambos de los cuales contienen
- 3) un ítem que está siendo difundido;
- 4) sitios donde el ítem es ubicado en el tiempo  $t$ , denominados como lugares o nodos de origen;

- 5) lugares en los cuales el ítem es localizado por primera vez en el tiempo  $t+1$ , denominados lugares o nodos de destino; y
- 6) caminos de movimiento, influencia, o relación entre lugares de origen y lugares de destino.

El autor expresa que para representar gráficamente las direcciones de movimiento, influencias, relaciones entre lugares y nodos, se deben utilizar líneas unidireccionales o “bordes dirigidos” (*directed edges*), donde los elementos de la difusión espacial pueden ser vistos como gráficos lineales dirigidos los cuales explican los patrones de las conexiones internodales que cambian con el tiempo.

A partir de dichos gráficos, se pueden representar o identificar los nodos que están conectados en una red y cuáles no, ya que el gráfico en sí mismo representa el movimiento y la relación entre ellos. Al paso del tiempo, las conexiones y relaciones entre nodos puede cambiar, en el sentido que aparecerán nuevas conexiones y relaciones, y algunas que existieron anteriormente pueden desaparecer.

Es así, que si un nodo de destino se elige de manera aleatoria, el gráfico es definido como “gráfico aleatorio”, en cambio, si un nodo de destino se elige bajo ciertos criterios, lo que hará más probable que algunos nodos sean elegidos sobre otros, el gráfico se define como un “gráfico sesgado”. Ya que las interacciones en el mundo real no son completamente aleatorias; los gráficos sesgados son los más aplicables en la investigación.

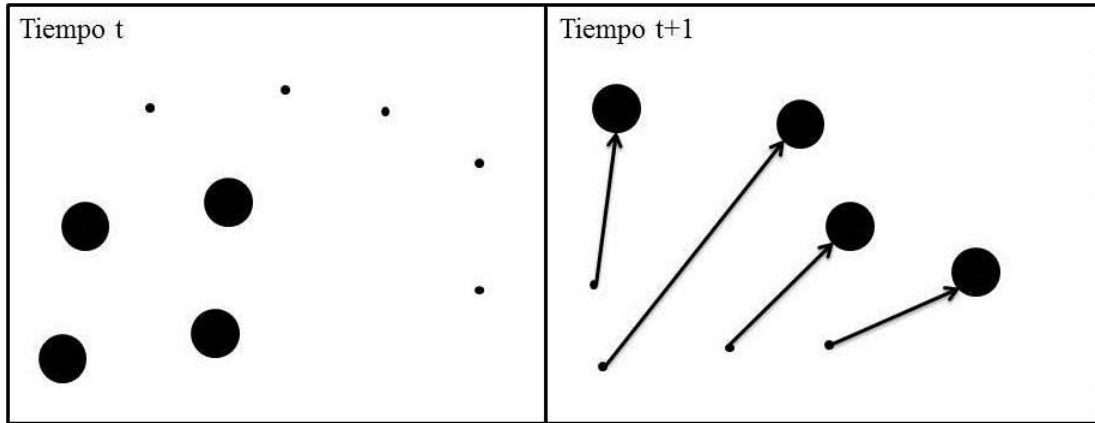
De acuerdo con lo anterior, Brown (1968) introduce el término “gráfico dinámico” para describir gráficos lineales dirigidos no estables, lo cual es un isomorfismo<sup>7</sup> de la difusión espacial. El autor muestra un ejemplo de dichos gráficos y cómo se manejan para describir patrones de difusión espacial, de tipo relocalización (Figura 1.8) y expansión (Figura 1.9). Asimismo, explica a partir de “gráficos dinámicos”, cómo nodos de origen y destino se interconectan en distintos tiempos de acuerdo con relaciones, vínculos e influencias que mantienen entre ellos para que se permita el flujo de información y resulte en un proceso de

---

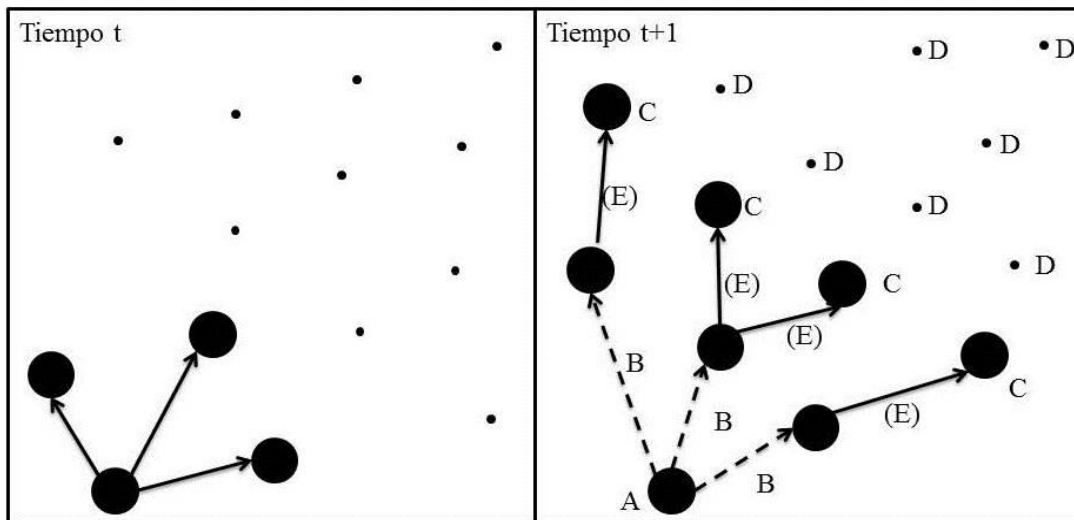
<sup>7</sup> Se refiere a la característica de construir modelos similares a un modelo original, esto con el fin de aumentar o mejorar el desempeño de un sistema. En este sentido, Brown (1968) considera, de acuerdo con la visión de difusión espacial mostrada en su libro; que los procesos que controlan la propagación de muy diferentes fenómenos, pueden llegar a tener similitudes estructurales en varios aspectos. Las congruencias estructurales de este tipo se llaman “isomorfismo”.

difusión. Del mismo modo, hace una clara diferenciación del proceso de difusión a través de la conceptualización de nodos y distinguirlos en “*nodo de origen y nodo de destino*”.

**Figura 1.8. Difusión de tipo relocalización con gráficos dinámicos.**



**Figura 1.9. Difusión de tipo expansión con gráficos dinámicos.**



•	Indica una potencial localización del fenómeno que se difunde.
●	Indica la localización actual del fenómeno difundido durante el tiempo indicado.
• —→ •	Durante un tiempo determinado un estímulo se mueve del nodo de origen, al principio de la flecha continua, para el nodo de destino en el extremo, y resulta con el emplazamiento del fenómeno de difusión en el nodo de destino.
• - - -> •	Indica que el estímulo representado por la flecha punteada pasa durante un período de tiempo anterior a la indicada con la flecha continua.

Fuente: Brown, 1968.

En el *nodo de origen*, se deben tomar en cuenta dos aspectos importantes del comportamiento, que es la frecuencia con la cual el ítem es emitido y la duración de tiempo que cada nodo mantiene un emisor o remitente. Aunque ambos son altamente variables de acuerdo con la situación particular que está siendo examinada, se pueden establecer algunas reglas generales.

Se incluyen contribuciones conceptuales hechas por los epidemiólogos, como es el de *eliminación* y una clasificación que se hace a la población en: *susceptibles*, aquellos que pueden contraer una enfermedad pero no la tienen en el presente; *infectados*, antiguos susceptibles quienes tienen la enfermedad y la transmiten a los susceptibles; y *removido (eliminados)* antiguos infectados que no transmiten más la enfermedad a susceptibles. Los removidos (removal) se determinan por muerte o aislamiento, y la tasa en la cual los infectados se convierten en removidos es la tasa de eliminación.

De acuerdo con lo anterior, Brown (1968) hace la analogía si dichos conceptos epidemiológicos fueran aplicados a la difusión de innovaciones, la población sería dividida en tres grupos: *no-adoptantes* (susceptibles), *adoptantes pasivos* (removals-removidos), y *adoptantes activos* (infectados). Por otra parte, explica la situación de los *nodos de destino*, donde en cualquier escenario de difusión algunos nodos recibirán el fenómeno de penetración antes que otros, y es importante entender qué tipos de características están asociadas con la recepción en momentos particulares en el ciclo de difusión.

Una de las principales características que se identifican es el grado de “popularidad” de cada nodo, Rapport (citado en Brown *op. cit.*) lo expresa como el grado de *centralidad*, el cual puede ser económica, social y/o locacional. Sin embargo, la habilidad de un nodo de destino para actuar sobre los estímulos recibidos es también importante. Esto puede ser tratado al considerar las características de resistencia. Aparentemente, la resistencia no adquiere ningún patrón espacial particular. No obstante, muchos estudios la han relacionado a una variedad de características económicas y sociales y éstas pueden ser consideradas en una investigación de difusión espacial.

Usualmente, la difusión no ocurre sobre superficies lisas y homogéneas, ni tampoco el espacio geográfico cae en una teoría ideal de "superficie de transportación", donde el



movimiento sea el mismo en todas direcciones. Por el contrario, existen circunstancias en el camino, que alentan y alteran el curso de otros procesos que se difunde a través de un área.

**Cuadro 1.2. Barreras y sus efectos en el proceso de difusión.**

Barreras	Formas	Características	Ejemplos
Físicas	Montañas, desiertos, pantanos, lagos y océanos.	Eran totalmente <u>absorbentes</u> , pero en la actualidad su <u>permeabilidad</u> se ha incrementado rápidamente, como resultado de algunos medios de transporte y comunicación, que hasta en algunos casos se han eliminado.	En ciertos momentos de la historia, fueron de gran importancia para definir procesos migratorios.
Culturales	Lingüísticas	Donde las ideas se extienden a través del habla, las diferencias en el idioma pueden retardar enormemente su difusión.	Europa es generalmente sacudida por este tipo de barreras, y las nuevas ideas, ya sean culturales o tecnológicas, se difunden mucho más lento que en Estados Unidos.
	Religiosas y políticas	Pueden frustrar o retrasar el proceso de difusión.	Los métodos físicos y químicos de control de natalidad han tenido ritmos de aceptación bajos por barreras religiosas.
	Psicológicas	Depende de los seres humanos por medio de la toma de decisiones para adoptar o rechazar	La mayor barrera del proceso pueda recaer en la mente de los sujetos.
Tipos de efectos en el proceso de difusión			
Absorbentes	El pulso de una innovación es parado en seco. Se piensa que toda la energía del proceso es absorbida en la proximidad de tales barreras, de modo que se detiene el proceso de difusión.		
Refracción	A veces la ola de innovación golpeará la barrera y ésta será rebotada. A menudo podrán canalizar la energía de un proceso de difusión e intensificarla en un área local.		
Permeables	En la mayoría de los casos, las barreras no son absolutas. Permite que parte de la energía del pulso de difusión avance, pero generalmente disminuye la intensidad del proceso en un área local.		

Fuente: elaboración con base en Brown, (1968); Gould, (1969); Oliveira, (1978).

Al entender a los procesos de difusión como “ondas de movimiento”, de acuerdo con Gould (1969) se presentan tres efectos básicos, los cuales se muestran en el cuadro 2.1, así como

los tipos de barreras y los efectos que causan, en ese sentido, se identifican como barreras a aquellos elementos que distorsionan dicho proceso de acuerdo con el ítem, idea o innovación que se esté difundiendo.

En conclusión, los procesos y patrones espaciales asociados con la difusión no son particulares, tampoco se ajustan exclusivamente a un tipo de patrón específico; de este modo, para poder examinarlos y explicarlos en forma comprensiva, deben ser observados y estudiados como procesos complejos. De acuerdo con la concepción de las barreras, en especial las identificadas como *culturales*, se les debe prestar la importancia necesaria para comprender la influencia real que generan en los procesos de difusión.

### **1.3 La difusión espacial en la perspectiva cultural.**

En el presente subcapítulo, se muestra cómo se conciben los procesos de difusión desde la perspectiva cultural, para asentar las bases teóricas y metodológicas que dan soporte a la presente investigación.

La difusión o la propagación de la cultura de un punto de origen a otros lugares y personas pueden ocurrir a través del contacto personal, la migración, el comercio, las guerras o la comunicación masiva. La difusión es uno de los principales impulsores del cambio cultural y, sucesivamente, un cambio geográfico. Moldea (y remodela) la forma, función y significados de regiones y paisajes; el sentido del lugar e identidad de las personas dentro de su comunidad local y el resto del mundo; además de la distribución espacial de rasgos y prácticas culturales (Alderman, 2012).

De acuerdo con Alderman (*Ibid.*), el entendimiento importante y controversial que la propagación de la cultura juega en la actualidad es una habilidad esencial para el siglo XXI. En ese sentido, desarrollar un entendimiento crítico de la difusión requiere que se adopte una explícita perspectiva geográfica. La difusión cultural no es un proceso monolítico, sino más bien toma una variedad de manifestaciones, patrones y consecuencias que varían de lugar a lugar.

Brown (1968), Blaut (1977), Oliveira (1978), Silva (1995), mencionan que Hägerstrand estaba claramente consciente, como algunos otros no, que la forma espacial es el resultado

de un “proceso cultural”. En el intento de explicar la forma en evolución de una difusión, adoptó una estrategia habitual para teorizar, al aislar un componente de un proceso subyacente, donde la variable contaba con dos características: parece ser importante, que tiene un gran poder explicativo, y está sujeto a expresiones matemáticas. Este componente fue la información, o mejor dicho, la comunicación de información sobre una innovación.

En este sentido, Blaut (1977) explica que el término, “teoría de la difusión espacial” se relaciona con un trabajo específico: el intento por explicar la propagación espacial de un rasgo innovador en una región, usualmente con la ayuda de modelos matemáticos, que representan más bien dos curvas de adopción dimensionales, algunos probabilísticos, otros deterministas.

Como se ha visto en el presente capítulo, Hägerstrand introdujo los primeros modelos y argumentos básicos para su uso<sup>8</sup>, los cuales han sido tomados y reforzados en investigaciones posteriores sobre difusión espacial de innovaciones, a lo que Blaut (1977) define como difusión Hägerstriana para indicar su problema y teoría, y distinguirla de otros. De este modo, en las teorías Hägerstrianas el poder de la difusión recae en la propagación de información, y otras variables culturales son relegadas al estatus de “factores de resistencia”, o barreras, y a la mayoría se les considera estar distribuidas al azar y sin importancia.

Por ejemplo, en el trabajo de Hägerstrand (en el corazón rural de Suecia) presentaba un espacio culturalmente uniforme, con una población de adoptantes potenciales quienes poseían generalmente los medios técnicos y económicos para cumplirla, y una serie de innovaciones las cuales tenían una utilidad demostrable. La *información* fue en esencia la variable faltante, el único elemento necesario para poner el proceso de difusión en movimiento (Blaut, 1977). Blaut (1977) indica algunos problemas sobre los intentos de generalizar las bases de información, o aplicarla en campos y épocas culturalmente alejadas del modo de vida Occidental. Estas dificultades provienen del tipo de teorías implícitas que

---

<sup>8</sup> Hägerstrand introduce los modelos al estudio espacial desde la perspectiva geográfica, como se mencionó en el primer apartado de este capítulo, también estos modelos fueron utilizados en la Sociología, que posteriormente se consolidaría como el paradigma dominante en los estudios de difusión.

hay que adoptar cuando se trata de aislar a la categoría de "información" y tratarla como una variable independiente para una teoría general (por lo tanto, intercultural).

De la misma manera, menciona que se perpetra una teoría elitista de forma preocupante en relación con la eficacia causal del conocimiento -más precisamente, de aprendizaje cognitivo- en comparación con el papel de otros elementos culturales tales como valores, la estructura social y las condiciones económicas. Se propone que un modelo de difusión en el cual se aísla la información como variable independiente y universal no es una simulación real del cambio geográfico del mundo; es una simulación de un modelo psicológico particular del mundo, y de hecho, es un modelo altamente etnocéntrico<sup>9</sup>.

En este sentido, en relación con la crítica que hace Blaut, Stutz (2006 citado en Alderman 2012) coincide en que los estudios tradicionales a veces caracterizaban a los no adoptantes como resistentes quienes eran irracionales o rezagados, en una visión antagónica y etnocéntrica en contra de culturas tradicionales y no-Occidentales. Muchas de estas fueron tratadas como inferiores durante los periodos coloniales e incluso en los postcoloniales. La resistencia a la difusión resultaba de la legitimación de diferencias en modos de ver el mundo y prioridades culturales (Alderman, 2012).

Por ello, Blaut (1977) señala que no es sorprendente cómo la teoría de la difusión de información, al ser aplicada, se identifique como difusión exitosa aquella que se presenta en individuos excepcionales (“agentes de cambio”, “agricultores progresistas”, “cosmopolitas”) y en instituciones las cuales difunden la información. De la misma forma, las investigaciones sobre algún tipo de difusión en áreas no-Occidentales se ofrecen como una ideología de desarrollo, lo cual hace mayor énfasis en la asistencia técnica que en el control de los recursos (Blaut, *op. cit.*).

Con el fin de comprender el impacto de la difusión de la cultura, primero es necesario ser conscientes que la propagación de una innovación no opera en el vacío, sino dentro de los límites de un sistema social, la naturaleza exacta de este sistema social depende del tipo de innovación que se considera: por ejemplo, "...en la mayoría de los estudios de cultivo, el sistema social se define como una comunidad agrícola, a menudo un condado. También es

---

<sup>9</sup> Para ampliar el conocimiento sobre este tema, ver Blaut, 1970.

posible pensar en el sistema social en términos de edad, el ingreso, la clase social o cualquier otro criterio de la segmentación del mercado " (Robertson, 1971 citado en Dubois, 1972:843).

Alderman (*op.cit.*) expresa que existen múltiples y a veces contradictorios caminos en los cuales las ideas culturales circulan globalmente e intersectan con las vidas y geografías locales. En ese sentido, muestra que los geógrafos tradicionalmente se han acercado al estudio de la difusión y destaca el reciente desarrollo en la geografía cultural crítica para la generación de nuevos caminos para su estudio.

En ciertos casos, el proceso de difusión de la cultura no siempre es aceptado: por ejemplo, en la cuestión de la expansión global de las corporaciones, algunas personas creen que mejorarán y empoderarán sus vidas, en cambio hay quienes perciben que este tipo de cambio cultural como una amenaza a las tradiciones y la formación de un terreno para las protestas sociales.

En otros casos, la difusión de la cultura no siempre es interpretada y adoptada literalmente como lo fue en su lugar de origen. Cuando una idea es trasplantada de un lugar a otro, no necesariamente se acepta. Algunos cambios culturales deben ser selectivamente modificados por la comunidad receptora. El resultado es un "híbrido cultural", es una reformulación figurativa de la cultura global dentro de las costumbres y sistemas de creencias locales.

Tanto el enfoque de la Geografía Cultural como el de Análisis Espacial, estudian la difusión en diferentes escalas (culturas regionales contra adoptantes individuales) y utilizan distintas metodologías (análisis del paisaje contra modelos y simulaciones). El análisis más crítico de la difusión reconoce que no solo es un proceso espacial que ocurre entre ubicaciones, sino que además simultáneamente ocurre un proceso social entre diferentes grupos culturales.

Desde la perspectiva de la Geografía Cultural, con las transformaciones epistemológicas que ha sufrido, muestra nuevos caminos a los acercamientos tradicionales sobre estudios de difusión. Se plantea que la Geografía Cultural, en lugar de efectuar estudios de la distribución regional de ítems, es una examinación de prácticas sociales y relaciones que

construyen lugares, paisajes, el espacio socialmente construido. En este sentido, se cree que la sociedad y por ende su geografía, es caracterizada por la diversidad y múltiples intereses más allá de ser un todo común y unitario, al respecto se puede destacar la obra de Rosendahl (2012) en la que expone la naturaleza de la política de la religión en distintas espacialidades y temporalidades y cómo se difunde en el territorio brasileño.

De acuerdo con Blaut (1977), la conceptualización de la teoría de la difusión desde el punto de vista geográfico le debe mucho al trabajo de Fred B. Kniffen, como la teoría formal le debe a Hägerstrand. El objetivo del autor es llamar la atención sobre ciertos principios generales que emergen del trabajo de Kniffen, las cuales se apoyan en la necesidad que existe en la teoría de difusión, generar mayor claridad, profundidad y amplitud. La claridad es en parte una cuestión de nitidez en la definición de las variables. La determinación es particularmente aguda si un rasgo cultural de difusión se identifica y se encuentra fácilmente, si se produce en unidades claramente distinguibles, y si en cada caso es relativamente permanente o posicionalmente estable.

En relación con lo expresado anteriormente, Kniffen pone especial atención al establecimiento de formas materiales, como viviendas, puentes y ferias. Pero además se interesó con los trazos inmateriales de la cultura (como el lenguaje) si la definición del rasgo es conceptual y operativamente aguda (Blaut, 1977).

Una vez más, la claridad es además, en parte, una cuestión de perspicacia en el reconocimiento de los tipos o categorías. La teoría formal tiende a depender de las características de la difusión para las cuales una simple presencia o ausencia de juicio será suficiente.

La mayoría de los procesos de difusión, sin embargo, no envuelve la adición de nuevas características o variables emergentes, sino más bien la transformación de las características existentes. Estas modificaciones no se pueden modelar hasta que el problema de distinguir las diferentes formas taxonómicas de una característica se hayan resuelto y para este problema, el trabajo de Kniffen proporciona un paradigma metodológico (Blaut, 1977).

Para Kniffen, de acuerdo con Blaut (1977), la difusión es explicada y predicha desde la teoría de la cultura; por lo tanto, es observarla como un todo complejo, no solo uno o

algunos de sus elementos, se convierte en el axioma establecido para la teoría de la difusión. Por supuesto, el efecto de la cultura en el proceso de difusión no puede ser uniforme (aunque lejos de ser caprichosa), y, puesto que no existe aún una teoría general para predecir este efecto, no se tiene ninguna base general para la predicción de la difusión.

En este sentido, Alderman (2012) expone que el enfoque principal de esta perspectiva es la política de la cultura, ya que los grupos sociales difieren y a veces compiten entre ellos, en la manera que perciben, dan sentido y forma al mundo. La política rodea la difusión de ideas culturales. El autor despeja la idea que el concepto de política no solo se limita a los gobiernos y el rol que las naciones juegan en facilitar o limitar la propagación de la cultura, aunque es importante. Más bien, *política* se define cómo la difusión se invierte con diferentes significados, positivos y negativos, y como la propagación de la cultura está abierto al control, negociación y lucha social (*Ibid.*)

Como muestra Blaut (1977), la teoría formal enfatiza la difusión en un sentido directo a la propagación de la adopción en una región definida. El proceso inicia cuando la característica aparece en la región y no antes. El proceso termina, ordinariamente, en las fronteras regionales. En el caso de la difusión Hägrestriana, las fronteras son los límites exteriores del flujo de información.

La difusión como un fenómeno general es mucho más grande en extensión espacio-tiempo, y así debe ser la teoría. En términos de período histórico, se quiere comprender la manera en que un rasgo entra por primera vez en una región, y esto requiere un análisis de las fuerzas culturales relevantes, muchas de las cuales operan antes del momento de la adopción inicial. En términos de escala geográfica, se desea comprender la forma en que un rasgo se comporta en todo un sistema de regiones. Para responder estas preguntas, un modelo de la transición intrarregional puede ser de poca ayuda. A menudo el modelo será útil, de hecho, para ajustar cada transición como un evento instantáneo, y organizar el proceso general como un salto de frontera o como un problema de la red de barreras en un sistema celular de regiones uniformes (*Ibid.*).

Desde otra perspectiva, la propuesta de Kniffen nuevamente provee una base firme. Por un lado, no está restringido en cuanto al alcance histórico o geográfico. Por otro, se basa en el

concepto de áreas culturales, regiones formalmente uniformes montadas en jerarquías, que se extienden desde el nivel micro al nivel de la Cultura Mundial.

El cambio dentro de un área cultural específica es la preocupación principal de investigación para Kniffen, pero no existe una preferencia *a priori* para estudiar uno u otro patrón de cambio: si una región sufre un proceso de difusión Hågerstriana o una transición espacial uniforme, rápida o lenta, afectará el tipo de explicación, pero no la naturaleza del problema.

Coincide con la idea que presenta Alderman, al decir que la difusión es un encuentro social, al tomar la noción de Louise Pratt (1991 citado en Alderman, 2012) de “zonas de contacto” las cuales son espacios sociales donde las culturas se encuentran, se unen e incluso chocan entre ellas. Un balance desigual de poder frecuentemente caracteriza estas zonas, la propagación de la cultura llega a dominar grupos locales, aunque puede haber espacio para la adaptación selectiva e incluso la resistencia a la difusión.

El autor expresa que aunque se vea a la difusión como zonas de contacto culturales no necesariamente significa que se abandonen los principios tradicionales de importancia para la investigación sobre difusión. Al contrario, es necesario combinar los enfoques tradicionales los cuales se centran en los patrones espaciales y los procesos de difusión, con un gran reconocimiento de las condiciones sociales, consecuencias y la política que subyace en la propagación de la cultura.

Alderman (2012) destaca la importancia de identificar el corazón cultural de una innovación o una idea. El corazón es el área en la cual una idea se desarrolla y desde la cual se propaga a otros lugares. Tradicionalmente, la palabra *corazón* ha sido usada para referirse a las áreas de origen que juegan funciones particularmente consecuentes en el desarrollo cultural del mundo. Es un concepto que se retoma del trabajo de Carl Sauer en la que destaca poderosos centros culturales que fueron responsables del desarrollo y dispersión de la agricultura en el mundo, de este tipo de corazones, emergen cosas como la religión, el uso del acero, herramientas y armas, estructuras sociales altamente organizadas e innovaciones agrícolas.



El término de *corazones culturales* no necesita ser reservado a un limitado número de ubicaciones importantes, como Blaut (1977) realizó una útil distinción entre el estudio de la difusión cultural y la filosofía elitista del “difusionismo” la cual sostiene que el flujo progresivo de ideas solo proviene de algunos centros permanentes de innovación.

El autor se refiere a la innovación como un proceso histórico y geográfico específico y puede darse en cualquier sitio. Las ideas culturales originadas fuera de una historia de las relaciones sociales se basan en entornos y lugares particulares, las cuales todas son importantes. Aunque las ideas generalmente se originan desde personas y lugares de poder debido a las ventajas en su ubicación, también las innovaciones se pueden originar desde abajo hacia arriba. Una visión interesante será estudiar el rol que juegan personas y lugares históricamente marginados como corazones culturales de una innovación, a lo que se le denomina “*trickle up*”, para dar referencia del efecto opuesto al “*trickle down*”. Identificar el origen social de la propagación de una idea no siempre es bien definido. En algunos casos, el origen comúnmente percibido de una innovación podría ser incorrecto. El autor se basa en Mitchel (2000, citado en Alderman, 2012) y menciona que el paisaje cotidiano por lo general oculta claves de su origen y desmiente las luchas sociales que entraron en su construcción. Definir las invisibilidades e incluso las historias trágicas que elevan los productos culturales cotidianos es valioso para trabajos en el futuro.

En algunos casos, los orígenes culturales pueden ser completamente fabricados. En este sentido, el entender cómo los gobiernos nacionales y las corporaciones reescriben los orígenes culturales permite investigar el rol de la representación selectiva de un lugar, su publicidad y el nacionalismo (Gold, 1994 citado en Alderman, 2012).

Ante esta visión y la apertura de otro paradigma en el estudio de los procesos de difusión, es importante destacar la perspectiva que aborda la Geografía, y que favorece el estudio de los impactos ecológicos y las políticas de la difusión cultural dentro de entornos sociales y regionales particulares. En algunos ambientes, la cultura local no se resiste completamente a la idea difundida pero la altera o adapta para acomodarla en su forma de pensar (Ormrod, 1992 citado en Alderman, 2012).

El uso de mapas como documento de entendimiento del proceso de difusión es relevante en la investigación geográfica y la docencia. El representar cartográficamente y explicar los mecanismos de difusión seguirá siendo una llave importante de la disciplina. Sin embargo, el autor expresa una inquietud importante, el énfasis ha sido simplemente mapear y medir la propagación de rasgos e innovaciones, lo cual tiende a centrarse en el origen y las vías de propagación de las ideas, y se presta menos interés a los actores sociales, los grupos adoptantes y cómo reaccionan al posible cambio cultural.

En ese sentido, actualmente la Geografía está redefiniendo el concepto de difusión en términos de políticas culturales, donde se mueve del enfoque de solo mapear y explicar los flujos de innovaciones a la consideración de procesos sociales y zonas de contacto detrás de la propagación de la cultura. Para realizarlo se requiere: (a) investigar las historias y luchas sociales que dan lugar a una innovación y que impulsan la representación de orígenes culturales, (b) incorporar la diversidad racial/étnica y activar la concepción de escala dentro de los procesos de difusión, (c) el reconocimiento de las formas distintas que la distancia física y social y el apego al lugar se convierten culturalmente importantes en la difusión, y (d) explorar los múltiples caminos que la tradición local y las culturas difundidas globalmente interactúan y forman entre ellas (Alderman, 2012).

La utilización del mapa es una herramienta importante para la explicación de procesos de difusión, al tener en cuenta la precisión de incluir las variables sociales y culturales para no limitarse meramente a la descripción, sino demostrar y representar el movimiento (flujos de difusión) en los contextos que se intentan explicar.

De la misma manera, lo expuesto en el presente subcapítulo abre la posibilidad de emplear métodos y metodologías cualitativas que puedan enriquecer y fortalecer la producción del quehacer geográfico, al aumentar las posibilidades de producción científica social y cultural al no limitarse a las metodologías cuantitativas que habían sido las predominantes sobre los estudios de difusión.

En este sentido, Meyer (2004) propone varias opciones metodológicas para extender la base del conocimiento sobre la difusión. Que tanto el campo de estudio cuasi-experimental y la integración de métodos cualitativos son prometedores para el desarrollo de investigaciones

sobre difusión. Cada uno representa la importante dimensión del tiempo en formas que no han sido enfatizados anteriormente, y como resultado, cada uno permite potencialmente al investigador explicar con más detalle la secuencia de eventos que conduce a los resultados del proceso de difusión. Dichos métodos, sin embargo, representan un reto para el investigador, en el sentido de pensar la investigación de formas nuevas. Mientras en el caso de los estudios cuasi-experimentales, es necesario controlar estratégicamente el proceso de difusión, en los métodos cualitativos se intenta tener un menor control de él.

A partir de las ideas sobre la apertura a diversas opciones metodológicas, la metodología cualitativa aporta herramientas que acercan al investigador a nuevos temas investigativos sobre procesos de difusión y en el cual se puedan emplear métodos que contribuyan al mejor entendimiento de los procesos, en general desde las Ciencias Sociales y en particular desde la Geografía, específicamente la Geografía Cultural.

Estudiar dichos procesos desde la perspectiva de la Geografía Cultural abre la posibilidad de analizar y explicar procesos sociales que influyen en las dinámicas espaciales y temporales de los sujetos y cómo estos influyen en la reconfiguración de los contextos culturales de los lugares, regiones y territorios en los cuales se desenvuelven. El concepto y la noción de la escala geográfica es imprescindible para identificar las variables temporales y espaciales en los cuales se delimitarán el flujo de difusión. El cual podrá ser expresado cartográficamente para observar, analizar e interpretar los flujos de difusión que representen la movilidad del objeto o sujeto(s) el cual se quiere estudiar, tanto elementos materiales como inmateriales (a los cuales se les debe dotar de características tangibles que permitan observar los hechos y procesos), que permita descifrar y determinar el comportamiento de los flujos sobre el espacio geográfico, social y cultural.

## **Capítulo 2. Construcción, institucionalización y difusión del martirio y los santos: la formación del culto a Toribio Romo.**

En el presente capítulo, se detalla el entendimiento y comprensión del proceso de difusión y el movimiento de las ideas y prácticas culturales del ser humano; en ese sentido, se muestran rasgos distintivos sobre la conformación histórica del Cristianismo, sus precedentes básicos y su difusión geográfica en el Mundo; se analiza y puntualiza en el contexto que compete a esta investigación: la formación del culto a Toribio Romo en México y su difusión geográfica hacia Estados Unidos.

### **2.1 Institucionalización del martirio y los Santos como sistema de creencia.**

A continuación, se revela una visión histórico-geográfica en la formación del culto a Toribio Romo la cual responde, de manera general, a la conformación del Cristianismo. El interés no radica en hacer un estudio histórico, de lo cual existe una amplia literatura; más bien a partir de ella se efectuará una recopilación de hechos que formaron a la institución para identificar de qué forma se constituyeron los preceptos básicos de la creencia en el martirio y el culto a los santos, desde dicha base se explica cómo estas ideas se difunden como una práctica doctrinal que muta de acuerdo con las condiciones a las que se presenta (históricas, sociales, culturales, geográficas) y da origen al caso de estudio de la presente tesis.

#### **2.1.1 Etapa inicial de Cristianismo y proceso de difusión.**

Hay que entender los orígenes del pensamiento que conforma la doctrina cristiana y sus posteriores acciones. Rubial (1998) expresa que el Cristianismo a lo largo de sus primeros tres siglos se consolidó tomando elementos de las distintas corrientes culturales presentes en el Mediterráneo y el Cercano Oriente; el zoroastrismo, el judaísmo y el helenismo le dieron sus bases filosóficas y morales y de las religiones de su entorno tomó prácticas, rituales y creencias. Lo que dio origen a diferentes versiones del Cristianismo, que poseía diferentes percepciones sobre la figura histórica de Jesús: Rubial (*Ibid.*) define como “*los cristianismos*” a las diferentes versiones del Cristianismo difundidas.

Una base significativa de dicho pensamiento y ejemplo de la conformación y, una visión particular sobre quien posteriormente será la figura de Jesús, se remonta al pueblo judío y la idea de ser un “*pueblo elegido por Dios*”, corriente surgida con Moisés, la cual se desarrolló con los reyes David y Salomón (siglo XI a.C.). Sin embargo duró poco el papel de pueblo vencedor, solo durante el periodo de los reyes antes mencionado, ya que las sucesivas conquistas de su territorio por asirios, babilónicos, persas, macedonios y romanos lo convirtieron en un “*pueblo víctima*”. Dentro de este contexto, surge la idea de un Mesías salvador, “...la formación de una religión moral en contraposición a la ritual y la necesidad de conseguir el perdón fueron los temas centrales que ocuparon la vasta literatura profética que produjo el pueblo judío entre el cautiverio de Babilonia en el siglo IV a. C”. (Rubial, 1998).

De esta forma, Cristo aparecía representado como el juez vengador que enviaría a huestes celestiales a guerrear contra las fuerzas del mal y a la gran prostituta: Roma. De esta forma, Rubial (2011) menciona que los cristianos generaron una importante relación con el tema del martirio debido a las persecuciones que vivieron en los primeros siglos de la conformación de la doctrina.

En un estudio realizado por Stark (2009), que muestra el interés por la expansión del Cristianismo en los primeros siglos de formación, se realiza un cuestionamiento, “... ¿cómo fue posible?”, y al mismo tiempo; “¿cómo fue que un pequeño y oscuro movimiento mesiánico nacido en los límites del Imperio romano desalojó al paganismo clásico y se transformó en la religión dominante de la civilización occidental?” (2009:15).

Para explicar lo anterior, el autor efectuó un estudio sociológico con una carga metodológica cuantitativa; utilizó la aritmética del crecimiento para identificar la proporción mínima de crecimiento en un lapso de tiempo histórico determinado<sup>10</sup>. En ese sentido, el autor expresa su interés en determinar si existieron las conversiones masivas como atestiguan los *Hechos de los Apóstoles*.

---

<sup>10</sup> El autor expresa “*debemos ofrecer datos cuantitativos*”, para estimar en términos de la aritmética y a partir de eso comprender la magnitud del fenómeno que se desea explicar (17).

Cabe destacar, que el autor, además de establecer una curva de crecimiento, revisó lo que se sabe dentro de la sociología sobre el proceso mediante el cual la gente se convierte a nuevas religiones. Así, muestra que los estudios sobre la expansión del Cristianismo recalcan el rápido auge del movimiento, pero rara vez se ofrecen datos precisos. En ese sentido, el trabajo de Stark (*op. cit.*) une metodologías cuantitativas y cualitativas.

Es interesante observar el trabajo que realiza el autor para cumplir sus objetivos, inicia su exposición con datos históricos de libros cristianos y de historiadores que han trabajado el tema. Toma como cifra de partida, los *Hechos de los Apóstoles I*, 14-15 (2009:18), donde se sugiere que varios meses después de la crucifixión había ciento veinte cristianos; en *Hechos 4,4* se dice que había un total de cinco mil creyentes, en contraste, J. C. Russell estimó que solo había diez mil, pero el autor advierte con referencia a Robert M. Grant, "... que debe tenerse en cuenta que las cifras de la antigüedad eran parte de ejercicios retóricos" (citado en Stark, 2009:18), por lo que no deben tomarse literalmente.

En ese sentido, Gibbon es reconocido por Stark (2009) como el primero en intentar estimar la población cristiana, situándola en no más de "... una vigésima parte de los súbditos del Imperio" en el momento de la conversión de Constantino (2009:18), aunque hay autores que creen que dicha cifra no es suficiente. Por su parte, Goodenough estimó que el 10% de la población del Imperio era cristiana en tiempos de Constantino (s. IV). Al aceptarse esta cifra, significaría que había 6 millones de cristianos al iniciarse el siglo IV, ya que en ese momento el total de la población era de 60 millones.

A partir de lo anterior, Stark (2009) acepta como cifra inicial (ciento veinte cristianos varios meses después de la muerte de Jesús), y explica que si el Cristianismo creció una tasa de 40% por decenio, los cristianos deberían haber sido 7.530 el año 100; 217. 795 en 200, y 6.299.832 para el año 300. Si la tasa se reduce a un 30% serían cifras muy por debajo de las aceptadas y si se aumenta a 50% sería muy por arriba; así que Stark concluye que una tasa de 40% es la más plausible para el crecimiento de los cristianos en los primeros siglos.

De acuerdo con Robin Lane Fox (citado en Stark *op. cit.*: 20.) advirtió que al debatir el proceso de conversión al Cristianismo se debe considerar "... el número total de cristianos

en su debida perspectiva: esta religión fue con mucho la que más rápidamente creció en el Mediterráneo de la época, pero que el número total de sus miembros aún era pequeño en números absolutos, pero el porcentaje se disparó repentinamente entre el año 250 y 300”.

En excavaciones realizadas en un edificio cristiano del siglo III, una iglesia doméstica fue remodelada y transformada en una construcción enteramente dedicada a funciones religiosas, después de lo cual cesaron las actividades domésticas. Es interesante observar cómo eran las prácticas de los nuevos cristianos en el ámbito doméstico y público, que representa el contexto social y político del momento. Snyder (1985 citado en Stark *op. cit.*) menciona que era imposible distinguir a los cristianos de los no practicantes durante esta etapa, ya que esta nueva comunidad necesitó más de un siglo para desarrollar un modo de expresión peculiar.

En relación con el tema central de la presente tesis, la difusión, es importante intentar determinar cómo ocurrió este proceso en el Cristianismo. MacMullen (citado en Stark *op. cit.*) anima a aceptar los relatos de conversiones a gran escala como necesarios para explicar la tasa de cambio observada. Del mismo modo, Stark hace una vinculación de los relatos de los procesos de conversión de los primeros cristianos con la teoría de la Ciencia Social respecto a este tema, donde se dice que la mayoría de la gente no se liga con tanta fuerza a las doctrinas y su nueva fe hasta después de su conversión.

En un estudio realizado por Lofland y Stark (1965), respecto al proceso de conversión de la secta Moon, se plantea que todos los miembros están unidos por lazos de amistad que precede el contacto con el culto. Del mismo modo, expresan que el grupo intentó atraer personas a través de espacios radiofónicos y alquilando salas de reuniones, pero ninguno de estos métodos dio resultado. Las conclusiones indican, que la mayor cantidad de nuevos miembros que se unieron al culto se posibilitó por relaciones interpersonales existentes con quienes ya pertenecían a la doctrina. Esto tiene correlación con el aspecto teórico presentado en el primer capítulo, donde las relaciones interpersonales tienen mayor poder de atracción que otros canales de comunicación en el proceso de difusión.

Las ideas mostradas en los párrafos anteriores ejemplifican de manera muy breve cómo el proceso de conformación y difusión del Cristianismo “... como todo producto humano, no

puede estudiarse como una unidad que permaneció inmutable en el tiempo y en el espacio” (Rubial, 2011:12). El identificar cómo se forma el Cristianismo, las corrientes culturales que lo influyen para los rituales y prácticas que se van presentando a lo largo de los siglos, dentro de contextos particulares, da la llave para comprender las devociones en la actualidad, centrales para esta tesis.

En la Figura 2.1 se muestra el proceso de difusión durante los dos primeros siglos del Cristianismo. Según Corbin (2008), durante este periodo, la característica particular de la religión cristiana fue la “adhesión personal”, lo que podría parecer una secta; dicha ambigüedad fue identificada por Pablo (apóstol) quien afirmó la vocación universal de la Iglesia en el espacio del Imperio: trabajar para la unión de las primeras comunidades fundadoras (Corbin, 2008: 36).

El estudio de Corbin, sobre la expansión del Cristianismo, es relevante en relación con el estudio sociológico de Stark; se complementa con la visión histórica del proceso en las primeras etapas. La evangelización del Imperio Romano fue asombrosamente rápida; implicó doble proceso: la expansión geográfica de la nueva religión desde Jerusalén y su penetración en las redes y ambientes del mundo grecorromano (2008).

La alusión a los Hechos de los Apóstoles<sup>11</sup>, da la posibilidad de construir la progresión geográfica en la Cuenca del Mediterráneo oriental desde de Jerusalén a Roma, esto a partir de los viajes de Pablo, con una intención hagiográfica, destinada a mostrar el tránsito del Cristianismo desde el judaísmo al helenismo (Figura 2.1) (28).

Corbin (2008) explica que el objetivo de las misiones no era barrer el mayor espacio posible, sino implantar el Cristianismo localmente. Se propone la existencia de polos que desempeñan los puntos de partida de la misión, el principal es Jerusalén. Expresa que se abre en tres direcciones principales. La Diáspora oriental de Mesopotamia y estribaciones iraníes, más allá de Damasco. El segundo eje se despliega de Jerusalén hacia Asia Menor de este a oeste, en las regiones de la meseta Anatolia hasta las ciudades más helenizadas de

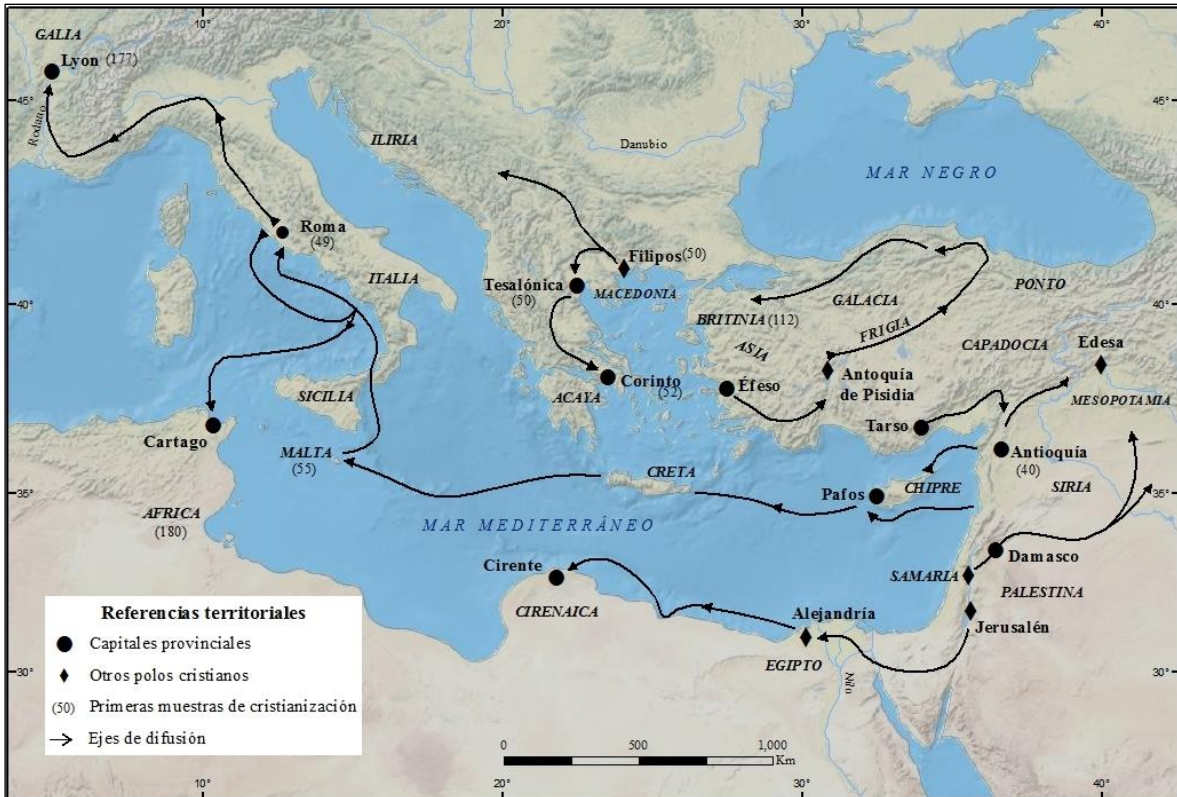
---

<sup>11</sup> Los Hechos de los Apóstoles es el principal registro para estimar y construir el proceso de difusión durante las primeras etapas de expansión. Para ver una breve introducción consultar González Echegaray, Asurmendi, & García Martínez (1999).



la costa. La tercera área se identifica como el espacio dominado por Alejandría (Creta, Cirenaica, desierto arábigo y Egipto) (*Ibid.*: 30)

**Figura 2.1. Difusión del Cristianismo en los dos primeros siglos.**



Fuente: elaboración con base en Corbin, 2008.

Roma, capital del Imperio, ya ha sido alcanzada por la religión de Cristo, incluso antes de la llegada de los misioneros apóstoles Pedro y Pablo; desde el año 49, y en años siguientes, se tienen registros de diversas fuentes romanas y cristianas, sobre problemas en el seno de las sinagogas de la capital. Roma fue el polo o núcleo desde el cual el movimiento cristiano se difunde hacia las provincias occidentales (Galia, África y la península Ibérica) (Figura 2.1) (Corbin, 2008: 30).

El proceso de difusión y crecimiento de la religión cristiana, de acuerdo con lo expuesto por Corbin (2008) y Stark (2009), se dio de manera rápida, incluso de forma exponencial; un hecho que ejemplifica dicho proceso es la conversión del Imperio Romano hacia el Cristianismo. En voz de Eusebio de Cesarea, biógrafo del emperador Constantino, menciona que el emperador recibió señales de Dios en varias ocasiones. En ese sentido,

reconoce un común denominador para garantizar la unidad del imperio mediante el reconocimiento de un Dios único (Stark, 2009).

El “Edicto de Milán”, en 313, establece la idea que la seguridad del Imperio está garantizada por el Dios supremo (ya no más por Júpiter y Hércules); se reconoce que la religión no puede ser obligada, la unión de paganos y cristianos, un monoteísmo que tolera diferencias religiosas. La llegada al poder de Teodosio I (379-395) es el punto de regreso de la ortodoxia definida en el Concilio de Nicea de 325, que se reafirmó en el concilio de Constantinopla en 381, donde se restringe la libertad de expresión de culto: los disidentes son considerados herejes y son perseguidos (Corbin, 2008).

Para noviembre del año 392, se promulgaron leyes que convierten al Cristianismo en la religión principal del Imperio Romano. Con Teodosio (y no con Constantino, como se dice) el Imperio se vuelve *oficialmente* cristiano. Para conservar y dar pie al proceso político y religioso que se está conformando se plantea que Nicea, Constantinopla, Éfeso (431) y Calcedonia son considerados en la historia de la Iglesia como los cuatro concilios “ecuménicos” que fundaron la doctrina cristiana.

En ese sentido, la “*santificación del poder*” comenzó a influir en todos los aspectos, ya que el santo obispo señaló que el emperador era amigo de Cristo (calificativo que se le daba únicamente a los santos en el cielo), a quien consideraban su representante en la Tierra, y su gobierno era una copia del reino celestial (Teja, 1999 citado en Rubial, 2011: 29). La figura del emperador se sacralizaba, pero los excesos de algunos emperadores llevaron a algunos (en especial obispos) a cuestionar esa denominación y afirmar que: “El emperador está en la Iglesia y no por encima de ella” (citado en Carpio, 2015).

### **2.1.2 Contexto histórico-geográfico de la difusión del culto a los santos y las reliquias.**

El estudio realizado por Corbin (2008) contiene una muy buena conceptualización sobre la “Cristianización del espacio y del tiempo” (87) dentro de la conformación del Cristianismo. En relación con lo anterior, el autor muestra una idea sobre unos cristianos perseguidos y hostigados que durmieron en una cueva en tiempo de la persecución de

Decio, al despertar y llegar a una ciudad vecina: ¡cuál sería la sorpresa al ver “la señal de la cruz grabada en la puerta de la ciudad”<sup>12</sup>.

El autor expresa que la idea mostrada anteriormente representa una revolución política y religiosa, que es el paso del Cristianismo de la categoría de asociación criminal a la de religión del Estado y da fe de la inscripción visible de esta transformación en el espacio de la vida cotidiana en el seno del Imperio Romano.

De igual manera menciona, para finales del año 310, cruces y crismones florecen cada vez más, a menudo como símbolos de protección o de exorcismo en los monumentos públicos y privados. Estas afirmaciones espaciales de la presencia cristiana también se indican con la construcción de lugares de reunión para los cristianos identificables cada vez con más claridad tanto en las ciudades como en el campo.

Este proceso de identificación, delimitación y apropiación del espacio, está relacionado con el fin de las persecuciones generales a los cristianos y el inicio de la llamada “Pequeña Paz de la Iglesia”. Y se tiene una necesidad por reconstruir edificios destruidos y construir nuevos templos cristianos, incluso generar saturaciones del espacio público en concentraciones urbanas. En este sentido, la reivindicación para la sepultura de aquellos cristianos que murieron como mártires, dentro de la creencia y convicción cada vez más extendida de la capacidad de intercesión de estos seres ante Cristo juez y el desarrollo de la práctica de la inhumación *ad sanctos*, junto a sus tumbas, que favorece la constitución en los alrededores de auténticas ciudades de los muertos; se traducen también en la monumentalización de las tumbas veneradas y en la eventual construcción de santuarios destinados a atraer a los peregrinos. Esta conquista del espacio también es una sustitución simbólica, ya que los antiguos santuarios paganos que fueron cerrados en 392 y disfrutaban derecho de protección, fueron sustituidos por los cristianos, en un proceso de sacralización (Corbin, 2008).

A la cristianización del espacio, se dio una *cristianización del tiempo*, en el sentido de generar un calendario bajo elementos de la doctrina y de celebraciones que posteriormente serían tomadas en cuenta por la legislación imperial. Corbin menciona que el aumento

---

<sup>12</sup> Citado en Corbin, 2008. La Pasión de los siete durmientes de Éfeso.

continuado del número de fiestas cristianas en el transcurso de la Antigüedad tardía, el apoyo de los emperadores y las adhesiones masivas al Cristianismo desembocan en una transformación casi total de los puntos de referencia tradicionales del tiempo público.

Al mismo tiempo de conceptualizar el tiempo y el espacio, se deben generar los preceptos básicos del nuevo contexto político, social y religioso de la doctrina. Los escritores cristianos de los primeros siglos, según Corbin, enfrentaron desafíos como:

... denunciar lo absurdo o lo inmoral de las fábulas del politeísmo, retener de la filosofía griega lo que podía contribuir a establecer los cimientos intelectuales del Cristianismo en los terrenos del dogma y la moral, utilizar para comunicarse con sus hermanos o sus contradictores los recursos de la dialéctica y de la retórica y, gracias a éstas, dar a los textos cristianos sus “cartas de nobleza” en géneros literarios diversos (101).

El origen y materialización de dicho proceso, se dio con la aportación de diferentes personajes en contextos muy variados; integran elementos de distintas tradiciones que resultarán en la doctrina que se asentará en siglos posteriores. Desde San Benito, Gregorio Magno, San Bernardo, San Agustín, hasta llegar al IV Concilio de Letrán, donde se da la reforma grecorromana y Santo Tomás de Aquino, quien establece los dogmas, bases filosóficas y morales en los que recae el Cristianismo.

El proceso se da en toda la extensión del Imperio Romano, tanto en Oriente como en Occidente hasta su caída y el periodo posterior conocido como la Edad Media. Debido a la regionalización del Imperio y del Cristianismo sucedieron acontecimientos que intervinieron en el pleno desarrollo de la doctrina. Durante y posterior a la caída del Imperio se presentó la existencia de dos formas de Cristianismo. Uno con centro en Constantinopla denominado griego, posteriormente ortodoxo y el otro en Roma, denominado latino o católico. La Iglesia de Roma aumentó su influencia, y el Papa de Roma se volvió el personaje más fuerte de la Iglesia Occidental.

Dentro de este contexto político, el prestigio que tenía la ciudad de Roma se transformó en una preeminencia institucional sobre el mundo cristiano; lo que convertiría al Papa en mucho más que el obispo de Roma, debido al debilitamiento institucional de Roma, aquel

que recibe esta distinción de Papa (del griego *papas*, “padre”) (Corbin, 2008:158) que asume el rol de jefe de la parte occidental del mundo cristiano, ocupando frente a las demás sedes episcopales una posición de árbitro o de último recurso.

La reforma posee varios propósitos, la aplicación recae en una concepción centralizada del gobierno de las iglesias, cuya cabeza se encuentra en Roma. Como destaca Corbin, una eclesiología piramidal, en que los obispos colaboran con el Papa, sucede a una eclesiología horizontal, impregnada de comunión colegial; la elección unilateral de los papas por parte del emperador aceleró el proceso de revisión del mundo de designación de pontífices romanos (160).

En ese mismo sentido, se delimitan y se generan las demarcaciones territoriales de la institución y su asignación político-administrativa. La circunscripción territorial resultante de este proceso es la *diócesis*, cuya amplitud evolucionó mucho de acuerdo con el momento y el área al cual se aplicaba, ya que en sus inicios seguían la traza administrativa romana. Pero cuando la cristianización se extendió a regiones menos urbanizadas o nuevos territorios, el tamaño de las diócesis aumentó considerablemente lo que imposibilitó su administración.

Toda esta organización territorial recae en la Catedral (el nombre proviene de cátedra) que es la sede solemne reservada al obispo, iglesia correspondiente a la autoridad episcopal. Al extenderse a mayores territorios la influencia de las sedes catedrales dejó de ser funcional y se recurrió a métodos de presencia más locales, para no perder autoridad en los diferentes ámbitos territoriales y sociales (Corbin, 2008).

La catedral funcionó cada vez más como lugar de rememoración de identidad diocesana, como lo demostraban en sus muros las tumbas de los obispos y las *reliquias* de las figuras locales más ilustres; también reunían tradiciones litúrgicas (rituales) que unían elementos universales, comunes a todas las iglesias cristianas, con otros propios de la cristianización local como la rememoración de los santos de la diócesis (op. cit.:174).

Estas formas de *devoción*, asociadas a la época medieval: vidas de santos, relatos de milagros, de invención (descubrimiento) o de traslación (desplazamientos) de reliquias y descripciones de peregrinajes, son reforzadas durante la Edad Media, heredadas del pasado

cristiano, como la costumbre de honrar, entre los difuntos, a aquellos que ganaron fama de grandes testigos de la fe. Además de la época apostólica, se distingue a los que murieron violentamente, los *mártires* (término que significa testimonio) (op. cit.:221).

Estas prácticas rituales que se han extendido a distintas épocas y contextos tiene sus orígenes en las invenciones conceptuales sobre el *más allá* durante la Edad Media del Infierno y el Paraíso. A partir del S. XII y XIII, dichos conceptos se arraigan en los espíritus y las prácticas de la Iglesia de Occidente, se establece entonces para siempre la triada de caminos abiertos antes los creyentes después de la muerte (op. cit.:216).

Para difundir estas nuevas concepciones, se formalizaron en función de las categorías de tiempo y espacio. Carpio (2015) hace un buen recorrido histórico sobre la concepción de la santidad y el martirio en los contextos políticos en los cuales se forman. En ella, el autor expone el uso y significado de la palabra “*santo*”, el cual ha cambiado a lo largo de la historia de la humanidad. Proviene del latín *sanctus*, se refiere a aquel que es “*perfecto y libre de toda culpa*” o “*la persona a quien la Iglesia declara tal, y manda que se le de culto universalmente*”, de la misma forma es “una persona de especial virtud y ejemplo”, también se aplica “a una cosa que está especialmente dedicada o consagrada a Dios o que es venerable por algún motivo de religión o que es sagrado, inviolable” (Carpio, 2015:46).

La ética cristiana descansa por entero en la imitación de Cristo: en época de persecuciones, ésta termina en el martirio. Este periodo identificado hasta el año 311, en el cual los cristianos fueron sometidos e identificados como tales, se separó del rango privilegiado de los judíos. Lo que en el inicio fue una persecución puntual, local y esporádica se convirtió en sistemática a mediados del siglo III (Corbin *op. cit.*: 38).

Durante el siglo IV, cuando la Iglesia se consolidó como institución y definió sus dogmas básicos, por ejemplo, se emplea una división territorial por diócesis y la expansión del latín como lengua litúrgica. Aunque la Iglesia no poseía aún un cuerpo sometido a una unidad administrativa, ni estaba políticamente estructurada, desde el siglo IV se presentaba ya una gran coherencia en su apartado doctrinal avalado por una sólida base teológica, generada por san Agustín quien fijó los elementos de la tradición grecolatina, que servirían de sustento filosófico a la visión bíblica.

En esta época, los obispos católicos comenzaron a trasladar los huesos de los mártires, víctimas de las persecuciones de los siglos anteriores, desde las catacumbas hacia hermosos templos construidos *ex profeso* para contenerlos. Los cuerpos de los mártires, de los eremitas y de los obispos se convirtieron en reliquias y las tumbas que los contenían se volvieron santuarios de peregrinación, lugares donde se tocaban el cielo y la tierra.

Esta religión institucionalizada y jerarquizada comenzaba a rendir culto a una élite de seres excepcionales que vivían en un cielo palaciego, como cortesanos alrededor de la figura imperial de Cristo. Los santos se convirtieron en patronos, al igual que la aristocracia terrateniente que vinculaba su patronazgo a amplias capas de la población; se transformaron en compañeros invisibles, en los amigos y protectores contra los males del mundo, en los intermediarios entre Dios y el ser humano. Este podía entablar vínculos que se postulaban en forma de transacciones; a cambio de cirios, limosnas, ofrendas, peregrinaciones y actitudes de dependencia, en fin de “reverencia”, los santos manifestaban su “potencia”, su poder a través del *milagro*. Con ellos, los obispos pretendían suplantar a las fuerzas cósmicas que regían el universo pagano de los pueblos de los ámbitos mediterráneo, celta, germánico y eslavo. Tales sustituciones ya habían sido avaladas por la Iglesia desde los tiempos de las persecuciones pues eran un medio ideal para atraer a las masas al Cristianismo.

Con la adquisición de santos y demonios, la Iglesia ponía las bases para la integración de una religiosidad cristiana popular, la cual se vio reforzada por una vistosa y colorida liturgia realizada en suntuosos y decorados templos y adornada con incienso, cantos y procesiones y con el uso de una rica y ambivalente simbología. El mundo festivo cristiano suplantaba con su santoral y sus celebraciones las antiguas fiestas paganas del ciclo agrícola y estacional, con lo que se facilitaba la inmersión del nuevo culto en la vida cotidiana de las comunidades.

El centro de estas manifestaciones fueron las reliquias; no había iglesia en Europa que no poseyera dientes, uñas, huesos, cabellos, gotas de sangre o trozos de vestido de los santos. Los templos más importantes se preciaban de tener los cuerpos incorruptos de los santos y algunos pretendían guardar plumas de los arcángeles y del Espíritu Santo. Para la época carolingia (s. VIII - IX) las reliquias llegaron a ser objetos de culto tan importantes que

incluso se justificó su robo y se creó un importante tráfico de ellas desde Italia, España y el Cercano Oriente hacia el centro y el norte de Europa.

De las reliquias se hizo depender la prosperidad de una región y sobre ella los vasallos juraban fidelidad a sus señores; la proliferación de templos monacales y parroquiales hizo necesario conseguir restos mortales de santos, especialmente mártires, para poder consagrar los altares; por otro lado, las reliquias fueron para los monasterios una potente herramienta para mantener la preeminencia regional frente a los señores laicos que pretendían absorberlos.

La promoción que la Iglesia hacía al culto a los santos y a sus reliquias y la liturgia que se generó alrededor de ellos favoreció el acercamiento de los fieles a la institución. Las reliquias fueron a menudo utilizadas como amuletos mágicos. Los hechos prodigiosos que llenaban las vidas de los santos (curaciones, ubicuidad, levitación, expulsión de demonios, etc.) se tomaban como elementos milagrosos. Gracias a los santos, se estableció un puente entre las religiones antiguas y el nuevo monoteísmo; el politeísmo pagano encontró su sucesor en el santoral cristiano.

El cuerpo eclesiástico que se consolidaba en esta época como una institución sólida y jerarquizada, tomaba conciencia de la necesidad de encauzar las manifestaciones populares del culto hacia prácticas dirigidas y reguladas por el clero. Para el s. XIV, el Cristianismo había penetrado profundamente en las conciencias, sobre todo en el ámbito urbano y sus cercanías. En toda la Europa mediterránea, la práctica estuvo siempre bajo la vigilancia del clero.

## **2.2 Características políticas y sociales del catolicismo en México y el impacto en la región centro-occidente.**

Todas estas experiencias de convivencia, de asimilación, de persecución y de rechazo, paganismo y religiosidad popular tuvieron a partir del siglo XVI un nuevo campo de acción, pero ahora fuera del continente europeo. La implantación del Cristianismo en América y el sometimiento a él de las civilizaciones indígenas dieron a la Iglesia la posibilidad de poner en práctica la experiencia acumulada de siglos, aunque incitaron también el nacimiento de nuevas situaciones en los campos del sincretismo religioso.



### **2.2.1 Bases para la devoción de santos y reliquias.**

Asin (2006; 2009) explica que se entiende al proceso de evangelización llevado a cabo entre los siglos XVI al XVIII en Iberoamérica como esfuerzos tanto regionales como locales por parte de la Iglesia diocesana regular, el Estado o individuos determinados en arraigar el catolicismo. De la misma forma, se tiene que entender que existieron distintos niveles de evangelización, al mismo tiempo que no debe ser comprendido el proceso únicamente como el ingreso de nuevos creyentes a la comunidad de personas bautizadas, sino también como la adopción de comportamientos y pautas entendidas entonces como de “buen cristiano”, que conjugó la asunción del corpus doctrinal de la religión católica con los patrones culturales de los que lo portaron.

Rubial (1998a), ejemplifica y muestra cómo dentro de dichos patrones culturales la práctica ritual del culto a los santos y las reliquias se va implantando en México por los primeros evangelizadores cristianos (franciscanos) en llegar a América, con el caso de las reliquias de fray Martín de Valencia y fray Sebastián de Aparicio. En el nuevo contexto socio-cultural que se estaba gestando durante este momento histórico, la estrategia para generar un nuevo espacio sagrado en la Nueva España se asocia con las ideas generadas por la Contrarreforma, con nuevas normas sobre el culto a las imágenes y la veneración de los santos, los cuales consolidaron una posición abierta alrededor de lo “milagroso” al adoptar los principios de Trento.

En los casos de los frailes mencionados, los caciques fueron los primeros en utilizar las reliquias como medio para obtener preeminencia en luchas entre facciones y pueblos, además de la necesidad de atraer personas a esta doctrina, especialmente en las áreas urbanas donde los procesos de encuentros y mestizaje se daban muy intensamente (Rubial, 1998a:14). Los modos de actuar se daban a partir de acciones rituales como promover la adoración de los cuerpos incorruptos, a través de levantar y difundir informaciones sobre virtudes, la vida y milagros de quienes se nombraban “santos”, las estrategias las llevaban a cabo las congregaciones religiosas como una táctica y necesidad de “sacralizar” y “santificar” esta tierra (Rubial, 1998a).

La idea de desarrollar y perpetuar la devoción popular en México, dio lugar a una amplia red de santuarios en gran parte de la región central del virreinato, respondiendo a una forma organizativa ya ideada en Europa, que Thomas Calvo (citado en Gálvez, 1996) nombra “giras de promoción”, con el fin de extender la fama de la imagen del objeto de culto.

Cada pueblo tendría sus santos patronos y profesarían una especial devoción hacia una Virgen en particular. Por tanto, las manifestaciones religiosas, como las fiestas del santo patrono o de la Virgen, calaron muy pronto la mentalidad popular religiosa. La tradición occidental del culto a los santos y vírgenes, fue rápidamente adoptada en tierras del Nuevo Mundo y dicha herencia incluía una fuerte veneración por las imágenes, las reliquias, las visiones y los milagros, una religiosidad “„, ávida de visiones y hechos prodigiosos, de reliquias y de imágenes” (Rubial, citado en Gálvez, 1996:7).

De acuerdo con Díaz (1979), la religión se considera como un sistema de valores que llega al Nuevo Mundo dentro de un contexto cultural, económico y social. La Iglesia viene integrada en una sociedad que tiene como ideal la conquista y la dominación de nuevos pueblos y nuevas tierras para ponerlas bajo el dominio de la Corona española. Los ideales de convertir hombres al Cristianismo, por un lado, y extender las colonias de España, por otro, están tan íntimamente ligados, de acuerdo con las estrechas relaciones existentes en los tiempos medievales, entre la Iglesia y el Estado (Díaz, 1979).

La Iglesia católica fue de suma importancia para la fundación de la Nueva Galicia y la unificación del centro-occidente del país. Los frailes franciscanos, al mismo tiempo que evangelizaban la región, influyeron en la historia y la cultura, alimentando a los habitantes de una conciencia regional y sentimientos de superioridad (De la Torre, 2002). Religión y propiedad son parte sustancial de la construcción de la vida social, según la ideología del alteño (Guzmán, 2002).

La región de los Altos de Jalisco se ubicaba dentro de la demarcación territorial colonial denominada Nueva Galicia y, debido a su posición geográfica, es un paso obligado para conectar Zacatecas con las ciudades de México y Guadalajara. Como resultado, la apertura de caminos en el área fue muy temprana, por la necesidad de establecer vías de comunicación con la rica zona minera de Zacatecas. Los primeros pueblos de la zona

central alteña surgieron como postas de la diligencia que comunicaba la ruta México-Querétaro-León-Guadalajara, y de la ruta que de León seguía hacia Zacatecas (Orozco, 1992).

San Juan de los Lagos es fundado en 1544 con el nombre de San Juan Bautista de Mezquititlán (Gobierno del Estado de Jalisco, s.f.), y se convierte en el centro comercial más importante de la Nueva Galicia. Al principio, los rancheros llegaban buscando algún favor de la milagrosa virgen de San Juan, transformándose en el centro religioso más importante de la región. Los peregrinos, que cada vez eran más, propiciaron el desarrollo del comercio, y San Juan pasó a tener el papel de centro comercial y religioso, además de parada obligada de la diligencia (Fábregas, 1986). La feria de San Juan se convirtió en la más importante de la Nueva Galicia donde acudían cerca de dos mil personas; años después ya eran tres mil peregrinos y comerciantes, provenientes de distintos puntos del Virreinato. En el siglo XVIII, la feria era reconocida como la más importante de la Nueva España (Márquez y Carrera Stampa citados en Díaz, 1979).

Para 1563, se fundó una de las poblaciones más importantes, Santa María de los Lagos, hoy Lagos de Moreno, que estuvo determinada por tres hechos histórico-económicos: su establecimiento como frontera que impedía que las poblaciones chichimecas invadieran las localidades y las rutas comerciales; además era abastecedora de alimentos e implementos de trabajo de las zonas mineras del norte, y paso obligado de las rutas mineras; hacia 1537, se abre el camino que va de la Ciudad de México a Zacatecas el cual transita por este punto (Orozco, 1992).

## **2.2.2 Relaciones Iglesia-Estado y la sociedad mexicana.**

Para comprender la complejidad de las relaciones entre el poder político y la Iglesia Católica en México es necesario observar cómo estas instituciones se han conformado en distintas etapas del devenir histórico, las cuales han mostrado divergencias de acuerdo con los contextos políticos y socio-culturales, específicamente, desde los procesos coloniales hasta las formaciones de los estados nacionales.

La Iglesia Católica es instituida en el continente Americano a través de las coronas de España y Portugal, los católicos españoles y portugueses justifican la conquista material y

de territorio a través de la evangelización de pueblos nativos. Para el caso del catolicismo español, la misma institución eclesiástica cede el poder a la Corona española bajo la condición de que “*no tocan la doctrina*”, y así la Corona dispone de todas las decisiones que afectarán a la Iglesia (Casanova, 2014: 9). Estas acciones se dan por medio de El Real Patronato, un derecho cedido a los Papas por los reyes de la Corona gracias a la cual la institución eclesiástica interviene en la colonial en temas de la división territorial de la Iglesia y nombramiento en puestos eclesiásticos (Carpio, 2015).

No fue sino hasta las reformas borbónicas que las relaciones con la Iglesia fueron complicadas, principalmente por la pérdida de privilegios de eclesiásticos debido al despotismo ilustrado que pretendió afirmar el poder secular sobre el religioso (Casanova, 2014). Posterior a las reformas borbónicas es que comienzan las rupturas entre la Iglesia y la Corona española. Durante los siglos XVIII e inicios del XIX antes del comienzo de la guerra de Independencia, se tomaban decisiones desde la metrópoli que afectaban al clero en la Nueva España, como es la eliminación total de la inmunidad de los sacerdotes, la cual tenía el objetivo de terminar con la religión en dicho territorio. Estas acciones afectaron de forma diferencial, ya que los altos mandos no se vieron igual de agravados que el bajo clero lo que derivó en un elemento principal del movimiento de independencia (Casanova, *op. cit.*).

Ulterior a la independencia, la Iglesia intentó recuperar su poder y pidió al Congreso, por medio de Fray Servando Tereza de Mier, que México no debía someter a la aprobación del Papa el nombramiento de obispos y las relaciones con Roma se limitarían a ser únicamente administrativas; se deseaba en México la creación de una Iglesia nacional sin nexos con Roma, pero al final no prosperó. En ese sentido, Casanova (2014) expresa que con estos planteamientos se pretendía la aplicación del Real Patronato, donde quedaba claro que el recién creado Estado y la Iglesia perseguían un fin común: mantener su poder. Del mismo modo, como expone Carpio (2015), después de la ruptura de México con España, la situación jurídica de la Iglesia no era clara; con la llegada del grupo liberal triunfante de la revolución de Ayutla, y su posterior toma del poder, buscaron emprender reformas para transformar las estructuras heredadas en el periodo colonial.

Las Leyes de Reforma de 1855 proclamaban la autonomía del Estado frente a la Iglesia, se intentaba construir un Estado-nación con la supremacía del poder civil frente al religioso (González citado en Guzmán, 2002). En ese sentido, se promulgaron artículos y Leyes como la Juárez y Lerdo<sup>13</sup> que limitan la participación de la Iglesia en decisiones de índole civil y social, se expropiaron los bienes raíces del clero y se restringen a las destinadas directamente al cumplimiento de sus funciones, también se incentiva la libertad de cultos (Casanova, 2014). Al final, todas estas reformas se vieron reflejadas en la Constitución de 1857, en donde el contenido liberal y laicista fue un desafío para el catolicismo (Carpio, 2015).

Desde mediados del siglo XIX y principios del XX, en el marco del contexto occidental de la formación de los estados nacionales, México buscaba crear una nación moderna y acelerar el desarrollo capitalista, a través del desmembramiento de la propiedad corporativa de la Iglesia y del campesinado (Bustamante & Cristián, 2006). Los liberales veían a la Iglesia católica como freno para tal reforma, ya que ésta tenía un enorme poder simbólico que rivalizaba con quienes buscaban la consolidación del nuevo Estado (Guzmán, 2002).

Al llegar Porfirio Díaz al poder, las relaciones entre ambas instituciones presentaron un periodo de cierta “reconciliación”; en este contexto, el obispo Montes de Oca dijo en la ciudad de París que gracias a la política de Díaz, el clero había tenido oportunidad de fortalecerse (Casanova, 2014; Carpio, 2015). Lo anterior, se vio reflejado en la creación de nuevas diócesis, así como algunas que ya existían se convirtieron en arquidiócesis, se formaron nuevos seminarios y aparecieron nuevas congregaciones religiosas (Casanova, 2014).

También durante este periodo (finales del s. XIX), surge al interior de la Iglesia, la encíclica *Rerum Novarum*, doctrina social que se difundió en Europa en 1891 y llegó posteriormente a México. En este contexto, el Papa León XII, en una carta pastoral, fomentaba y animaba al catolicismo a tomar un papel más activo en la vida cívica y social del mundo moderno,

---

<sup>13</sup>El artículo 3 prevé la eliminación de la Iglesia de la enseñanza. El artículo 13 (Ley Juárez de 1855) pone fin a los privilegios y a los tribunales especiales; el artículo 27 (Ley Lerdo de 1856) prohíbe a las comunidades religiosas poseer o administrar todo bien que no sirva directamente a las necesidades del culto; los artículos 56 y 57 vedaban el acceso a la diputación o a la presidencia para los eclesiásticos; el artículo 123 permitía al Estado intervenir en materia de culto (Meyer, 1980:157).

además de abogar por una relación equitativa de clases, pero sin rechazar el sistema capitalista (Guzman, 2002; Casanova, 2014; Carpio, 2015; Yung, 2015). Esto originó que en la región centro-occidente del país se formara un catolicismo intransigente por su antiliberalismo y antisocialismo (Blancarte citado en Guzmán, 2002).

Bajo los preceptos de la doctrina de un catolicismo social, en la primera década del siglo XX se organizaron diversos congresos católicos para determinar el actuar en el país; en ese sentido, la Iglesia buscó acercarse a obreros y campesinos para organizar su aproximación a la participación política (Carpio, 2015). De igual forma, la aparición de nuevas organizaciones como los Caballeros de Colón, exclusiva de hombres y fundada en Estados Unidos 1882, llega a México, los cuales participaron de los congresos católicos. Asimismo, la formación de otras organizaciones como el Circulo Nacional Católico, los Operarios Guadalupeños de Guadalajara y el resultado de los diversos congresos católicos en distintas ciudades del país, surge el Partido Católico Nacional (PCN) en 1911 (Casanova, 2014).

La formación del PCN tuvo apoyo de Francisco I. Madero, para las elecciones de 1912, tuvieron resultados favorables y presencia en estados del centro-occidente del país como: Jalisco (donde obtuvo la mayoría de los votos), Zacatecas (donde obtuvo la gubernatura y varias diputaciones), Colima, Guanajuato, Michoacán, México, Puebla y Querétaro, además de presencia en Chiapas (Carpio, 2015).

Después del golpe de estado de Victoriano Huerta, algunos miembros del PCN tuvieron cargos en el gobierno en turno, pero después se les dio la espalda, específicamente, por el caso del presidente del PNC quien atacó al gobierno en el periódico La Nación y con ese acontecimiento se dio fin a dicho partido político (Carpio, *op. cit.*).

Las relaciones entre el Estado y la Iglesia se vieron nuevamente deterioradas durante el proceso constitucionalista de Carranza; el ejército volvió gran parte de su violencia contra la Iglesia, sus representaciones, sus símbolos, en algunos estados del país se prohibieron los oficios religiosos (Casanova, 2014), al mismo tiempo que existían nuevamente rumores esparcidos por algunos diarios sobre el cisma de la Iglesia Mexicana con la Iglesia Católica Romana, pero no prosperaron (Silva, 2014). En contraste, como expone Casanova (2014), los zapatistas, en el sur del país, portaban estandartes con la imagen de la Virgen de

Guadalupe, en sus sombreros ostentaban imágenes religiosas y portaban escapularios; asimismo, en el norte las tropas villistas mantenían cierto respeto hacia la Iglesia, sus símbolos y oficios.

Todo ese proceso lleva su punto máximo con la promulgación de la Constitución de 1917, donde se concreta la separación Iglesia-Estado; la Iglesia se vio de nuevo amenazada por una clara tendencia anticlerical, esencialmente con los artículos: 3° donde se establece la laicidad de la educación, el 5° donde se prohíben las ordenes monásticas sin importar la religión que profesen, el 24° que establece la libertad de culto a realizarse en templos o domicilios particulares, el 27° donde prohíbe la posesión de bienes raíces a asociaciones religiosas, y aquellos que poseyeran pasarían a ser propiedad de la nación, el 130° se desconocía a los sacerdotes como sujetos jurídicos, no poder votar ni ser votados, así como limitar el número de sacerdotes, ya que pueden ser un peligro para la gobernabilidad debido al poder moral que ostentaban (Guzman, 2002; Silva, 2014; Casanova, 2014; Carpio, 2015).

Posterior a la promulgación de la Constitución, surgieron protestas por parte de la Iglesia y, en el mismo año 1917, los sacerdotes que se habían refugiado en Estados Unidos redactaron una crítica en contra de los artículos mencionados con el argumento que hacía legal la persecución contra la Iglesia (Casanova, 2014). En el estado de Jalisco, en julio de 1918, se intentó llevar a cabo la promulgación de un artículo que consistía en la existencia de un sacerdote por cada 5000 habitantes, previamente registrado ante la Secretaría de Gobernación. A fines de 1926, estas limitaciones a la Iglesia aceleraron un conflicto conducente a una lucha armada. Los jerarcas católicos aceptaban la separación de la Iglesia de los asuntos del Estado, pero no su subordinación, no aceptaban otro poder que no fuera el de Dios (González citado en Guzmán, *op. cit.*).

En ese contexto convulsionado, la Iglesia mantenía el descontento contra los artículos de Constitución que no le favorecían; la rebelión de Agua Prieta, encabezada por Adolfo de la Huerta, Álvaro Obregón y Plutarco Elías Calles, terminó con el gobierno de Carranza y se inició un periodo de pacificación posterior al proceso revolucionario (Silva, 2014). Durante el gobierno de Obregón (1920-1924), se tomaron medidas moderadas contra la Iglesia, ya que el presidente suponía que la Iglesia podía ser una fuerza importante en contra del

Estado, se generó una alianza con dicha institución para ayudar a la reconstrucción económica y política del país (Casanova, 2014).

Durante este periodo, los integrantes del extinto Partido Católico Nacional fundan el Partido Nacional Republicano, se estimuló la creación de sindicatos de obreros católicos apoyados por las clases ricas de la Ciudad de México y, en general, hubo cierta presencia de la Iglesia en aspectos políticos sin que hubiera represalias en contra de la institución. Este periodo de relativa calma no duró mucho tiempo; a la llegada de Plutarco Elías Calles al poder dio señales que su gobierno sería con fuertes tendencias anticlericales (Casanova, 2014; Carpio, 2015).

En respuesta, algunos católicos participaron en la creación de un nuevo grupo llamado La Liga Nacional Defensora de la Libertad Religiosa, mejor conocida como “La Liga”, integrada en mayoría por laicos que habían pertenecido a la Acción Católica de la Juventud Mexicana (ACJM); para 1925, el Comité Ejecutivo de La Liga, reportó la adherencia de treinta y seis mil individuos, con diversas secciones en distintas partes del país, especialmente en la región centro-occidente, en los estados de Jalisco, Michoacán y Guanajuato (Yung, 2015).

### **2.2.3 El conflicto Cristero y el Modus Vivendi entre la Iglesia Católica y el Estado mexicano.**

Ya que el tema sobre el Conflicto Cristero o *Cristiada* merece una gran explicación para los objetivos de la presente investigación, se muestran los elementos que permitan explicar la formación del culto a Toribio Romo y su posterior difusión.

El 4 de febrero de 1926, la relación entre las instituciones se deterioró ya que el periódico *El Universal*, publicó unas declaraciones hechas por el arzobispo Mora y del Río originalmente en 1917, en las cuales exponía: “... el episcopado, clero y católicos, no reconoceremos y combatiremos los artículos 3, 4, 27 y 130”. El presidente Calles interpretó lo de “combatir” como un reto al gobierno, y en respuesta expulsó a sacerdotes extranjeros, cerró escuelas y conventos (Guzmán, 2002; Yung, 2015).



Poco después, el presidente Calles anunció reformas al código penal llamadas Ley Reglamentaria, conocida popularmente como la Ley Calles. En ella se exponen sanciones explícitas, multas y prisión para hacer efectivas las restricciones religiosas de la Constitución de 1917. Se llevaron a cabo con mayor fuerza acciones como: prohibición de educación religiosa en primarias, prohibición de órdenes religiosas, así como la prohibición de votos religiosos por parte de la población. De igual forma, se anunciaron sanciones a eclesiásticos que participaran en actividades políticas, la prohibición de partidos políticos religiosos y la limitación de actos religiosos en espacios públicos (Young, 2015: 26).

En respuesta a estos acontecimientos, La Liga condenó al gobierno de Calles y realizó la petición y patrocinio de protestas civiles, como fue el caso de un boicot nacional en el cual los católicos del país solo consumirían productos básicos, además de marchas públicas y campañas de propaganda. Del mismo modo, la jerarquía eclesiástica publicó una carta pastoral repudiando las leyes y amenazando a sus oponentes con la excomulgación (Yung, 2015; Carpio, 2015).

Asimismo, la Iglesia católica reaccionó con la suspensión del culto público el 31 de julio de 1926 como una forma de protesta simbólica a la aplicación de las leyes anticlericales. Los artículos constitucionales entraron en vigor el 1 de agosto y los católicos comenzaron a defender sus templos para evitar que fueran convertidos en caballerizas o cuarteles por el ejército, lo que marca el inicio de una fuerte lucha que se extendió durante tres años (1926-1929) (Díaz, 1979; Guzmán, 2002; Yung, 2015).

Ante la suspensión del culto público y los servicios religiosos, católicos alrededor de México comienzan a tomar las armas, que en sus inicios, no contaba bajo ningún líder militar. Se empezaron a formar revueltas y levantamientos en contra de las tropas federales, donde la principal estrategia de ataque fue la “guerrilla”, aprovechando los conocimientos del medio y los caminos. Este movimiento que se ha dado en llamar *cristero* aunque los participantes se refieren a él con el nombre de “revolución”; *cristero* porque así denominaron las fuerzas del gobierno a los rebeldes que peleaban al grito de “¡Viva Cristo Rey!”, diciendo defender los derechos de Cristo y de su Iglesia (Díaz, 1979). En este contexto, se inicia el conflicto *cristero* en los Altos de Jalisco; Fábregas (1986) revela que este debe entenderse como el choque entre una oligarquía regional y otra orientada hacia el

Estado Nacional, donde el conflicto religioso era una cortina de humo que no permitía ver el enfrentamiento entre ambos grupos por el control del poder.

Los levantamientos iniciales (y prácticamente la mayoría del conflicto armado), se concentraron en la región centro-oeste del país, especialmente en la región de los Altos de Jalisco, como se ha visto en subcapítulos anteriores, es donde se agrupa la mayor concentración de creyentes católicos y la institución eclesiástica mantiene una fuerte influencia en el tejido social de la población. El conflicto cristero se extendió hacia áreas de los estados de Jalisco, Guanajuato, Michoacán, Zacatecas, Aguascalientes y Colima (Figura 2.2).

**Figura 2.2. Estados que presentaron levantamientos Cristeros (1926-1929).**



Fuente: elaboración con base en: Meyer, 1994; Díaz, 1979; Guzmán, 2002; Yung, 2015.

Para inicios de 1927, los levantamientos ya estaban consolidados en la región centro-occidente, al mismo tiempo se extendieron a estados periféricos como San Luis Potosí,

Tamaulipas y Coahuila (Figura 2.2). De 1927 en adelante, hubo batallas continuas entre Cristeros y tropas federales, además de la inclusión del lado federal de fuerzas paramilitares llamadas “agraristas” debido a que apoyaban la redistribución de políticas agrarias por parte del gobierno federal (Yung, 2015).

Yung (2015) expone que las tropas Cristeras podían ser tan despiadadas como sus enemigos, ya que incluso realizaban actos de tortura. Además explica que la visión de sacrificio y victimización a manos del gobierno a veces podría enmascarar el papel de los Cristeros como agresores en el conflicto. Como señala Fernando M. González (citado en Yung, 2015:28), muchos cristeros y sus partidarios tenían una visión particularmente pasiva de sí mismos como personas perseguidas que simplemente eran defensores de su fe y, en última instancia, (si morían en la batalla) mártires. Esto propició que durante este periodo las batallas fueran muy crudas y violentas.

En aquellos momentos, la llegada del general Enrique Gorostieta<sup>14</sup> vino a dar una plena organización militar a la región de Jalisco; entró al servicio en julio de 1927, y se puso en contacto con las tropas en octubre. Su trabajo se encaminó a integrar una brigada de seis u ocho regimientos, con un efectivo de 2 mil a 2500 hombres armados y montados (Díaz, 1979). Se dice que en términos de efectivos, para fines de enero de 1928, había unos 25 mil cristeros activos en la región centro-occidente, conjuntamente, existía la misma cantidad de Cristeros distribuidos en otras partes del país, en estados como Sinaloa, Nayarit, México, Puebla, Oaxaca, Morelos y Veracruz (Figura 2.2).

Los cristeros iban dominando la situación, pero las ilusiones comenzaron a decaer al igual que el dinero, las municiones y el apoyo de la Iglesia. Mientras tanto, los federales recibían el apoyo financiero, político y militar que Estados Unidos facilitaba al gobierno (Meyer, 1991). La Iglesia los dejó solos ya que preparaba una salida al conflicto con el gobierno: “*los arreglos*”. La Iglesia quería deslindarse de toda responsabilidad con el movimiento armado, mientras los gobernantes buscaban conservar su superioridad jurídica (Guzmán, 2002).

---

<sup>14</sup> Gorostieta había sido un brillante oficial del ejército porfirista; era liberal, y en cuestión religiosa indiferente y hasta hostil (Díaz, 1979).

Los “*arreglos*” se llevaron a cabo en el mes de junio de 1929, entre los representantes oficiales de la Iglesia católica, monseñores Leopoldo Ruíz y Flores y Pascual Díaz, y el representante del estado mexicano, presidente interino Emilio Portes Gil, quien tuvo como monitor al representante del gobierno de Estados Unidos, *Mister Morrow* (Díaz, 1979), no llegaban a ningún acuerdo definitivo, ya que el clero exigía amnistía para los obispos, sacerdotes y fieles, así como la restitución de propiedades a órdenes religiosas, sacerdotes, obispos. Al final de cuentas, se aceptó la existencia social de la Iglesia más no jurídicamente (Guzmán, 2002).

La Iglesia quería deslindarse de toda responsabilidad en el movimiento armado, mientras que los gobernantes querían conservar la superioridad jurídica. El punto nodal para la solución del conflicto fue la negociación para reanudar el culto público. Cuando la Iglesia suspendió el culto público se organizó el movimiento armado, de la misma forma, en cuanto se reanudó, la lucha terminó de forma casi inmediata (González, citado en Guzmán 2002:44).

Posterior al conflicto Cristero, un nuevo escenario político se conformó en las relaciones entre el Estado y la Iglesia a lo que se le llamó el *modus vivendi*: Guzmán (2002) hace un buen recuento cronológico de los hechos que identificaron dicha relación, éstos se muestran en el Cuadro 2.1. Desde el tiempo de los “*arreglos*” que solucionaron el conflicto cristero, los jefes eclesiásticos “... olvidaron” hechos sucedidos prohibiendo la consulta de archivos o destruyendo los documentos que tuvieran algún tipo de información (Vaca, 1998). Sin embargo, los ex-cristeros mantuvieron en la memoria colectiva la historia popular y el conflicto a pesar de la oposición de las autoridades eclesiales.

La Iglesia intentó evitar la creación de héroes populares y la exteriorización de los desacuerdos de los “*arreglos*” para evitar alterar el “*modus vivendi*”. Algunos católicos y sacerdotes publicaban artículos en los cuales poco favorecían a los cristeros o se limitaban a hablar acerca de los sacerdotes que murieron durante la guerra. El Vaticano cambió su actitud respecto al conflicto, la Iglesia mexicana hizo lo propio ya que su postura era ambigua, no lo condenaba pero tampoco lo aprobaba. En algunos poblados de los Altos de Jalisco, se preserva una memoria mitificada de su pasado cristero, manteniéndose viva la Guardia Nacional Cristera cuyos miembros (ex-cristeros, sinarquistas y laicos católicos) se

hacen cargo de mantener viva la memoria manteniendo visibles los restos de los cristeros (De la Torre, 2002:23).

**Cuadro 2.1. Etapas que identifican el *Modus Vivendi* entre la iglesia y el Estado en México (1929-1992).**

<b>Etapa</b>	<b>Periodo</b>	<b>Principales hechos</b>
Primera	Junio de 1929 a fines de 1931	Hubo cierta tranquilidad, ambas partes cumplieron el compromiso de ilegalidad tolerada.
Segunda	Desde 1932 hasta 1938	Cambios en el arzobispado de México. En este periodo surgió la llamada “segunda” Cristiada y el movimiento Nacional Sinarquista. Lázaro Cárdenas asumió la presidencia y el anticlericalismo resurgió.
Tercera	A partir de 1938 hasta 1970	El Estado y la Iglesia comienzan a tomar posición como rivales. El gobierno controlaba las manifestaciones religiosas. El gobierno permitió el control de escuelas y seminarios por parte de la Iglesia; en escuelas se impartía doctrina y se colgaban crucifijos, muchos funcionarios de gobierno tenían a sus hijos en estas escuelas, buena parte de los maestros eran normalistas formados en cultura anticlerical. Figura de los cardenales más visibles en eventos públicos, había una separación entre éstos y las autoridades en los actos públicos, sin embargo, existía el contacto en eventos privados.
Cuarta	Desde 1970 a aprox. 1992	A partir del sexenio de Luis Echeverría (1970-1976) comienza un trato más cordial entre instituciones, se pasó de las relaciones secretas a las discretas. El ex presidente Adolfo López Mateos fue el primer alto funcionario que visitó un Papa, Paulo VI, se relacionaba con los jerarcas eclesiásticos de cada país que visitaba. A finales de 1973, Echeverría tenía intenciones de visitar al Papa, pero Roma no aceptó porque no había relaciones oficiales, también intentó traer al Papa a la inauguración de la nueva Basílica de Guadalupe, que se terminó de construir con inversión estatal. En el sexenio de López Portillo, en 1979, el Papa Juan Pablo II visitó México. El presidente lo recibió como visitante distinguido al que llamó “señor” y añadió: “lo dejo con los representantes de su Iglesia”, se inició un nuevo tipo de relaciones donde las discretas y secretas eran cosa del pasado. El primero de diciembre de 1988, asumió la presidencia Carlos Salinas de Gortari, a la toma de posesión fueron invitados jerarcas más preeminentes de la Iglesia católica. Por fin quedó transgredida la “separación” entre las instituciones. Se restablecen lazos con el Vaticano, en 1991 en su tercer informe de gobierno, Salinas de Gortari promovió la nueva situación jurídica de las Iglesias. El 28 de enero de 1992 se publicaron las reformas de los artículos 3, 4, 24, 27 y 130 en el <i>Diario Oficial de la Federación</i> , con estas reformas la Iglesia recuperó los espacios perdidos jurídicamente, porque en la práctica ya estaban recuperados.

Fuente: elaboración con base en Guzmán, 2002.

Para el episcopado, el movimiento armado, se trató de un suceso espontáneo de los civiles, en el que la Iglesia no tuvo participación alguna, salvo un caso que se debe ver como aislado.

La beatificación de los mártires para González (2001) fue la estrategia de la jerarquía católica tapatía y nacional para resignificar su participación en este conflicto. Pero esta estrategia no fue homogénea ya que no hubo acuerdo para actuar en coherencia con las causas de los mártires. Éstas iniciaron en momentos diferentes bajo promotores diferentes, con algunas resistencias de parte del episcopado y de los promotores romanos. Así que se comenzaron a materializar cultos y milagros de los mártires mexicanos (González, *op. cit.*:275). En ese sentido, la Cristiada alude al tipo de conflicto característico de las sociedades en tránsito hacia otra etapa de desarrollo nacional marcada por la instalación de las necesidades dictadas por mercados exógenos y de una élite política decidida a imponer dichas demandas y una nueva religión civil desprovista de los elementos religiosos tradicionales que por siglos transmitieron identidad a las comunidades agrarias del Bajío y en general la región centro-occidente de México.

El conflicto también puede referir a la crisis de legitimidad-representación que experimentaron las instituciones mexicanas como resultado de la lucha revolucionaria favorecida por una generación de caciques locales que se negaban a ceder sus cuotas de poder. Otra explicación acude al tema de la identidad en procesos de ingente modernización.

Tanto ayer como hoy, la lógica omnipresente de los mercados, así como la incapacidad de transmitir identidad por parte de referentes políticos modernos, o nociones propias de la modernidad, como clase social, explican -al menos parcialmente- la emergencia de una política de identidades enarbolada por diversos grupos contestatarios que abogan por que las creencias religiosas o el legado étnico asuma una función de resistencia capaz de demandar la reconstitución de un sistema de valores completamente distinto al prevaleciente. Cuando este tipo de demandas definidas logra articularse políticamente, entonces opera en torno a la resistencia a que su colectivo sea subsumido en un orden nacional o incluso en un sistema internacional centrado en el consumo y el establecimiento de mega-mercados (Bustamante & Cristián, 2006: 58-59).

### **2.3 Construcción de mártires mexicanos: formación histórica y cultural del culto a Toribio Romo.**

Como se explica en el subcapítulo anterior, el culto a santos, reliquias y mártires es una tradición elaborada desde más de dos mil años que ha dado éxito en el fortalecimiento institucional de la Iglesia Católica para tener presencia importante entre la feligresía. En el presente subcapítulo se revisa y analiza lo publicado sobre la formación de mártires cristeros mexicanos, y cómo fue el camino para llegar a esa categoría. Para este fin, los trabajos de Carpio (2015), Pérez (2014) y López (2015) muestran de forma clara cuáles son los requerimientos por parte de la institución católica para otorgar la santidad.

López (2015) inicia con una aclaración importante sobre el análisis del martirio, la cual señala que a pesar de que en la etapa moderna de la humanidad existe la idea de mantener la esfera religiosa y la política estructuralmente separadas, las configuraciones sociales con frecuencia superponen ambas esferas y es difícil dislocarlas, por lo que la autora expresa la importancia de prestar mayor atención a la superposición de las mismas. El martirio implica una creación de política a partir de movilizaciones sociales originadas en el ámbito religioso. Y esto se da en el sentido que representa la muerte de una persona y cómo la sociedad civil es partícipe por medio de la movilización.

A este respecto, López (2015) hace referencia a Hannah Arendt, en el sentido de dotar de significado al martirio: "... no importa qué tipo de opiniones emerjan alrededor de los hechos, en el martirio siempre existe una persona muerta y un grupo que presume que su deceso se explica por haber roto con leyes impuestas por el Estado o por las autoridades instituidas al defender sus creencias y vivir de acuerdo con su fe" (López, 2015: 5).

De acuerdo con las ideas expuestas anteriormente, se explica el contexto en el cual surgen los mártires mexicanos, en una trama de conflicto ideológico que dio como resultado la Cristiada, donde se asesinaron tanto devotos cristianos católicos como laicos que defendían dicho sistema de creencia. Como expone Carpio (2015), en la guerra cristera tanto el ejército mexicano, como las tropas cristeras ejecutaron a personas de bandos enemigos y el resultado del sacrificio es conmemorado de acuerdo con su visión: por parte de los católicos

se rinde homenaje a los muertos desde la tradición reconociéndolos como *mártires*<sup>15</sup>, en cambio el Estado reconoce a sus caídos como *héroes* nacionales, en lo que concluye que después del conflicto se generaron distintos mártires pero ningún héroe (Carpio, 2015: 233).

En ese sentido, una noción importante es la relacionada con la muerte, la cual se considera como el punto de partida para dar origen al martirio; así López (2015) expresa que para entender dicha práctica no sólo se debe hacer referencia al propio mártir y a su entorno social inmediato, sino también las condiciones en las cuales los grupos organizados que abanderan su figura operan, así como a las estructuras sociopolíticas en que se desenvuelven. Para que se dé esta situación, se debe tomar en cuenta a los actores que convergen para su generación: el mártir, sus seguidores y el Estado (López, 2015:6).

En ese mismo sentido, se debe recalcar la visión occidental de mártir, que funda sus bases en la tradición judeo-cristiana, la cual tiene claras diferencias respecto a la visión del martirio en el Islam y otras religiones. La principal discrepancia es la agencia política que tiene el martirio en el mundo occidental y cómo se conforman y reproducen las narrativas acerca del mártir. López (2015) expresa que dichas narrativas se basan en la mitificación y construcción de estudios hagiográficos.

Es significativo decir que la construcción hagiográfica se construye a partir de narrativas y discursos que toman como punto de partida a los testigos de la vida del difunto, desde estas narraciones de vida ejemplares, en las cuales se eliminan peculiaridades y se resaltan elecciones morales colectivas, se desarrollan para modelar idealmente comportamientos y prácticas sociales (López, 2015; Borja & Jaime, 2007). En este sentido, Brown (1981, citado en López, 2015) expresa que la conversión de víctima a mártir se da por el éxito de la causa que defendía, la importancia histórica de martirios específicos se da, en la mayoría de las veces, por la narración cautivadora que por el mártir en sí mismo.

---

<sup>15</sup> Es importante hacer la diferencia entre mártir, héroe y víctima. El *mártir* es alguien que sabe que por profesar su fe puede resultar en la muerte, pero decide profesarla a través de su vida. El *héroe* se convierte en tal al realizar una acción extraordinaria en la cual su vida se pierde incidentalmente. Mientras que la *víctima* no tiene otra opción y encuentra la muerte solo como un espectador pasivo (López, 2012; 2015).



Asimismo, es necesario diferenciar entre santidad y martirio, mientras el santo lleva una vida ejemplar (dependiendo de la época), se crean modelos de virtud seguidos por fieles los cuales se encuadran en el imaginario católico y se convierten en necesidades institucionales, cambios sociales, políticos y culturales. La creación e imposición de narrativas de martirio de unas sobre otras, se da a partir de la que se considera más “verdadera” desde los actores sociales en los cuales se produce (López, 2015). Esta es una práctica heredada desde el inicio del Cristianismo y toma mayor relevancia durante los procesos coloniales, donde tener un santo propio era aspiración de cualquier ciudad de la época (Borja & Jaime, 2007: 55).

Para el caso de la creación de los mártires y posteriores santos mexicanos, como se ha expuesto en los apartados anteriores, el contexto socio-político y cultural en el cual se produce el conflicto cristero posibilita la elaboración de la figura de mártires, los cuales fueron perseguidos por el Estado por profesar su fe; estas ideas se remontan a las experiencias de las persecuciones de los primeros cristianos, lo que simbólicamente sienta la bases para la formación de dichos mártires. Al mismo tiempo, se puede entender y observar cómo se van configurando las hagiografías de estos personajes para poder ser definidos como mártires y, posteriormente, ser reconocidos por la Iglesia institucional como santos. Para obtener la santidad, la religión católica romana posee un mecanismo formal, continuo y rigurosamente codificado para llevar a cabo la canonización de una persona, y a partir de dicho nombramiento, se constituye como un modelo de vida cristiano (Pérez, 2014). Las etapas, proceso y características se muestran en el Cuadro 2.2.

Existen distintos requisitos para que alguien sea reconocido como santo, pero un elemento importante de la devoción a Toribio Romo es mismo antes de llevar a cabo dicho proceso, ya existía una fuerte devoción hacia esta persona, la formación de un culto local por parte de la comunidad a la cual perteneció encabezada por su hermano Román Romo, quien se dedicó a difundir a los altares. Las ideas sobre el martirio y la santidad son importantes para explicar el proceso de Toribio Romo en su camino a la santidad, el cual no fue un caso único, ya que compartió el camino con 25 mártires del conflicto cristero entre sacerdotes y laicos; para ello, se describe información sobre la vida y la construcción hagiográfica de Toribio Romo.

**Cuadro 2.2. Proceso para obtener la canonización.**

Etapa	Proceso	Características	Escala de veneración
Primera	Constatar que la persona ha vivido virtudes en grado heroico.	Se investigan: -Actitudes -Conductas -Obra escrita -Testimonios de quienes lo conocieron	Siervo de Dios
Segunda	Confirmar la heroicidad de las virtudes.	Promulgación de decreto por el Papa: “persona digna de veneración”.	Veneración privada, nunca en actos públicos.
Tercera	Continúa investigación del venerable, verificación de milagro después de su muerte: <i>beato</i> .	La beatificación representa modelo de vida, intermediario entre Dios y los fieles. Testimonio de milagro por intercesión	Venerado públicamente, solo en Iglesia local (diocesana o nacional) o en su familia religiosa (orden, congregación).
	El milagro puede no ser requerido si la persona es reconocida como mártir de la fe.		
Santificación	Máxima distinción de la Iglesia.	Requisito imprescindible de un nuevo milagro que debe darse después del nombramiento de beato.	Ejemplos a imitar e invocar, deben ser invocados como tales por toda la Iglesia universal.

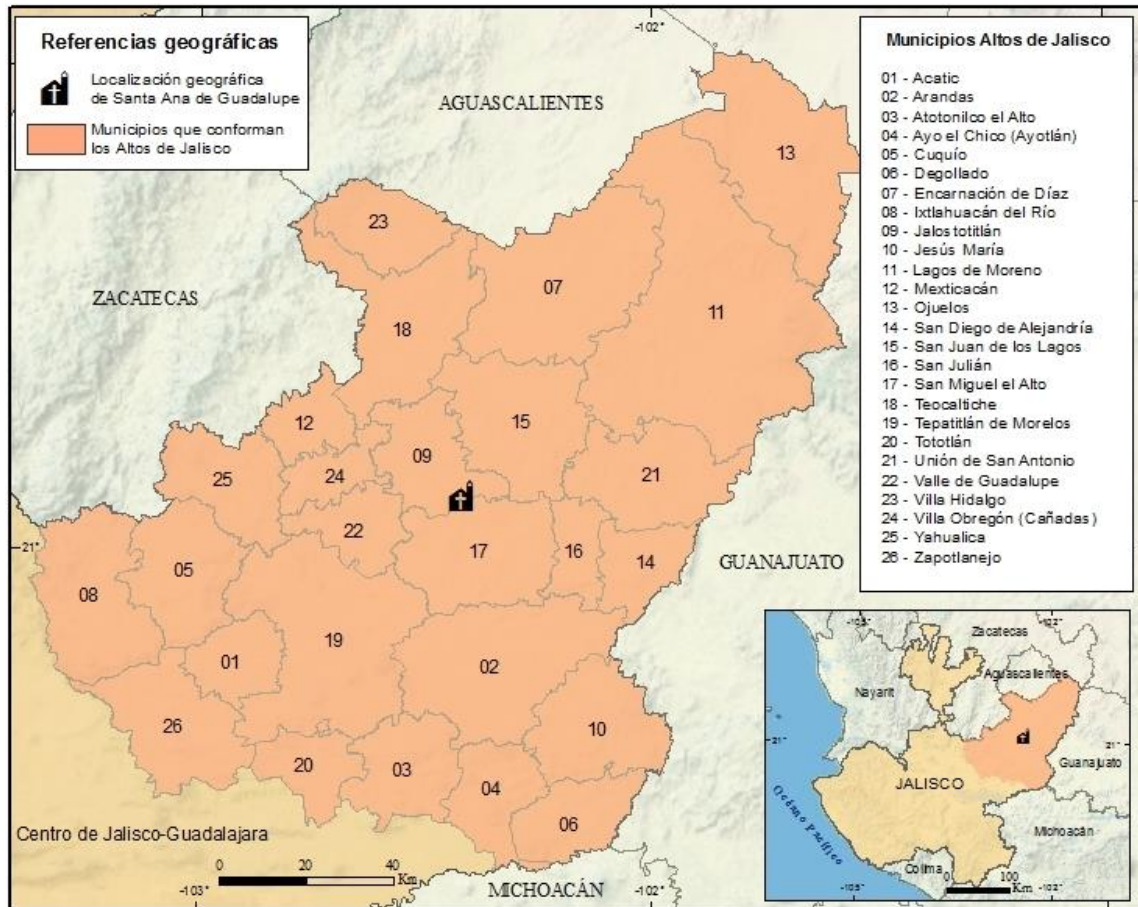
Fuente: elaboración con base en Pérez, 2014.

Para llegar a este punto es necesario recordar la noción y construcción de reliquias para la devoción de estos seres considerados excepcionales y dignos de veneración, los cuales provienen de una tradición popular del Cristianismo desde sus inicios como doctrina y que se van reforzando de acuerdo con los contextos históricos en los cuales se conforman; específicamente durante la Edad Media los cultos a reliquias y las peregrinaciones a los santuarios que los contienen se conciben como rituales importantes.

Toribio Romo es originario de la localidad de Santa Ana de Guadalupe, Jalisco (Figura 2.3), de un rancho fundado en 1860 que pertenece al municipio de Jalostotitlán en los límites con el municipio de San Miguel el Alto en la región central de los Altos de Jalisco. Su hermano, Román Romo, le cambió el nombre de Santa Ana de Abajo a “de Guadalupe”

en el año de 1920, debido a la devoción que Toribio le tenía a esta virgen (De la Torre, 1992 citado en Guzmán, 2002).

**Figura 2.3. Ubicación de Santa Ana de Guadalupe en el estado de Jalisco.**



Fuente: elaboración con base en Orozco, 1992.

Los pobladores de Santa Ana de Guadalupe conservan su identidad religiosa, política y social con matices cristeros; siguen viendo al gobierno con hostilidad por representar una “amenaza a la fe y a las buenas costumbres”. Algunos de sus habitantes han sido líderes del Partido Demócrata Mexicano en Jalostotlán (Guzmán, *op. cit.*). Lo anterior, en gran medida por el sacerdote Román Romo quien tuvo una influencia poderosa en la dinámica de la localidad.

La devoción y el culto a Toribio Romo (Figura 2.4); se da dentro del contexto del conflicto cristero; durante este periodo es asesinado por tropas del ejército el 25 de febrero de 1928 en una hacienda de Tequila, Jalisco. Las reliquias se fueron configurando desde los

**Figura 2.4. Imagen de Toribio Romo.**



Fuente: Jáuregui, 2014.

primeros momentos después de su muerte. Los pobladores de Tequila empezaron a recoger con algodones la sangre del padre “... que aún chorreaba de las heridas de las balas con que lo mataron” (Romo, 2000). Aunque en los primeros momentos fueron los soldados quienes trasladaron el cuerpo del mártir y lo arrojaron en la plaza, los habitantes de Tequila consiguieron recuperar el cadáver y lo llevaron a velar a una casa y posteriormente fue enterrado en el cementerio del lugar. Guzmán (2002) menciona que “... es difícil entender a simple vista el éxito del culto a Santo Toribio, pues no se puede aludir a la tradición, ya que es uno de los Santos más jóvenes apenas canonizado en el año 2000”. Tampoco a que su historia fuera única y extraordinaria, pues junto con él fueron canonizados otros 21 sacerdotes más tres laicos, quienes subieron a los altares por la misma causa: haber sido mártires durante la Guerra Cristera.

A partir de su muerte, el padre Román Romo, hermano menor de Toribio, se encargó en vida de mantener tanto el culto local como el familiar a las reliquias de su hermano que siempre fue considerado como un santo mártir, y de promover su beatificación ante las instancias eclesiales (De la Torre y Guzmán, 2010).

Los restos de Toribio Romo permanecieron en el panteón Municipal de Tequila hasta el 19 de abril de 1948, fecha en que su hermano Román Romo los exhumara llevándolos al templo de Santa Teresita en Guadalajara en espera que se construyera un nuevo altar para depositar las reliquias de Toribio. En ese mismo año, fue posible trasladar los restos a Santa Ana de Guadalupe, en la capilla de la Mesita misma que Toribio ayudara a construir y donde realizara su primera misa (Jáuregui, 2014). Los restos se encuentran en un ataúd labrado en madera fina y resguardados por cristales. Las paredes laterales de la capilla siguen siendo una expresión de la crudeza que se vivió en los tiempos de la persecución religiosa. En ellas, se exhiben, en vitrinas, las reliquias del santo: las ropas ensangrentadas del mártir Toribio; el libro *La liturgia de las horas*, la *Biblia*, los algodones ensangrentados, su rosario y su morral (De la Torre y Guzmán, *op. cit.*). Posteriormente, los restos fueron

movidos nuevamente al nuevo templo construido en la localidad de Santa Ana donde permanecen actualmente.

A partir de la conformación de las reliquias en 1948, se comienzan a generar una serie de manifestaciones que pretenden legitimar la santificación del sacerdote, por medio de relatos que lo vinculan con hechos sobrenaturales y el reconocimiento del milagro. Toribio no es un nuevo santo: sus devotos, conformados por una amplia red familiar y regional, y que vivían en distintos lugares, desde el momento de su muerte, lo habían venerado como un santo mártir, y cada aniversario de su muerte confluían en su altar para recordar los trágicos sucesos vividos durante la Cristiada y mantener vivos los valores de la cultura alteña.

En 1992, la Santa Sede beatificó a 25 mártires. Posteriormente, serían canonizados en el año 2000. El proceso se realizó en grupo, y venía encabezado por el Santo Cristóbal de Magallanes y “24 compañeros mártires”. Sin embargo, aunque Santo Toribio desató polémica porque hay testimonios de que no se resignó a su martirio (fue el único que en lugar de gritar “¡Viva Cristo rey!”, dijo: “¡No me maten!”; y que no expresó palabra de perdón para sus verdugos –siendo requisitos fundamentales para la canonización–; no obstante, es actualmente el santo preferido por el culto popular (De la Torre y Guzmán, 2010).

Posterior al proceso de santificación (canonización) y como expresan De la Torre y Levitt (2017), la devoción regional en torno a Toribio Romo cambió debido a que se esparció el mito de que el santo se aparecía a los migrantes para ayudarlos a cruzar la frontera de manera indocumentada, obtener documentos migratorios o la *green card*, conseguir trabajo una vez que llegaban a Estados Unidos o protegerlos de la *migra* o de los abusos de los polleros (De la Torre y Levitt, 2017:130). El mito se va reforzando con una serie de relatos de apariciones de Toribio Romo en la frontera y posteriormente se desplazaban a la localidad de Santa Ana de Guadalupe a agradecer el “favor”. A continuación, se presenta el relato difundido desde la rectoría del santuario dedicado en la localidad de Santa Ana:

El zacatecano Jesús Buendía Gaytán, un campesino de 45 años de edad, cuenta que durante la década de los noventa decidió irse de indocumentado a California para buscar empleo en

alguna plantación. Se puso en contacto con un "pollero" en Mexicali pero, apenas cruzaron la frontera, fueron descubiertos por la patrulla fronteriza y para escapar Jesús se internó en el desierto.

Después de caminar varios días por veredas desoladas y más muerto que vivo de calor y sed, vio acercarse una camioneta. De ella bajó un individuo de apariencia juvenil, delgado, tez blanca y ojos azules, quien en perfecto español le ofreció agua y alimentos. Le dijo que no se preocupara porque le indicaría dónde solicitaban peones. También le prestó unos dólares para imprevistos. A manera de despedida el buen samaritano le dijo: "Cuando tengas dinero y trabajo búscame en Jalostotitlán, Jalisco, pregunta por Toribio Romo". Luego de una temporada en California, Jesús regresó y quiso visitar a Toribio. En Jalostotitlán lo mandaron a la ranchería de Santa Ana, a unos 10 kilómetros del pueblo. *“Ahí pregunté por Toribio Romo y me dijeron que estaba en el templo. Casi me da un infarto cuando vi la fotografía de mi amigo en el altar mayor. Se trataba del sacerdote Toribio Romo, asesinado durante la guerra cristera. Desde entonces me encomiendo a él cada vez que voy a Estados Unidos a trabajar”* (Orozco, s.f.)<sup>16</sup>.

Desde este momento, el culto popular a escala local hacia Toribio Romo se extiende a escala regional, particularmente en la región de los Altos de Jalisco y la región centro-occidente de México, debido a las condiciones socioculturales por compartir la tradición de un pasado marcado por el conflicto cristero; la devoción a los mártires fortalece procesos de identidad, al mismo tiempo, dichas regiones se encuentran dentro de la zona con una tradición histórica muy arraigada de migración hacia Estado Unidos, por lo que relatos sobre la ayuda de cruce de la frontera, refuerzan y detonan la expansión y difusión del culto en una escala nacional e internacional.

Las ideas expresadas se materializan en la cantidad de devotos que se trasladan a Santa Ana de Guadalupe constantemente, donde los desplazamientos se van intensificando gradualmente desde la canonización en el año 2000, por lo que los impactos de los flujos en la localidad y en las cabeceras municipales cercanas se observan en diversos aspectos, como son: infraestructura, servicios, comercio, entre otros (Medina, 2011). Lo que ha

---

<sup>16</sup>Este párrafo fue publicado en la página de Internet donde se pueden encontrar varios relatos de creyentes que afirman haber recibido ayuda de Toribio Romo para cruzar la frontera mexicano-estadounidense.

convertido al lugar en un punto importante de turismo religioso en la región centro-occidente de México (Martínez-Cárdenas, 2013; Martínez-Cárdenas y Madrigal 2019).

Los flujos hacia la localidad de Santa Ana de Guadalupe, tanto de peregrinos como turistas, se dan por diversos motivos, que resaltan aquellas personas que visitan para agradecer favores por milagros o solicitudes relacionadas con la migración a Estados Unidos, tanto documentada como indocumentada; en ese sentido, las procedencias se muestran en distintas escalas geográficas, que van desde locales, regionales, nacionales y transnacionales, de aquellas personas que se han establecido en Estados Unidos y regresan a agradecer los favores que, en algunos casos, se representan en los exvotos que dejan los devotos en el santuario (Medina, 2015). En ese sentido, es sugerente tener en cuenta el concepto de remesas socioculturales que porta Rivera (2004), lo cual posibilitan la reconstrucción de la referencia comunitaria en los puntos de destino, pero también recrean la identidad no sólo del inmigrante sino de quienes permanecen de este lado de la frontera, y la constancia del intercambios de dichas remesas, depende de la intensidad de los flujos y la vinculación de los inmigrantes con sus lugares de origen (Rivera, 2004:73).

Como se mencionó, los relatos que se han difundido de las apariciones de Toribio en la frontera, han originado la denominación al santo como el “patrono de los migrantes” o “santo pollero”; dicha designación se genera principalmente desde la institución eclesiástica, particularmente de la rectoría del santuario de Santa Ana de Guadalupe, que coincide con una de las prácticas más comunes entre los devotos regionales. Lo anterior queda sentado en la iconografía del santo al interior del nuevo santuario (construido en su mayoría por dinero donado por migrantes) en una pintura en donde se representa la ayuda de Toribio Romo a los migrantes en el cruce de la frontera (Figura 2.5)<sup>17</sup>.

Respecto al párrafo anterior, es interesante observar el contraste acerca de la denominación de “santo pollero o santo coyote”, en relación con las ideas del propio Toribio Romo en cuanto a la migración hacia Estado Unidos, ya que abiertamente se oponía a la migración al argumentar la pérdida de valores locales, al mismo tiempo de la introducción de ideas

---

<sup>17</sup> Es necesario aclarar que a Toribio Romo no solo se le reconocen milagros relacionados con ayuda a los migrantes, también es reconocido por milagros vinculados con situaciones médicas, de hecho, el milagro por el cual fue canonizado fue por curar de cáncer de mama a una paciente de Guadalajara (Guzmán, 2002).

estadounidenses traídas por los emigrantes a la comunidad, así como el cambio de adscripción religiosa del catolicismo al protestantismo.

De acuerdo con Fitzgerald (2005), Toribio expresó las ideas anteriores en una obra llamada “*¡Vámonos p'al norte!*”, presentada en 1920, en donde mostraba los impactos de la migración tanto en la comunidad, pero con una visión más amplia en el contexto nacional de México, en la cual exteriorizaba “... (Los migrantes) traicionan a la patria, porque van a fortalecer con su trabajo al tirano (Estados Unidos) que aprovechará estas mismas energías para humillar y reducir a cenizas a nuestro desafortunado México.” (Fitzgerald, 2005:1). Dichas ideas coinciden con lo que Fitzgerald (2009) expone como una “... campaña para detener la Emigración<sup>18</sup>” llevada a cabo por la Arquidiócesis de Guadalajara con el nombre de “santa cruzada” contra la emigración, por medio de una circular leída en voz alta en las liturgias dominicales en toda la arquidiócesis y publicada bajo el nombre de "Contra la emigración" en el semanario católico regional (Fitzgerald, 2009<sup>19</sup>).

**Figura 2.5. Pintura al interior del nuevo santuario en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco.**



Fuente: fotografía tomada en campo, octubre 2016.

A partir de las ideas expresadas anteriormente, es interesante observar cómo se ha modificado la visión hacia la migración a los Estados Unidos de acuerdo con los contextos

<sup>18</sup> Traducción del inglés.

<sup>19</sup> Disponible en: [www.migrationpolicy.org/article/uncovering-emigration-policies-catholic-church-mexico](http://www.migrationpolicy.org/article/uncovering-emigration-policies-catholic-church-mexico)



históricos, económicos, sociales y culturales que se viven. Dichas visiones, tanto desde el Estado como desde la institución eclesiástica católica influyen, en gran medida, en las decisiones de los ciudadanos creyentes que eligen desplazarse y enfrentarse a los dilemas y dificultades que representa adaptarse a un nuevo escenario.

Como explica Fitzgerald (2005), la política dominante tanto del Estado como de la Iglesia hacia la migración era de carácter nacionalista y se veía la migración como un acto de humillación ante el “némesis”, pero la visión se ha transformado hacia una postura universalista, la cual promueve el derecho universal de emigrar. En ese sentido, y particularmente la Iglesia Católica, se ha enfrentado a la tensión de desarrollarse tanto en esferas nacionales como transnacionales (al mostrarse como una Iglesia Universal), que ha derivado en ese cambio de visión y postura ante la migración.

Asimismo, al autor analiza el actuar de las políticas de la Iglesia católica mexicana hacia el fenómeno migratorio y cómo éstas influyen en los marcos de acción de los creyentes en ámbitos y escenarios diversos. Explica cómo las prácticas y políticas de la Iglesia se mueven de forma vertical en su estructura piramidal, en múltiples escalas y, al mismo tiempo, de forma horizontal en distintas experiencias nacionales. En la forma horizontal se inicia desde el Vaticano, hacia la Conferencia de los Obispos mexicanos, las Arquidiócesis<sup>20</sup>, las diócesis<sup>21</sup>, parroquias, y vicariatos. En su forma horizontal, interactúa con las Iglesias de Italia y de Estados Unidos (Fitzgerald, 2005: 2).

En relación con esos contextos, la devoción a Toribio Romo se construye y se resignifica en virtud de generar un símbolo que responde a las distintas necesidades de los creyentes que están vinculados a la dinámica de movilidad, como es el centro-occidente de México, donde se han originado flujos migratorios en distintas etapas históricas a Estados Unidos.

Por ello, la resignificación en torno a la devoción hacia Toribio Romo no es casual, sino causal, como resultado de los procesos resultantes de la interacción de la esfera política en

---

<sup>20</sup> Las arquidiócesis son las delimitaciones político-administrativas territoriales establecidas por el Vaticano bajo el control de un arzobispo, por lo general la sede es una catedral. En un país o región pueden existir varias arquidiócesis. En el caso del santuario dedicado a Toribio Romo se ubica dentro de la Arquidiócesis de Guadalajara. <https://conceptodefinicion.de/arquidiocesis/>

<sup>21</sup> Las diócesis son divisiones territoriales administrativas, bajo la jurisdicción de un obispo, el concepto de diócesis fue creado durante el Imperio Romano. En el caso del santuario dedicado a Toribio Romo se ubica dentro de la diócesis de San Juan de los Lagos.

la que se involucran el Estado y la institución eclesiástica católica, la cual se desarrolla en entornos culturales particulares como es el caso de la región centro-occidente de México; en ésta el proceso histórico construye la devoción en torno a Toribio Romo y las prácticas de los devotos convergen en distintas capas temporales y ahora espaciales de los sujetos que se desplazan por la migración y toman a Toribio como un símbolo de identidad; esta situación refuerza lazos y entornos locales y, al mismo tiempo, nuevos escenarios y contextos en Estados Unidos que derivan en un constante crecimiento y difusión del culto.

### **Capítulo 3. Movilidad espacial y su influencia en la expansión del culto a Toribio Romo.**

La movilidad espacial de las personas es un elemento determinante para la difusión de ideas, innovaciones y creencias. A partir de dichas movilizaciones, los contextos sociales, económicos, culturales y políticos pueden alterarse e incluso transformarse. Para el caso de la devoción a Toribio Romo, la movilidad espacial de los sujetos es primordial para su expansión en territorios de México y Estados Unidos.

#### **3.1 Condiciones generales de la migración mexicana a Estados Unidos.**

Se documenta inicialmente una contextualización histórica del proceso migratorio entre México y Estados Unidos, una dinámica de más de un siglo que ha mostrado diversas transformaciones que responden a los momentos económicos y políticos de ambos países, y que de igual forma es un proceso y una dinámica que invariablemente mantiene unidas, en forma recíproca, a ambas naciones.

Existen muchos trabajos relacionados con la migración México-Estados Unidos (Verduzco, 1995, 2000; Durand, 2000; Massey, Pren & Durand, 2009; García, 2012; Arias & Durand, 2013); para los fines de la presente investigación, se basa en lo escrito por los autores mencionados para presentar un proceso histórico que permita entender el proceso de la difusión del culto a Toribio Romo.

Como expone Durand (2000), de acuerdo con el proceso de migración mexicana a Estados Unidos, ninguna otra corriente migratoria hacia Estados Unidos, que provenga de un mismo país ha durado más de cien años, como el caso de la mexicana. Incluso menciona que podría tratarse del flujo migratorio más antiguo en el ámbito mundial; explica que se debe por diversos factores, pero los que más destacan son: historicidad, masividad, vecindad y distancia económica, las cuales son muy particulares.

El proceso migratorio tiene una acentuada temporalidad; García (2012) presenta un estudio en el que contextualiza las condiciones de la población en las etapas finales de la Nueva España y los años durante y después de la Guerra de Independencia de México. Durante este periodo, la vida política, económica, social y cultural de la nueva nación se encuentra en transformación y reorganización territorial por medio del desarrollo de infraestructura;

por ejemplo, se abren nuevos puertos en ambos litorales con vías al comercio exterior, se extendieron caminos internos, como es el caso del “Santa Fe Trail” (García, 2012:156), que fue una extensión del camino que llevaba tierra adentro a los territorios de Texas y California, por el cual se dio la entrada de colonos a dichas áreas que superó en número la cantidad de población que se movilizó con respecto a otras regiones de la República.

Texas fue constante en recibir población hasta declarar su independencia de México en 1836. En la Alta California, para el año 1846, la cantidad de migrantes era de apenas 700 (García, 2012), posterior a la invasión estadounidense a México que finalizó con el Tratado de Guadalupe-Hidalgo, firmado en 1848, Estados Unidos despoja el territorio que actualmente son los estados de Arizona, California, Nevada, Utah, Nuevo México y partes de Colorado, Wyoming, Kansas y Oklahoma. Lo que deriva en un nuevo momento histórico y geopolítico entre ambos países.

Estados Unidos se convertía en un país bioceánico en su rasgo dominante y presenta interés inmediato del poblamiento de esos nuevos territorios. Por el contrario, México continuaba marcado por rasgos coloniales y casi no había cambiado su estructura espacial y demográfica (García, 2012). En ese sentido, Durand (2000) explica la división de ciudades en el nuevo contexto fronterizo y una parte de las poblaciones se pasó al otro lado de la “línea” o el río, según optara por pertenecer a México o Estados Unidos.

Del mismo modo, Verduzco (2000) arguye que después de la división fronteriza, 25 por ciento de la población mexicana residente en las áreas (que fueron anexadas a Estados Unidos) pasó a vivir a territorio mexicano “... a fin de poder habitar en un ambiente más hospitalario” (Griswold, 1979 citado en Verduzco, 2000: 14). En ese sentido, se comienza una primera red de contactos entre mexicanos a ambos lados de la frontera, debido a la movilidad de la población que decidió “repatriarse” en México y aquellos que decidieron quedarse en Estados Unidos (Verduzco, 2000).

Durante estos momentos, Durand (2000) menciona que es difícil hablar de procesos migratorios en este contexto de separación y autodefinición. Expone que se puede hablar de migración, ya en un carácter masivo, a partir del desarrollo tecnológico de las vías férreas que llegaban hasta la estación Paso del Norte, Chihuahua, la cual recibió el primer tren del

Ferrocarril Central Mexicano que unía a la Ciudad de México con la frontera norte, y ahí, los vagones podían continuar a los ferrocarriles de la Atchinson-Topeka-Santa Fe, Southern Pacific, Texas-Pacific y Galveston-Harrisburg-San Antonio (Durand, 2000: 20).

Durante este tiempo, entre finales de siglo XIX y principios del XX, Verduzco (1995; 2000) expresa que enganchadores estadounidenses viajaban a los núcleos poblacionales del centro y occidente de México con el fin de reclutar trabajadores para las labores de construcción de ferrocarriles, así como atender las necesidades de la industria que se realizaba en la región de Chicago y sus alrededores. El autor explica, que al mismo tiempo que existía una fuerte demanda de fuerza trabajadora para la creciente industria y agricultura en Estados Unidos, no hubo masivos flujos migratorios de mexicanos durante esta época; argumenta que pudo deberse al alto grado de analfabetismo en la población, escasez de comunicaciones, además de una fuerte cultura campesina de arraigo al lugar (Verduzco, 2000).

Verduzco reconoce que a pesar de dichas limitaciones, para 1909, los mexicanos constituían el 17% de la fuerza laboral dedicada al mantenimiento de las principales vías férreas de Estados Unidos y 10% del total de trabajadores en los estados del suroeste. Para 1916, la presencia de los mexicanos representaba un componente relativamente importante para la industria estadounidense, la mayor concentración continuó en la región suroeste (Verduzco, 1995; 2000). Respecto a la situación migratoria mexicana durante el siglo XX, Durand (2000) la divide y la explica en cinco etapas, de 20 a 25 años cada una (Cuadro 3.1).

Como explica Durand (2000: 22), la migración mexicana durante el siglo XX ha mostrado movimientos pendulares, en el sentido que se ha presentado apertura de la frontera, control fronterizo y deportaciones, vinculadas directamente con la política migratoria de Estados Unidos, que de manera unilateral abre o cierra la frontera de acuerdo con los contextos políticos y económicos en los cuales se ve envuelta aquella nación.

Los autores Durand (2000) y Verduzco (1995; 2000) exponen que las políticas migratorias de Estados Unidos ante la migración internacional están en función del contexto económico y político en el cual se encuentra el país; por ejemplo, el caso de prohibir la migración

oriental china y japonesa a mediados del s. XIX y principios del XX, para incentivar la migración europea y, posteriormente, frenarla súbitamente y al mismo tiempo abrir por un tiempo la migración a aliados chinos, filipinos, coreanos, vietnamitas y refugiados judíos, húngaros, cubanos, entre muchos otros.

**Cuadro 3.1 Etapas de la migración mexicana a Estados Unidos en el siglo XX.**

<b>Etapa</b>	<b>Periodo</b>	<b>Características</b>
Enganche	1900-1922	-Esplendor del Porfiriato. -Sistema de contratación de mano de obra, privado y semiforzado. -Revolución Mexicana. -Ingreso de Estados Unidos a la Primera Guerra Mundial, demanda de mano de obra mexicana.
Deportaciones	1921-1939	-Creación de Patrulla Fronteriza (1924). -Justificación de deportaciones con argumento de crisis económica. -Fuerte restricción de inmigración europea. -Deportación selectiva de mexicanos dividida en tres etapas: la primera en 1921, la segunda de mayor impacto y duración entre 1929 y 1932, y la última en 1939.
Programa Bracero	1942-1964	-Participación de Estados Unidos en la Segunda Guerra Mundial. -Alta demanda de mano de obra para industria y agricultura. -Prolongación por dos décadas más debido al auge económico de la posguerra. -A pesar de la contratación de trabajadores, el flujo indocumentado no cesaba.
Indocumentados	1965-1986	-De manera unilateral, Estados Unidos pone fin a los acuerdos braceros en 1964. -Intento por controlar el flujo migratorio, mediante tres medidas: legalización de un sector bajo el sistema de cuotas por país, la institucionalización de la frontera que dificulta el paso, y la deportación de quienes no tuvieran documentos en regla.
Rodinos	1987-1993	-Se nombran así por el senador demócrata Peter W. Rodino quien destrabó la reforma migratoria en 1982. -Se pone en marcha la ley Immigration Reform and Control Act (IRCA). -Proceso de amnistía y programa de trabajadores agrícolas especiales (SAW). -Legalización y establecimiento de más de dos millones de mexicanos indocumentados que habían llegado hasta 1982.
Era de la contradicción	1993-1999	-Aumento de militarización en la frontera entre México y Estados Unidos. -Iniciativas de ley relativas a la migración a nivel estatal y local. -Criminalización y combate a la migración indocumentada. -Cambian reglas y formas de deportación.

Fuente: elaboración con base en Durand, 2000; Verduzco, 1995; 2000; Spener, 2017; Castañeda, 2012.

En contraste, Durand (2000) menciona que el caso de la migración mexicana es particular, ya que las relaciones generacionales establecidas por ambos países, hace casi imposible que la migración pueda ser detenida con medidas de control fronterizo por más sofisticadas que sean. Por ejemplo, como se muestra en el Cuadro 3.1, en la etapa de las *deportaciones* (años veinte y treinta), fueron medidas y políticas unilateralmente tomadas por Estados Unidos, se calcula que se deportó alrededor de medio millón de mexicanos, algunos incluso siendo ciudadanos estadounidenses.

Paralelamente de existir políticas de restricción y deportación por parte de Estados Unidos, el flujo migratorio desde México permaneció, inclusive se intensificó debido a la situación de inestabilidad social, presiones económicas y convulsiones políticas que existían en el país a consecuencia de la Revolución y la posterior Guerra Cristera. Esto derivó en migraciones masivas, principalmente desde estados de la región centro-occidente (Michoacán, Guanajuato y Jalisco) hacia destinos tradicionales (Texas, la región suroeste, y el sur de California) incluso más allá, a estados y regiones donde la presencia de población mexicana era baja o nula (la región centro-oeste, estados como Illinois, Michigan y Wisconsin) (Verduzco, 2000; Young, 2012; 2015).

De esta forma, se demuestra que la migración mexicana a pesar de la existencia de programas de contratación legal de trabajadores, principalmente en el sector agrícola, como fueron el Programa Bracero (finalizado en 1964), y la implementación de políticas para cambios de estatus migratorio como el *Immigration Reform and Control Act* (IRCA), además de políticas de restricción de acceso al país, persecuciones en la frontera y deportaciones masivas, la migración indocumentada se ha mantenido constante durante todos estos periodos, hasta la actualidad (Durand, 2000; Verduzco, 1995; 2000, Spener, 2017).

Como consecuencia, desde inicios de la década de los ochenta, durante la administración de Reagan, “el problema de la migración ilegal” fue tomado como un asunto de seguridad nacional, con la argumentación de la inseguridad que representaba la frontera sur para la entrada de terroristas internacionales. Durante este periodo, se elaboraron planes para frenar flujos migratorios por la frontera sur, al detener, enjuiciar y deportar miles de “terroristas e

indeseables” en la llamada “emergencia de inmigración” (Dunn, 1996 citado en Spener, 2017: 57).

Para mediados de la década de los noventa e inicios del 2000, se presentó una fuerte militarización de la frontera entre ambos países, lo que algunos académicos llamaron “*Gatekeeper Era*” (Era del guardameta) (Slack, Martínez, Lee & Whiteford, 2016: 10) a través de una serie de operaciones de control fronterizo y diversas medidas tomadas por el gobierno de Estados Unidos para criminalizar el movimiento no autorizado a través de la frontera (Spener, 2017).

Lo anterior derivó en lo que Massey, Pren & Durand (2009: 102) llaman “*era de la contradicción*” debido a que la política de la época se movía en direcciones opuestas: por un lado, se liberalizaban (por la entrada en vigor del NAFTA o TLC) los controles para el tráfico de bienes, mercancías, servicios, capital, información y cierto tipo de personas (profesionales, técnicos de alto nivel, inversionistas, empleados de compañías transnacionales), y por otro lado, se imponían nuevas barreras e impedimentos para el tránsito de trabajadores entre ambos países (Reyes, 2017).

Del mismo modo, los autores mencionan que hubo un paso de la era de la contradicción a la era de la marginación, en la cual los migrantes mexicanos indocumentados se han visto obligados a romper lazos con sus comunidades de origen por la militarización de la frontera que les impide retornar a Estados Unidos, y al mismo tiempo, se sienten extraños en una sociedad que los requiere y necesita, pero no los acepta, los discrimina y reprime. Tanto que se llevó a cabo en 1996 un instrumento legal llamado *Illegal Immigration Reform and Immigrant Responsibility Act* (IIRAIRA), la cual cambiaba el status de indocumentado por “ilegal”, la cual le confiere una connotación delictiva al inmigrante (Guzmán, 2019:130) y de la misma forma, castigaba tanto a los migrantes indocumentados como a los migrantes legales residentes, y les limitaba el acceso a servicios como salud y educación (Massey, Pren & Durand, 2009: 106).

A partir de los sucesos del 11 de septiembre del 2001, se crea el Servicio de Inmigración y Control de Aduanas (ICE por siglas en inglés) (Guzmán, 2019). En ese sentido, Massey, Pren & Durand (2009: 108) explican que los migrantes mexicanos fueron “el chivo



expiatorio”, de tal modo que la guerra contra el terrorismo, se convirtió en una guerra antiinmigrante, de manera que ninguna de las personas que participaron en los hechos del 11 de septiembre entraran a Estados Unidos por México. Los autores muestran que se promulga la Ley Patriota, como se expuso antes, la lucha contra el terrorismo se dirigió contra los migrantes extranjeros (particularmente mexicana) y se exteriorizó con el incremento del control fronterizo y la persecución de trabajadores ilegales al interior del país, que no tenían derecho a juicio ni apelación si existían razones para creer que podrían cometer o apoyar actos de terrorismo (Massey, Pren & Durand, 2009: 108).

Debido a las razones expuestas anteriormente, aunado a las crisis económicas que ha sufrido Estados Unidos, como la crisis del 2008, Sáenz (2015) y Orrenius & Zavodny (2016) argumentan que desde inicios del siglo XXI, la migración entre México y Estados Unidos ha mostrado caídas, de acuerdo con un estudio realizado entre 2005 y 2010 hubo mayor número de mexicanos que salieron de Estados Unidos (1.39 millones) que el número que ingresó (1.37 millones). En el mismo sentido, Estados Unidos gastó 17.1 billones de dólares en el reforzamiento de la frontera y destinó mayor presupuesto a las agencias encargadas de dicha tarea: *Immigration and Customs Enforcement* (ICE) y *Customs and Border Protection* (CBP) y construyó entre 2006 y 2010 la barda que divide la frontera entre ambos países (Slack, Martinez, Lee & Whiteford, 2016: 10).

Como explica Guzmán (2019), con la llegada de Donald Trump al poder en 2016, se inicia un momento de fuerte tensión para los indocumentados en Estados Unidos, ya que la esperanza existente durante la administración de Barack Obama y la imagen del “sueño americano” se venía abajo, los discursos del nuevo presidente revelaban su oposición a la inmigración y, de las primeras acciones a realizar sería el mayor fortalecimiento de la frontera sur, puerta de acceso de los “invasores”, además de deportar a miles de indocumentados, que aportan millones de dólares a la economía estadounidense, pero saben que el gobierno y algunos sectores de la sociedad los repudia (137). De la misma forma, los llamados *dreamers* estudiantes indocumentados que migraron al país a edades tempranas, resintieron directamente el cambio de las políticas migratorias, y debieron optar por vías legales para obtener la ciudadanía, como es el matrimonio (138).

Orrenius & Zavodny (2016) argumentan que es difícil hacer una predicción hacia el futuro sobre la migración entre México y Estados Unidos, debido a que las predicciones a inicios del 2000 fallaron en vislumbrar el declive que ocurriría a mediados de esa década. Por su parte, Sáenz (2015) explica los cambios que presenta la composición de la población mexicana que migra a Estados Unidos, por ejemplo, muestra que entre 2008 y 2012 los migrantes tienden a ser de mayor edad (45 años y mayores) respecto a flujos previos, y los jóvenes migraron menos, asimismo, la migración masculina se mantuvo y la femenina aumentó.

Las modificaciones en la dinámica migratoria entre México y Estados Unidos, como se ha mostrado anteriormente, están directamente vinculadas a los momentos históricos y las políticas que toman ambos países ante el fenómeno, en particular, Estados Unidos. Actualmente, las acciones ejecutadas por Donald Trump no han mostrado cambios en la visión que la política y la sociedad estadounidense tiene hacia la migración internacional y, en particular, a la migración mexicana (especialmente indocumentada) sobre verlos como un factor de riesgo para la seguridad nacional, lo que la situación de un posible aumento en las deportaciones tendrá efectos importantes y aparecerán mayores retos para México, en especial en la región de la frontera. Se cree que la tendencia a la baja disminuye durante dicha administración, de igual manera los intentos por cruzar la frontera de forma indocumentada (Peña, 2017).

### **3.2 Migración y transnacionalismo como factor de la difusión del culto.**

En la literatura revisada es común encontrar el argumento de la necesidad de continuar y desarrollar los estudios sobre religión desde la perspectiva de las Ciencias Sociales, en función de la creencia que las religiones mostrarían un declive progresivo hasta su desaparición. Sin embargo, lo que se puede observar es que éstas se mantienen e incluso se han diversificado en los distintos contextos sociales y culturales del ser humano. Es así que, de acuerdo con Odgers (2009), dentro del contexto de la modernidad tardía se muestran nuevas expresiones religiosas tanto individuales como colectivas y, las discusiones sobre estos temas han tomado nuevos rumbos e importancia.

Es por ello, para explicar el proceso que compete a la presente investigación, la difusión del culto a Toribio Romo, es de vital importancia lo explicado en capítulos anteriores desde enfoques de procesos de difusión y contextualización histórica y cultural. Por lo que ahora es necesario enmarcarlo en los procesos concretos en los cuales se manifiesta la expansión del culto, desde el punto de vista del individuo y su movilidad.

Para cumplir el objetivo expuesto anteriormente, es necesario identificar y diferenciar conceptos asociados al proceso de difusión del culto. En este sentido, es vital la diferenciación entre los conceptos de **movilidad** y **migración**. Heyman (2015: 427) expone que "... movilidad significa cualquier tipo de patrón de movimiento, humano o no (bienes, información), en el que la perspectiva es la importancia social y cultura de ese movimiento". Es por ello que el autor destaca que la movilidad es más amplia y comprende más aspectos que la migración ya que abarca más y hace menos juicios acerca de la naturaleza del movimiento (duración, propósito, posición social). Al mismo tiempo, expresa no rechazar el concepto de migración y la base teórica que la respalda, pero resalta que "... se trata de desatacar que la migración es parte de una variedad mucho más amplia de fenómenos de movimiento y los estudios de migración pueden beneficiarse de esta perspectiva más amplia" (Heyman, 2015: 428).

De acuerdo con la Organización Mundial para las Migraciones (OIM, por sus siglas en inglés) un migrante es "... cualquier persona que se desplaza o se ha desplazado a través de una frontera internacional o dentro de un país, fuera de su lugar habitual de residencia". Cabe aclarar que no existe una definición única sobre lo que es migración o sobre migrante, varían en función de asignaciones genéricas desde la visión de la institución que lo define, para los fines explicativos de la presente tesis se tomará la definición establecida por la OIM.

La definición anterior es más una perspectiva demográfica, pero Espinosa (1999: 384-385) presenta una noción que se ajusta más con los objetivos del presente trabajo, en la cual explica que: "... el migrante es definido como un nuevo sector o un nuevo actor de la sociedad local, es el trabajador transnacional que va y viene y cuya vida depende completamente de su trabajo en los Estados Unidos; así como el que radica o vive en aquel país pero gasta o invierte dinero en su comunidad y reclama por tanto un lugar en ella".

A partir de lo anterior, la condición del cambio de residencia es importante para entender los procesos de migración, y en este caso, el proceso de difusión. De esta forma, existen algunos detalles por aclarar, como explica Tavernelli (2011), no todos los movimientos de población deben ser reconocidos como migratorios, como son los casos de traslados laborales, los viajes de turismo y, en general, los viajes de corta duración. Al mismo tiempo, explica que puede surgir ambigüedad en la cuestión de residencia habitual, ya que puede existir el caso que una persona pueda tener más de un hogar y no especifique cuál es el habitual.

Tavernelli (2011), de igual forma, hace una puntual explicación sobre el carácter selectivo de las migraciones, tanto desde la perspectiva del Estado, como desde la perspectiva del sujeto migrante. En el caso de la primera, es determinar y entender las causas que hacen que un Estado sea atractivo hacia la migración, por las políticas que favorecen a los migrantes y la situación económica que atrae a las personas; en contraste, se identifica el por qué los Estados se convierten en expulsores de población, por ejemplo: inestabilidades políticas, sociales, económicas, entre otras. En el caso de la perspectiva del sujeto, es identificar las causas que hacen a una persona migrar, o por el contrario, no migrar, las cuales pueden ser la combinación de distintos factores. El autor hace énfasis que para comprender la selectividad, se debe analizar la composición de las corrientes migratorias, para poder caracterizar algún perfil sociodemográfico del migrante (7).

En este sentido, es importante entender e identificar los elementos tanto macroestructurales (dentro de un contexto globalizado) como son económicos, políticos y sociales; así como los individuales, que dan origen al movimiento de los sujetos: motivaciones personales, elementos simbólicos, culturales y de identidad que permiten la construcción de relaciones, vínculos, redes y lazos entre lugares de origen y destino.

Para continuar con lo anterior, se introduce la perspectiva del **transnacionalismo**, el cual es un eje interpretativo importante para la comprensión de la difusión del culto y su posterior reproducción en los lugares donde se asientan los sujetos migrantes creyentes. Para definir el transnacionalismo, se retoma el trabajo clásico realizado por Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton (1992), en donde expresan lo siguiente:

“Definimos el transnacionalismo como los procesos por los cuales los inmigrantes construyen campos sociales que unen a su país de origen con su país de asentamiento. Los inmigrantes que construyen estos campos sociales se denominan "transmigrantes". Los transmigrantes desarrollan y mantienen múltiples relaciones familiares, económicas, sociales, organizativas, religiosas y políticas que traspasan las fronteras. Los transmigrantes emprenden acciones, toman decisiones y sienten preocupaciones, desarrollan identidades dentro de redes sociales que los conectan con dos o más sociedades simultáneamente” (Glick Schiller, Basch y Blanc-Szanton, 1992:1-2).

Asimismo, Bobes (2012), la perspectiva del transnacionalismo surge por la necesidad de explicaciones ante los nuevos procesos migratorios que se presentan en el contexto de la globalización, donde dichos procesos se intensifican y toman nuevos rumbos sociales, en el sentido que “... muchos de los migrantes en lugar de romper del todo con sus países de origen y asimilarse a las culturas de llegada... existe un entrelazamiento de los mundos de los migrantes con los de los países de origen” (2012:11).

En este sentido, cambia la visión de cómo el migrante vive y se involucra en el proceso, ya que en el momento actual de globalización, la dinámica migratoria se ha modificado y el sujeto ya no se desvincula completamente de su lugar de origen: como explica Bobes (2012), puede darse dicha desvinculación de forma gradual, transgeneracional<sup>22</sup>, no como era en el pasado, donde se desvinculaba completamente al lugar de origen una vez establecido en un nuevo sitio.

De acuerdo con lo anterior, es importante tener clara la situación geográfica del lugar de origen respecto con el de destino, por ejemplo una persona asiática, europea o africana que migra a Estados Unidos, el contacto y un posible viaje de retorno a su lugar de origen se dificulta debido a la distancia geográfica; en cambio, un migrante mexicano que se establece en el mismo país (Estados Unidos), de acuerdo con su distancia geográfica,

---

<sup>22</sup> La primera generación de migrantes son las que mantienen los vínculos más directos y sentimientos de arraigo mayores hacia el terruño, conforme avanzan las generaciones (hijos, nietos, etc. del migrante) la desvinculación con el lugar de origen y la asimilación con el lugar de destino es mayor.

posibilitaría un mayor contacto y posible viaje de retorno, dentro del imaginario del migrante mexicano en Estados Unidos, particularmente en el suroccidente, el terruño se piensa y se siente “cerca” lo que genera mayor vinculación. Esto también se favorece por el desarrollo en las tecnologías de la comunicación y la posibilidad de realizar viajes de largas distancias en menor cantidad de tiempo. De esta forma, en la actualidad la finalidad de migrar ha cambiado en sus objetivos y, más allá de moverse en busca de mejores condiciones de vida y deslindarse de su lugar de origen, ahora se migra para ayudar a quienes dejan atrás, los que se quedan (familia, pueblo, comunidad) (Bobes, 2012).

En este sentido, el enfoque transnacional da una perspectiva a los estudios sobre migración en los distintos espacios sociales y temporales en los cuales se presenta y da una mirada a los efectos y modificaciones que se muestran en las diferentes escalas espaciales: locales, regionales e internacionales.

La autora expresa que, dentro de la perspectiva del transnacionalismo, existen diversas propuestas y tipologías para analizar los fenómenos migratorios que revelen su naturaleza y condiciones particulares. Es por ello que surgen nociones como “globalización desde abajo, comunidades transnacionales desterritorializadas, espacios transnacionales, campos transnacionales, o el vivir transnacional” (Bobes, 2012:13). Para dar una explicación más precisa, se necesita tener en cuenta en qué medida los migrantes participan del proceso, y por ende mostrar los contactos entre países, regiones o localidades. Al determinar los orígenes de los migrantes y el proceso migratorio que realizan, se generan vínculos transnacionales en distintos niveles y escalas geográficas, como pueden ser nacionales (país/país), en función del destino (país/ciudad) y las redes y conformaciones que se forjan en cuanto al origen y el destino (local/local). En ese sentido, se refiere que el transnacionalismo no es un fenómeno fijo y delimitado estructuralmente, son vínculos, lazos, redes y organizaciones que atraviesan las fronteras, tanto institucionales como de naturaleza informal o humana y dan origen a la conformación de espacios transnacionales.

Como sugiere Sassone (2008 citado en Tavernelli, 2011:13) “Entendemos aquí esa acción concebida en una doble dirección: desde los sujetos sobre el espacio geográfico – configurando un espacio transnacional–; y desde los espacios conformados como territorios donde ellos mismos sirven a las acciones, prácticas y representaciones de los migrantes”.

Por lo que, el territorio y el espacio geográfico pierden su condición estática a partir de la acción de los sujetos, son espacios con sentido, con una carga simbólica y, donde los límites geográficos se diluyen y se generan nuevos espacios sociales, en los que el origen y el destino quedan conformados en un único territorio (Tavernelli, *op. cit.*).

Desde esta perspectiva, al sujeto migrante se le observa como un agente, en el sentido que tiene una fuerza transformadora y estructurante de producción y reproducción del orden social, visto y entendido en las relaciones que se generan y desarrollan sobre el espacio social en el cual efectúan sus actividades.

Asimismo, es claro que se debe concretar la perspectiva del transnacionalismo dentro de la visión geográfica, los estudios transnacionales, al abrir un debate multidisciplinar, son de vital importancia debido a que delimitan espacialmente los procesos y fenómenos que se llevan a cabo por la migración. Algunos autores, al explicar la migración desde esta perspectiva, mencionan que los estudios transnacionales no se producen en una superficie localizada, sino que se trata de una “topografía social” (Bobes, 2012:16) al decir que no sólo incluyen las actividades que se efectúan en el origen y en el destino, sino además experiencias que no se ubican en un lugar concreto, lo que llama “narraciones que residen en la memoria” (*Ibid.*).

Pardo (2012: 45) afirma que los estudios sobre transnacionalismo desde la Geografía, han sido desatendidos ya que las investigaciones de las relaciones entre dos lugares o territorios diferentes es una visión no aceptada por muchos geógrafos; sin embargo, la autora concluye que es necesario resaltar que el espacio (entendido no solo como un aspecto físico, sino además como las relaciones sociales que en éste se desarrollan) es transformado por el migrante y la población que se relaciona con el proceso (ya que intenta reproducir situaciones de su lugar de origen), y, al mismo tiempo, el espacio de origen se ve modificado por el contacto entre los migrantes y sus familiares, así como por los migrantes de retorno, quienes integran sus vivencias en su lugar de origen.

Por lo anterior, surge el término de transmigrante, el cual es aquel sujeto que vive experiencias que trascienden las fronteras de los estados nacionales en los cuales desarrolla y mantiene relaciones familiares, económicas, sociales, religiosas y políticas que abarcan

dichas fronteras (Basch, 1994:7; Bailey, 2001:414). A partir de la concepción anterior, también surge el término de comunidades transnacionales, resultado de la articulación social dentro del proceso transnacional que se caracterizan por la intensidad de los complejos flujos sociales y la simultaneidad de la vida cotidiana (Bailey, 2001).

Dentro de los estudios transnacionales de la Geografía, en particular de las Geografías culturales, está la investigación sobre “espacios transnacionales” que realiza Jackson (citado en Blunt, 2007), donde no solo se reconoce las “geografías materiales” de la migración laboral o el comercio transnacional de bienes y servicios, sino que también se reconocen las “geografías simbólicas e imaginarias” para intentar darle sentido y explicación a un mundo cada vez más transnacional (Blunt, 2007: 687).

Blunt (2007), en su investigación, muestra a partir de diversos estudios de caso, cómo la Geografía aborda los estudios transnacionales, y como se mencionó en el párrafo anterior, cómo se tiene en cuenta tanto lo material como lo simbólico en las relaciones entre sujetos transmigrantes y espacios transnacionales, en respuesta al objetivo de las investigaciones, como pueden ser: la ciudadanía (en las distintas contextualizaciones geográficas, sociales, culturales y políticas), los espacios urbanos (como escenario de la representación de los espacios transnacionales), la asimilación a los lugares de destino, los flujos de mercancías y capital, la noción que dichos procesos no son exclusivos de las élites, sino que se ve representado en las prácticas cotidianas de diversos grupos culturales, así como las conexiones y redes familiares y de amistad.

En su trabajo, Crang, Dwyer, & Jackson (2003) expresan algunas inquietudes sobre los estudios transnacionales, como por ejemplo, revelar que algunas nociones sobre transnacionalismo se desarrollan de manera muy amplia, lo que puede caer en ambigüedades y, se pone poca atención a las variaciones específicas del lugar en la forma de actividades y sensibilidades transfronterizas.

De igual modo, expresan preocupaciones de especificidad histórica, donde mencionan que se matizan conceptos fuera de época y, que algunos autores, impugnan la supuesta novedad de la perspectiva transnacional, ponen como ejemplo el desafío de sugerir que los estados nacionales han disminuido su importancia como unidad de análisis social. En contraste, los



autores argumentan que el estado nacional sigue manteniendo un rol importante en definir los términos en los cuales los procesos transnacionales se realizan.

Crang, Dwyer & Jackson hacen referencia a lo que Glick Schiller (2003: 442) expresa: "... si bien las fronteras pueden ser construcciones culturales, éstas son respaldadas por la fuerza de la ley, el poder económico, político y las instituciones reguladoras y regularizadoras. Lo que llegan a significar, cómo son experimentados, cruzados o imaginados son productos de historias, tiempos y lugares particulares".

Es así, que los autores dan algunas pautas para realizar estudios desde la perspectiva transnacional; toman como base lo expuesto por Portes (1999, citado en Crang, Dwyer, & Jackson, 2003) donde se expresa que dicha investigación debería comenzar:

- 1) delimitando el objeto de estudio (restringiendo la transnacional a "ocupaciones y actividades que requieren contactos sociales regulares y sostenidos en el tiempo a través de las fronteras nacionales para su implementación");
- 2) definiendo la unidad de análisis (individuos, redes, comunidades, estructuras institucionales);
- 3) distinguir entre tipos de transnacionalidad (económica, política, etc.);
- 4) identificar las condiciones necesarias (como la existencia de tecnología apropiada) (Crang, Dwyer, & Jackson, 2003: 444).

A partir de lo anterior, los autores sugieren qué o quién estaría dentro de la cuestión transnacional, por ejemplo, que sea bilingüe, facilidad de movilidad en diferentes culturas, mantener residencia en dos países, y perseguir intereses económicos, políticos y culturales para tener presencia simultánea en ambos.

Pero, ante las circunstancias de la migración actual, en relación con las condiciones políticas ante los flujos de personas y los países receptores presentan mayores controles migratorios y políticas que intentan frenar dicha movilidad, hay escenarios de personas que se encuentran en una situación indocumentada, lo cual limita la posibilidad de mantener residencia en ambos países (legalmente), pero de acuerdo con las actividades y vínculos

que mantiene tanto en el lugar de residencia, como en su lugar de origen, puede ser identificado, claramente, como una persona transnacional.

En este sentido, otro elemento que es necesario explicar y tener en cuenta para comprender los procesos migratorios transnacionales es el concepto de **identidad**. Vertovec (2001) sugiere que la identidad son las "... formas en que las personas se conciben a sí mismas y se caracterizan por otros" (573); del mismo modo, explica que tanto identidad como transnacionalismo son conceptos que se mantienen unidos, ya que las redes que forman muchas personas se basan en la percepción que comparten alguna forma de identidad común, que se basa a partir de un lugar de origen, rasgos culturales y lingüísticos asociados a él. Estas redes están marcadas por patrones de comunicación o intercambio de recursos e información y la participación en actividades socioculturales y políticas. En algunos conjuntos de migrantes contemporáneos, las identidades de individuos y grupos específicos se negocian dentro de mundos sociales que abarcan más de un lugar (Vertovec, 2001).

En correspondencia con lo anterior, el autor expresa una serie de ideas muy importantes, las cuales basa en las explicaciones de Ulf Hannerz (1996), en las cuales se enuncia que las personas que viven en diversos "hábitats de significado" no están restringidas territorialmente. Las experiencias reunidas en estos hábitats múltiples se acumulan para comprender los repertorios culturales de las personas, lo que a su vez influye en la construcción de la identidad, o incluso de las múltiples identidades. Cada hábitat o localidad representa una variedad de factores condicionantes de identidad: estos incluyen historias y estereotipos de pertenencia y exclusión local, geografías de diferencia cultural y segregación de clase/etnia, jerarquías socioeconómicas racializadas, grado y tipo de movilización colectiva, acceso y naturaleza de los recursos, y percepciones y regulaciones que rodean los derechos y deberes (Vertovec, 2001: 578).

Es claro que un migrante al salir de su lugar de origen, lleva consigo su identidad, la cual está llena de símbolos, tradiciones y valores, y al mismo tiempo, sienten que forman parte de una nación y de una comunidad en su lugar de origen. Ese sentimiento de pertenencia les permite construir imaginarios que los hace sentirse ligados a otras personas que comparten su origen (González, 2012).

El mismo autor expresa que dicho imaginario lleva a los migrantes a participar en actividades transnacionales que les posibiliten revivir el sentimiento de pertenencia y sentirse parte de una comunidad que constituye un imaginario colectivo, esto conduce a la formación de lazos solidarios con quienes comparten el imaginario, lo que es la base para erigir y fundar organizaciones de migrantes (*Ibid.*).

En ese sentido, es importante retomar las ideas expresadas por Levitt y Glick Schiller (2004), donde conceptualizan y distinguen las *formas de ser* y las *formas de pertenecer* en los contextos de migración y vínculos transnacionales en los cuales se reconoce que los migrantes y su descendencia se mantienen fuertemente influidos por sus continuados lazos con su país de origen, o con redes sociales que se extienden más allá de las fronteras nacionales y que, al mismo tiempo se genera un proceso de incorporación a nuevos contextos de Estados-nación, donde formulan que no son situaciones contradictorias, sino que se necesitan entender y estudiar como procesos de simultaneidad (Levitt y Glick Schiller, 2004:61-62).

Las ideas anteriores son de suma importancia para entender y explicar el proceso de difusión de ideas, innovaciones, y en el caso particular de esta investigación, de una devoción. Lo cual, como se ha explicado en el capítulo primero de esta investigación, los sujetos (en este caso migrantes) son los nodos principales para la difusión de alguna idea, la cual se realiza a través de las relaciones y vínculos interpersonales y, que al movilizarse sobre el espacio geográfico, las ideas se transmiten y se asientan en nuevos contextos sociales y culturales.

En este mismo sentido, González (2012) expone que de acuerdo con la fuerza del vínculo y el lazo, los cuales pueden ser fuertes, éstos conectan dos puntos, cada persona es un nodo que puede ser más o menos central y desarrollarse como una conexión entre dos individuos o grupos. Explica que la centralidad está en función de la cercanía con otros nodos y las posibilidades de comunicarse, la persona que logre tener mayor número de conexiones y se encuentre como puente entre distintos grupos, desempeña un papel de gran importancia en el flujo de información entre los miembros de la red.

Expresa que, a través de influencias sociales es como se construye el proceso por el cual los actores adquieren costumbres, hábitos o normas seguidas mecánica y automáticamente. Por esta razón, los nodos centrales son de vital importancia, ya que se convierten en los comunicadores de costumbres, hábitos y normas que dan forma al grupo social: "... así, los actores no se comportan o deciden como átomos fuera del contexto social donde se encuentran, tampoco se adhieren como esclavos a un guion que deben cumplir. Sus acciones están fijadas por sistemas concretos de relaciones sociales" (González, 2012:54), de la misma forma, explica que los individuos con lazos débiles están mejor colocados para difundir una innovación, debido a que dichos lazos se construirían como puentes locales.

Estos lazos que forman los individuos con otros sujetos o grupos, son las vías por las cuales la información se transmite y posteriormente se forman las afinidades sociales y culturales, en ese sentido, y como un factor importante de la presente investigación, es necesario observar y analizar cómo la religión se distingue como un elemento integrador y detonador en los procesos migratorios transnacionales, por lo que determinar teórica y metodológicamente cómo se unen dichos elementos, serán útiles para la explicación del proceso de difusión del culto y devoción a Toribio Romo entre México y Estados Unidos.

### **3.3 Migración y religión: prácticas e identidades religiosas mexicanas en la dinámica de movilidad a Estados Unidos.**

A continuación, se revela y demuestra cómo la religión es un elemento importante en el proceso de la migración mexicana hacia Estados Unidos, como un componente que permea y refuerza la identidad de los sujetos que deciden movilizarse a un nuevo contexto social, cultural y económico.

En este contexto, Odgers (2006:4) muestra el aumento en el interés por el estudio de la religión dentro de los procesos migratorios, en el cual destaca diferentes líneas temáticas, expresa que "... no se ha logrado construir un verdadero debate sobre las causas y consecuencias de la nueva relación que mantienen la religión y la migración en las sociedades contemporáneas". Expone que es un campo fragmentado y realiza un "estudio de la cuestión" sobre dichos trabajos, por ejemplo, muestra que las primeras investigaciones de la migración entre México y Estados Unidos, dentro de la perspectiva de la religión, se presentan en los años noventa; y argumenta que surgen dos puntos de vista casi en paralelo.

Por un lado, pone énfasis al estudio de migraciones internacionales, hace referencia a la importancia de prácticas y creencias religiosas, en temas relacionados como el envío de remesas para restauración de iglesias en las comunidades, importancia de identidades religiosas y devociones locales, conformación de asociaciones de migrantes, trascendencia de las acciones emprendidas por las instituciones religiosas en defensa de los derechos de migrantes. En contra parte, identifica los estudios sobre transformación del panorama religioso en América Latina en los que destaca a la migración como factor de cambio religioso (Odgers, 2006:7).

Al continuar con la explicación, la autora hace una clara conclusión y reflexión para comprender la experiencia migratoria como un factor fundamental en la transformación de los sistemas de creencias, al mismo tiempo, estas experiencias en las sociedades contemporáneas son referentes identitarios que resultan significativos como sistemas de construcción de sentido y de orientaciones prácticas en la vida cotidiana de quienes se desplazan (*Ibidem*, 16).

Para los intereses de la presente investigación, y al tener en cuenta el rumbo que toman los estudios sobre migración y religión, será de gran relevancia mostrar cómo la construcción de imágenes y santos, tienen una importancia en los sujetos creyentes al momento de decidir movilizarse y, al mismo tiempo, son elementos de conformación de identidad en los contextos en los cuales se establecen.

La construcción de santos e imágenes por parte de sujetos migrantes creyentes es, como expresan Arias & Durand (2009) “una tradición heredada” que se basa en el “aparicionismo” (Barabás, citado en Arias & Duarnd, 2009) el cual es el surgimiento de una imagen sagrada (en la mayoría de los casos mariana) en algún lugar de fe, durante la conquista y la colonia como una práctica para generar devociones y asentar cultos en México. Esto dio lugar a una geografía religiosa con imágenes y calendarios jerarquizados que van desde devociones locales y nacionales como es el caso de la Virgen de Guadalupe (2009:10).

Los autores muestran que el proceso explicado en el párrafo anterior se intensificó durante el S. XIX, momento en el cual se redefine la espacialidad heredada en la construcción de

devociones que se imprimen sobre territorios determinados, ya que se presenta un escenario distinto al que se había desarrollado durante la colonia, y la cual representaba una forma de legitimar y sacralizar el asentamiento de un grupo social, a partir del contexto de “poner a las imágenes a decidir dónde establecerse” (Arias & Durand, 2009:11).

Asimismo, los autores hablan sobre una “tradición recreada”, y en ese contexto explican la formación de devociones en la frontera México y Estados Unidos, sobre dos tipos de personajes, que son, por una parte, personas vivas las cuales se hicieron muy conocidas por su fama de santidad asociada a la capacidad para realizar curaciones milagrosas; el conocimiento sobre estas curas, dio lugar al crecimiento de las devociones a ambos lados de la frontera y los creyentes se desplazaban al lugar donde se encontraban, iniciando peregrinaciones hacia esos sitios; estos personajes eran Santa de Cabora (Sonora, Chihuahua, Texas y California) y el Niño Fidencio (Coahuila). Por otro lado, se formaron devociones a personas ya fallecidas que hicieron milagros, y sus tumbas se convirtieron en lugares de peregrinación, estos son Jesús Malverde (Sinaloa) y Juan Soldado (Tijuana) (Arias & Durand, 2009:11-12).

Los autores Arias & Durand (2009) presentan las vidas de los personajes y cómo se encontraba la situación del país y el desarrollo en comunicaciones (vías férreas) para el impulso y aceptación de dichas devociones. Explican situaciones específicas sobre cada uno de ellos y cómo es que la devoción se va formando, en ese sentido, se destaca por la temática relacionada al tema de investigación a Toribio Romo, la situación de Juan Soldado, quien también es reconocido como protector que ayuda a las personas en su tránsito para cruzar la frontera a Estados Unidos, es un caso interesante, al ser venerado entre personas marginadas, lo que lo transformó de violador y asesino en víctima de una situación y contexto social.

Argumentan que las devociones surgieron y se popularizaron debido a momentos y situaciones de graves tensiones sociales, que se vinculan a los años del porfiriato y la persecución religiosa durante la Guerra Cristera. En ese sentido, resaltan la situación y contextualización social de los asentamientos dispersos y aislamiento de comunidades cercanas a la frontera, además de la dinámica que ocurre por los nuevos sistemas de transporte, como el ferrocarril, y la aparición de nuevos flujos hacia la frontera aunados a

los que ya existían anteriormente; al mismo tiempo, la falta de imágenes y santos protectores en comparación con otras regiones del país “... convertía a la frontera en un caldo de cultivo apto para el surgimiento de devociones con referentes que incorporaban las condiciones de tensión social, pobreza, exclusión, marginación, injusticia, arbitrariedad, discriminación, inseguridad ante la sociedad y la naturaleza en la que transcurría la vida de muchos de los viejos y nuevos pobladores de la frontera” (Arias & Durand, 2009: 22).

Asimismo, en el contexto de la frontera, se genera una práctica religiosa en contraste con el aparicionismo como ocurrió en el resto de México; la espacialidad religiosa en la frontera fue generada por personajes que se separaron de los mitos originarios y se transformaron. La santificación de personas vivas y muertas no sólo al margen sino abiertamente en contra de la Iglesia da cuenta de un sincretismo asociado a amplio rechazo al catolicismo tradicional y a sus representantes; fueron devociones emanadas de una legitimidad contestataria, enfrentada con el poder de la Iglesia (*Ibidem*).

Es importante resaltar cómo las prácticas religiosas y culturales se ven modificadas y adecuadas a partir de la experiencia de la movilidad de los sujetos creyentes, lo expuesto anteriormente, destaca cómo los contextos socioeconómicos y culturales favorecen el surgimiento de devociones que responden a las necesidades de la población y se originan por el contacto con las instituciones religiosas, pero en gran medida son los sujetos quienes los producen y reproducen.

Con respecto a lo anterior, Odgers (2008) muestra de forma operativa la definición de “representaciones religiosas” las cuales engloban al conjunto de las construcciones imaginarias mediante las que la sociedad, los grupos dentro de la sociedad y los individuos que pertenecen a los grupos, tratan de dar sentido a su experiencia cotidiana y representar su origen y porvenir. Del mismo modo reconoce que los sujetos creyentes no deben considerarse como un “depositario pasivo de las voluntades de las instituciones religiosas” (7), sino entender que le dan un significado a sus acciones.

A partir de lo anterior, la argumentación se enfoca en las devociones a Santos Patronos “locales” en el contexto de la migración de México hacia Estados Unidos, en el sentido de la relevancia y fuerza que presenta en sitios con alto índice migratorio, por la posibilidad en

construir vínculos entre lugares distantes, como son las comunidades de origen y destino, y funcionar como integradores de distintos niveles escalares, “espacio íntimo, local o multilocal, regional, transnacional y universal” (Odgers, 2008: 8).

La autora muestra un desarrollo acerca del cómo se realizan los estudios sobre estos temas, así como las perspectivas teóricas y las estrategias metodológicas a través de estudios de caso. Es así que propone que las vírgenes y santos locales de diversas regiones adquieren un rol central en la vida cotidiana de las comunidades migrantes, debido, por un lado, a que sirven para renegociar las identidades en torno a las figuras de protección y, por otro lado, a la necesidad de desvanecer las escalas espaciales en donde se lleva a cabo la vida de los sujetos migrantes (*Ibidem*).

Las renegociaciones de identidad se realizan en los momentos de las fiestas patronales, cuando los sujetos migrantes regresan a su lugar de origen para mantener, regenerar o reconstruir los vínculos sociales, familiares, afectivos, colectivos y también reforzar su identidad con respecto al sitio al cual migró. En el sentido como menciona la autora, “... la vida cotidiana que tradicionalmente era estructurada en un espacio de vida, se encuentra fragmentada en la experiencia de la movilidad: el concepto mismo de lugar de residencia se torna confuso para quienes alternan temporalidades aquí y allá” (21).

Un ejemplo sobre lo explicado en los párrafos anteriores, es claramente representado en el trabajo de Espinosa (1999), el cual muestra un panorama sobre los vínculos y relaciones que se generan por grupos migrantes a su lugar de origen a partir del retorno anual para las celebraciones religiosas; explica que es algo que ocurre tradicionalmente en México y otros países que presentan altos índices de migración internacional; también define Arias (2011) la fiesta patronal, como una asignación colonial de una imagen de devoción a pueblos originarios (y fundados por españoles) de un santo, cristo o una virgen vinculado a un tiempo festivo, sirvió como mecanismo de control colonial, pero también como una organización política y social.

Para el caso de México, se hace referencia a los llamados “hijos ausentes” y, basado en datos del *Mexican Migration Project*, mostró que en distintas comunidades del país es una tradición anual la visita de los “hijos ausentes” durante las fiestas patronales y, en su



mayoría se realizaba una misa especial en su honor. Explica que el incluir un día especial para ellos surgió con el objetivo de estrechar relaciones con los que pertenecían a estratos altos de la sociedad local y habían emigrado durante la Guerra Cristera (Espinosa, 1999).

En ese sentido, Arias (2011), Espinosa (1999) y Odgers (2008) mencionan cómo los vínculos se refuerzan entre los pobladores locales y los migrantes a partir de las fiestas patronales, ya que es el momento ideal para escoger y encontrar pareja, establecer un compromiso, efectuar una boda, mostrar el dinero ganado “del otro lado”, comprar propiedades, hacer “tratadas” en dólares, entre otras, son parte de las actividades que los migrantes realizan para reafirmar su identidad, mostrar su fidelidad a la comunidad de origen y negociar su pertenencia.

Por otro lado, Espinosa (1999) expresa algo que ha sido poco estudiado, los conflictos que se generan entre estos grupos, los cuales no están exentos de tensiones sociales y choques culturales, particularmente por sectores de la sociedad local que se oponen a los migrantes por considerarlos agentes con capacidad de cuestionar el orden social establecido y poner en peligro la continuidad de determinados valores religiosos y culturales.

La visión hacia los migrantes por parte de las sociedades locales se ha modificado con el paso del tiempo debido al contexto de una dinámica de migración casi ininterrumpida de México a Estados Unidos, está la visión de las élites locales y regionales quienes los ven con desdén por la posibilidad de pérdida de privilegios, así como de poder político y económico en las comunidades y, en contraste, los migrantes itinerantes o permanentes buscan y luchan por la aceptación de una comunidad a la cual ellos se sienten parte (Espinosa, 1999).

Arias (2011) y Espinosa (1999) muestran que las instituciones religiosas (clérigos e Iglesia Católica) han tenido un papel determinante en el desarrollo de la cultura de la migración, la integración de migrantes en su sociedad de origen y en el fortalecimiento de redes sociales. Por ejemplo, como se abordó anteriormente, con la institucionalización de la noción de “los hijos ausentes” para que los migrantes se sientan parte de la comunidad, de la misma forma, sacerdotes visitan a los migrantes creyentes del otro lado de la frontera para invitarlos a regresar y participar de la fiesta patronal.

Espinosa (1999) pone como ejemplo la situación de Los Altos de Jalisco, donde la institución católica sigue siendo el principal organizador del ámbito social por la capacidad que aún posee para sancionar los actos y pensamientos de la región. Al mismo tiempo, Arias (2011), expresa que las estrategias enunciadas en el párrafo anterior por parte de la institución católica hacia los migrantes, son un mecanismo para que los “fieles” no abandonen el catolicismo y conseguir fondos para la misma.

Una enunciación que hace Arias (2011) que está claramente vinculada con la presente investigación, es una estrategia en la cual participan tanto la Iglesia como los habitantes de los pueblos, los migrantes y sus organizaciones, en la reinterpretación y asociación de nuevas imágenes de culto vinculado al fenómeno migratorio para que se generen nuevas celebraciones, en donde se ejemplifica a partir del objeto de estudio de este trabajo, el caso de la promoción de Santo Toribio Romo como el protector de los migrantes.

En ese sentido, otra estrategia por parte de la Iglesia católica, los pobladores de las comunidades en México y organizaciones de migrantes, es que desde la década de los setenta se comenzaron a hacer réplicas de imágenes de gran devoción regional y emprendieron viajes a parroquias en ciudades de Estados Unidos como: Chicago, Los Ángeles o San Antonio, entre otras, para realizar “peregrinaciones” y atraer a los creyentes que se encuentran establecidos en esas ciudades así como regiones aledañas para mantener las prácticas religiosas entre aquellos que les es complicado el viaje de retorno a su lugar de origen para las fiestas, ya sea por cuestiones económicas o por su situación migratoria indocumentada. De esta forma, se pretende mantener a los creyentes dentro de la religión católica e intentar frenar la conversión de fieles al protestantismo y el ateísmo (Arias, 2011).

En esa relación, y en contraste con lo que se expone en los párrafos anteriores, son importantes los trabajos que presentan las transformaciones culturales que sufren los sujetos migrantes y, al mismo tiempo, sus comunidades de origen por los vínculos formados y las influencias que estos sujetos tienen sobre dichas comunidades. Diversos estudios, Espinosa (1999), Odgers (2006; 2007), Delaunay (2011), Young (2015) advierten estos procesos.

Como lo expresan diversos autores, el trabajo del antropólogo mexicano Manuel Gamio durante la década de los veinte, fue pionero en el estudio de la migración entre México y Estados Unidos, realizó diversas entrevistas a mexicanos establecidos en Estados Unidos, y concluyó que los migrantes mexicanos cambiaron su religión después de dejar el país, y el mismo autor expresó que la migración a Estados Unidos derivaría en un proceso de secularización y modernización por medio de los migrantes (Young, 2015). Se expone que el surgimiento de santos protectores de migrantes, la magnitud de remesas colectivas destinadas a celebraciones religiosas y el avance cada vez más visible de prácticas religiosas en distintas ciudades receptoras de migrantes manifiestan la necesidad de poner atención en esos fenómenos por parte de los académicos.

Con respecto a lo expuesto por Gamio, Odgers (2006, 2007), presenta un artículo sobre la situación del cambio religioso a causa de la movilidad de los sujetos, particularmente, por la migración entre México y Estados Unidos; en este trabajo destaca que los procesos de conversión serían el elemento más visible del cambio religioso, pero advierte que hay más elementos que se deben tomar en cuenta y, al mismo tiempo, ser conscientes que existen diversas causas que le dan origen y no solo es "... una causalidad directa y unívoca entre la movilidad y el cambio religioso" (2007: 2).

La autora expresa y contextualiza en un inicio la tradición católica heredada por el colonialismo en México y la diversidad religiosa en el país por las diferentes expresiones de la religiosidad popular de un catolicismo sincrético y, mucho menor medida, la adscripción a otras religiones. Pero al mismo tiempo, expresa la evolución sobre esta situación a la actualidad, como es el caso de la reducción de creyentes católicos en México y el crecimiento gradual de no creyentes y la adscripción al protestantismo (Odgers, 2006).

En el mismo sentido, la autora toma en cuenta elementos que no se muestran claramente en cifras e influyen para que se dé el proceso de cambio, como es la relación Estado-Iglesia, transformación de prácticas tradicionales y la institucionalización de otras, así como la exportación de prácticas populares a Estados Unidos por los migrantes que se establecen en ese país; propone cuatro elementos para entender cómo la migración es un aspecto importante de cambio religioso:

1. una mayor exposición a la diversidad religiosa,
2. el distanciamiento de mecanismos tradicionales de control social,
3. la vulnerabilidad asociada a la condición migratoria, y
4. el proceso de redefinición de referentes identitarios, de normas y valores, que exige la incorporación a la sociedad receptora (Odgers, 2006).

Para ejemplificar lo anterior, expone un caso de mexicanas originarias de Puebla, donde las hijas de familia al migrar a Estados Unidos, tienen contacto con testigos de Jehová y se adhieren esa religión, con el paso del tiempo, la madre (quien vivía en México) también se convierte a dicha religión. Lo expuesto anteriormente representa cómo el vivir en un contexto de migración internacional influye para la conversión y transformación de prácticas religiosas, tanto para el sujeto migrante, como para aquellos que se quedan, y se generan por los vínculos sociales y culturales que tienen los migrantes con su lugar de origen y, que al mismo tiempo, refuerza su identidad en el lugar donde se establecen. Es importante tener en cuenta que la influencia del contexto de movilidad internacional en las comunidades de origen, respecto al cambio cultural y religioso, no se puede generalizar.

De acuerdo con lo que propone Odgers (2007), a través de la revisión de datos censales y demográficos de adscripción religiosa e índice migratorio en distintas regiones de México, la información empírica muestra que no existe un patrón entre la migración y cambio religioso en las comunidades expulsoras. Ya que de acuerdo con lo que presenta la autora, los municipios que cuentan con altos índices de flujos migratorios, la adscripción al catolicismo permanece en porcentajes elevados y la mayoría de la población local la practica, lo que muestra que no hay una correlación determinante entre migración y cambio religioso. La autora concluye que el estudio de la migración en este proceso es fundamental para entender la trayectoria de los migrantes conversos, diferenciando los contextos regionales y el impacto que tiene la migración sobre las comunidades.

En ese sentido, Delaunay (2011) presenta una idea importante al hacer referencia al proceso de la migración de poblaciones indígenas mexicanas, respecto a sus creencias heredadas del proceso colonial, y cómo el catolicismo ha sido un elemento reafirmador de identidad, pero con el paso de los años, las creencias evangélicas van adquiriendo mayor fuerza; en ese sentido, el autor expresa que "... las culturas se desplazan por la difusión de ideas" (269).

Del mismo modo, en relación con lo anterior, expresa que la Geografía es importante en el proceso de difusión de las creencias debido a que interviene en responder si la migración internacional mexicana hacia Estados Unidos apoya la implantación de iglesias y fe.

El autor hace un trabajo en el cual muestra la difusión de las creencias evangélicas entre la población indígena migrante, destaca la importancia de realizar análisis espaciales para entender los procesos territoriales y cómo dichas creencias se extienden más allá de zonas tradicionales de esta población, por lo que concluye que además de una difusión espacial, existe una difusión social, debido que a partir de la acción de migrar les permite reapropiarse del territorio nacional, ya que la movilidad de los habitantes a Estados Unidos genera una nueva difusión de ideas y surgen prácticas religiosas, que en este caso son las Iglesias evangélicas (Delaunay, 2011).

Del mismo modo Hirai (2009), muestra cómo se gestan vínculos y conexiones transnacionales por migrantes de Jalostotitlán, Jalisco que se establecen en California, Estados Unidos. Dichas conexiones se materializan desde una dimensión simbólica, la cual surge por el imaginario del terruño y a través del sentimiento de la nostalgia se producen flujos entre los lugares de origen y destino que promueven diversas actividades culturales, espaciales y religiosas. En ese sentido, de igual forma muestra los intercambios que se crean por los viajes de retorno de los migrantes a su terruño.

Como se ha argumentado en este capítulo, la relación entre la migración y la religión adquiere un papel importante para entender las dinámicas que los sujetos creyentes construyen durante los procesos de movilidad, desde un inicio dentro del contexto cultural particular, en el cual la religión tiene una influencia determinante, los sujetos fijan su identidad y pertenencia a su lugar de origen a partir de los valores y creencias en las cuales se formaron y, les da la fuerza para realizar viajes que en algunos casos, ponen en peligro su vida, posteriormente, al lograr alcanzar el destino fijado y establecerse en un nuevo contexto social y cultural, la religiosidad obtiene un valor primordial para fortalecer y reforzar la identidad personal, y a partir de este reforzamiento, negocia su pertenencia al lugar de origen y de destino.

Es por ello, que el objetivo de la presente investigación es revelar y exponer cómo a través del proceso de la movilidad internacional hacia Estados Unidos de migrantes mexicanos creyentes, genera una fuerte identidad que refuerza esa pertenencia al terruño mexicano por medio de la devoción a Toribio Romo, y la cual funciona como un estandarte que le otorga visibilidad en el nuevo contexto cultural en el cual se desenvuelve.

## **Capítulo 4. Dinámica espacial del culto a Toribio Romo entre México y Estados Unidos.**

En el presente capítulo se muestran los pasos metodológicos seguidos para la realización de trabajo de campo en Estados Unidos, en particular en el estado de California, así como estrategias que se utilizaron para la obtención de datos e información. Posteriormente, se hace una exposición socio demográfica de la situación de los migrantes mexicanos creyentes, en México y Estados Unidos, para contextualizar y entender los vínculos que los sujetos generan en el origen y destino, para finalmente, revelar la difusión espacial del culto y la devoción a Toribio Romo en territorios de México y Estados Unidos.

### **4.1 Posiciones metodológicas**

La base metodológica utilizada para la construcción del trabajo de campo se basó sobre la etnografía multisituada o multilocal, en lo propuesto por Marcus (2001) y trabajado por Hirai (2009, 2015) dentro de un contexto de movilidad internacional de los sujetos a causa de flujos migratorios. Lo anterior, se basa en los supuestos que la etnografía tradicional presenta límites en el sentido de entender los vínculos y conexiones de los sujetos con el exterior. De ahí la propuesta de Marcus para aproximarse al sujeto que vive dentro del sistema político y económico del mundo que excede el contexto local (2001: 86).

En ese sentido, se propone y se estructura el trabajo de campo dentro del contexto político económico mundial y el investigador se mueva de un lugar a otro siguiendo literalmente a un objeto de estudio seleccionado conforme al tema de investigación. Se propone que la estrategia de “seguir” a la gente, los objetos, las historias de vida, las metáforas, los conflictos, moviéndose entre múltiples lugares, permite al investigador las rutas de conexiones y asociaciones entre varios sitios y hacer una descripción más amplia sobre el contexto que rodea al sujeto de estudio (Marcus, 2011; Hirai, 2015).

Con base en la propuesta presentada anteriormente, se estructuró el trabajo de campo para comprobar la espacialidad del proceso de difusión del culto a Toribio Romo, como elemento simbólico y subjetivo; se decidió “seguir” a los sujetos migrantes-creyentes, así como la imagen de Toribio Romo para establecer los vínculos y conexiones entre los sujetos y los lugares.

Para esto, se realizó una primera etapa de trabajo de campo en el municipio de Jalostotitlán y en la comunidad de Santa Ana de Guadalupe, en la región Altos de Jalisco, para determinar y comprender el proceso de canonización y la posterior difusión del culto a Toribio Romo en distintas escalas espaciales y temporales, de ahí la importancia de iniciar el trabajo de campo en el territorio del cual se genera el proceso de difusión geográfica.

Se llevaron a cabo entrevistas semiestructuradas (ver anexos) a actores clave que abarcaron distintas visiones del proceso, para tener un enfoque más amplio del fenómeno y representar los múltiples elementos que hacen posible la expansión devocional; entre los entrevistados se encuentran perspectivas eclesiásticas (anexo 1), estatales (anexo 2), académicas, laicas, civiles (anexo 3) y devotos (anexo 4) que muestran datos para la construcción de los flujos de información que dan origen a la expansión en los contextos locales, regionales, estatales y nacionales.

Dichas entrevistas, se realizaron en octubre de 2016, y se fueron conformando debido al proceso de *bola de nieve* (Alloatti, 2014) ya que al tener contacto con un actor perteneciente a las perspectivas antes mencionadas, aludían y proponían el encuentro con otros actores que compartieron información importante para la investigación, así se fue construyendo una red de personas divididas en perspectivas, para tener una visión más integral del fenómeno que se estudia.

La siguiente etapa de trabajo de campo, enfrentó distintas situaciones y limitantes; se realizó en el estado de California, Estados Unidos en un periodo comprendido entre 2017 y 2018; se realizaron entrevistas a personajes clave para la obtención de información, con mayor enfoque y atención en personas migrantes creyentes de Toribio Romo, para revelar la expansión del culto en ese país, así como las prácticas que realizan para mantener vínculos con su lugar de origen y las que se efectúan en su nuevo contexto.

Con base en la metodología de “seguir” a los sujetos y a la imagen de Toribio, se realizaron entrevistas en distintos puntos del estado de California, la megalópolis de Los Ángeles, el Valle Central y el Área de la Bahía. Ante esto, cabe aclarar las dificultades de movilidad que representa la falta de sistema de transportes públicos en el estado, ya que más allá de las grandes ciudades, los sistemas de transporte privilegian el uso del automóvil, por lo que



en ese sentido, existieron dificultades para abarcar mayores puntos y realizar más encuentros; por esta situación, se optó en algunos casos, realizar las entrevistas vía telefónica. Pero debido al carácter impersonal del contacto con el entrevistado, se trató, en medida de lo posible, formalizar encuentros presenciales.

A pesar de las limitantes expresadas anteriormente, fue posible realizar siete entrevistas, a cuatro hombres y tres mujeres, principalmente con sujetos migrantes creyentes originarios de la región de los Altos de Jalisco y establecidos en Estados Unidos, tanto documentados como indocumentados, para observar y comprender el comportamiento de los entrevistados de acuerdo con su situación migratoria. En algunos casos, el encuentro se llevó a cabo en sus domicilios, lo que permitió observar el espacio privado y cómo llevan a cabo sus prácticas y, al mismo tiempo, analizar el contexto social, económico y religioso que viven los sujetos respecto al espacio público.

En otros casos, el encuentro se tuvo en un espacio neutral, pero de igual manera el contacto con el entrevistado y la información fluía tranquilamente; asimismo hubo relación con personas pertenecientes a la Iglesia (mexicanos migrantes), así como con académicos para poder observar y entender la situación de los migrantes y las prácticas religiosas que realizan en Estado Unidos.

Aunado a las entrevistas realizadas para obtener información directa sobre la expansión del culto en ese país, se realizaron otras estrategias para rastrear el culto a Toribio Romo, una de ellas fue el sondeo de iglesias o templos donde se ubiquen imágenes de Toribio Romo; para obtener dicha información se realizó búsquedas en internet, así como llamadas telefónicas a las diócesis de Los Ángeles y San Bernardino para indagar sobre el conocimiento al respecto. También se revisaron publicaciones periodísticas en línea para obtener información, y se obtuvieron datos de lugares por donde ha pasado la estatua de Toribio a manera de “peregrinaciones” que se realizan en distintos puntos de California donde se encuentran devotos.

De igual manera, se realizó un rastreo de ventas de artículos religiosos con la imagen de Toribio Romo, en particular veladoras, las cuales se ubicaron en supermercados; en ellas se muestra la imagen en la parte frontal y en la trasera cuenta con oraciones tanto en español

como en inglés, dicha estrategia se efectuó en distintos supermercados ubicados en diversas ciudades de California, especialmente en tiendas administradas por mexicanos; cabe señalar, que la producción de las veladoras es realizada en Estados Unidos.

De igual forma, se investigó y revisó información relacionada con Toribio Romo en medios de comunicación, tanto impresos como digitales, en fuentes mexicanas y estadounidenses para recuperar datos y aumentar la información sobre la expansión del culto; dicha información abarca distintos momentos temporales, desde la canonización del santo, testimonios de migrantes creyentes que atribuyen la ayuda del cruce de la frontera y las prácticas vinculadas a Toribio en ambos países.

Toda la información y los datos recopilados durante el trabajo de gabinete y de campo, se representaron de forma cartográfica para demostrar la difusión espacial del culto a Toribio Romo entre México y Estados Unidos; dicha representación ayuda a analizar el proceso en sus distintas dimensiones y escalas temporales y espaciales.

#### **4.2 Conformación demográfica y flujos migratorios de los migrantes/creyentes entre México y Estados Unidos.**

Para entender el comportamiento y las prácticas de los sujetos migrantes creyentes mexicanos en Estados Unidos, es necesario observar la presencia mexicana en aquel país, en el capítulo anterior se mostró un breve panorama del flujo migratorio histórico entre ambos países, ahora, será necesario mostrar el comportamiento demográfico de los migrantes en Estados Unidos.

Para demostrar lo anterior, se presentan datos demográficos y estadísticos realizados por instituciones gubernamentales y académicas tanto estadounidenses como mexicanas que ofrecen un panorama de cómo es estudiada, medida y cuantificada la migración mexicana en aquel país y cómo es entendida dicha dinámica.

El contexto demográfico de Estados Unidos, conformado por migrantes a lo largo de su desarrollo histórico, deriva en convertirse en el país con mayor número de inmigrantes en el mundo. Actualmente, más de 40 millones de personas que radican en Estados Unidos

nacieron en otro país; por esta razón, la población de inmigrantes es muy diversa, con casi todos los países del mundo representados entre los inmigrantes (Budiman, 2020).

De acuerdo con el *Pew Research Center*, en 2018, hubo una cifra récord de inmigrantes viviendo en Estados Unidos (44.8 millones o el 13.7% de la población nacional); esto representa un incremento importante, ya que en 1960, los inmigrantes significaban el 5.4% de la población total (Budiman, Tamir, Mora and Noe-Bustamante, 2020).

En el año 2017, se estimaba que la población de origen latino en Estados Unidos era 18% del total, lo cual representaba un aumento significativo respecto a 1980, en ese momento los latinos constituían el 6.5% de la población total. En particular, el estado de California concentra el 26% de dicha población, Texas el 19% y Florida el 9%. Las ciudades donde se encuentra la mayoría de la población latina son Los Ángeles y Nueva York (Noe-Bustamante and Flores, 2019).

Para el caso de la población de origen mexicano, se estimó la presencia de 36.6 millones para el año 2017, la mayor de origen latino en Estados Unidos (62%), incluso representa el grupo de mayor inmigración en el país. De acuerdo con los datos del Centro, desde el año 2000, la población de origen mexicano ha aumentado un 76% al crecer de 20.9 millones a 36.6 millones en el periodo 2000-2018. Asimismo, los hijos de inmigrantes nacidos en México que viven en E.U. creció un 29%, de 8.7 millones en el 2000 a 11.2 millones en el 2017 (Noe-Bustamante, Flores and Shah, 2019).

Los datos anteriores exponen que el corredor migratorio entre México y Estados Unidos es el de mayor intensidad en el mundo; el *Pew Research Center* ha estudiado e intentado cuantificar la migración histórica entre ambos países. Según el Centro, en 2015 con base en estimaciones de las Naciones Unidas, alrededor de 12 millones de personas que viven en Estados Unidos nacieron en México (Connor and López, 2016), la información es corroborada por la Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID): en un comunicado publicado en el año 2018 muestra que México, según las Naciones Unidas, se encuentra entre los países con más grandes disgregaciones fuera de sus territorios (INEGI, 2019).

De acuerdo con estudios del *Migration Information Source* a cargo de Jie Zong and Jeanne Batalova, en el año 2018, la migración mexicana ha mostrado cambios en su dinámica desde 2010, ya que en las cuatro décadas previas se mostraba un fuerte crecimiento, pero a partir del año mencionado, se ha manifestado un punto de inflexión el cual ha provocado un descenso para los próximos años, en particular en 2014 y ha mostrado reducción de población migrante entre 2016 y 2017, pero se aclara que la migración mexicana sigue siendo el mayor grupo de nacidos en un país extranjero en Estados Unidos (Zong and Batalova, 2018).

En dicho estudio, se explica que previamente la migración mexicana se caracterizaba por la llegada de trabajadores poco calificados e indocumentados en busca de mejores oportunidades económicas. Sin embargo, en los últimos años las dinámicas han cambiado debido a diversos factores, entre los que destacan: la mejora en la economía mexicana, la intensificación en la aplicación de leyes migratorias en Estados Unidos y el descenso de las tasas de natalidad en México. Del mismo modo, se explica que más mexicanos han regresado a su país que los que han emigrado a Estados Unidos, así como se ha presentado una reducción en la detención de migrantes mexicanos en la frontera, la cual presenta los niveles más bajos de los últimos cuarenta años. Asimismo, los inmigrantes mexicanos más recientes cuentan con mayor grado de especialización y profesionalización, ya que llegan a ser graduados universitarios además que muestran mayores habilidades en la lengua inglesa que aquellos que arribaron en etapas anteriores (Zong and Batalova, *op. cit.*).

Como se ha expuesto, el flujo migratorio de mexicanos hacia Estados Unidos se ha mantenido constante por más de un siglo y ha experimentado diferencias de acuerdo con los contextos políticos y económicos en distintas etapas. El Consejo Nacional de Población (CONAPO, 2012) estimaba que en 2012, residían en ese país cerca de 11.9 millones de mexicanos, pero si además se cuentan los descendientes de inmigrantes de segunda generación (11.4 millones) y tercera generación (10.4 millones), la cifra aumenta a más de 33 millones de personas. Asimismo, el INEGI (2018) muestra que la migración internacional mexicana sigue teniendo como destino principal a Estados Unidos con un 84.8%, además indica que la emigración legal aumentó un 70.9% (2018), con respecto a 2014 que sólo representaba un 56.0%.

Es importante demostrar el origen geográfico de la migración mexicana hacia Estados Unidos. En la figura 4.1, se muestra el porcentaje de población emigrante por entidad federativa hacia Estados Unidos, donde el número del porcentaje representa la cantidad de personas que se desplazaron a Estados Unidos respecto al número total de emigrantes internacionales (que pudieron emigrar a otro destino del planeta), en ese sentido: el estado de Guanajuato presenta el porcentaje más alto con un 99%, y el más bajo la Ciudad de México con un 36.5%.

**Figura 4.1. Porcentaje de la población emigrante internacional a Estados Unidos.**



Fuente: elaboración con base en INEGI Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica 2018.

Con base en los datos de la Figura 4.1 y el trabajo de Durand (2017), se evidencia la necesidad de tomar un criterio geográfico para delimitar las regiones migratorias hacia Estados Unidos, se propone una división del territorio de México en cuatro regiones principales: histórica, fronteriza, central y sureste (Durand, 2017) (Figura 4.2). Para el presente trabajo, la llamada “región histórica” que se ubica en el occidente de México es de gran importancia, ya que se caracteriza por la expulsión de los mayores contingentes de

mano de obra migrante, y es una de las zonas más pobladas del país, en esta región se incluyen los estados de: Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Aguascalientes, Durango, Zacatecas, San Luis Potosí, Nayarit y Colima.

**Figura 4.2. México: regiones migratorias de origen.**



Fuente: elaboración con base en Durand (2017).

En ese sentido, Durand (2017) caracteriza a esta región histórica con tres rasgos fundamentales: antigüedad, dimensión y condición legal que se presentan desde finales del siglo XIX. Por este escenario, concluye que dichos rasgos otorgan madurez a sus redes sociales, complejidad de circuitos y rutas migratorias y permite hablar de una “cultura migratoria” debido a más de un siglo de migración constante. Del mismo modo, hace referencia de las principales regiones de destino en Estados Unidos por parte de los migrantes mexicanos (Figura 4.3), explica que se utilizan términos geográficos para delimitarlas pero no corresponden a la definición geográfica tradicional. Al mismo tiempo, define a la región de destino a partir de ciertos criterios como: tradición migratoria, establecimiento de enclaves étnicos, tamaño de población migrante y su vinculación con centros urbanos.



se reducía al ferrocarril), asimismo, por la diversificación en las actividades económicas en las cuales se emplean los migrantes: históricamente se concentraban en el sector agrícola y el mantenimiento de vías férreas, recientemente se han insertado en los sectores de servicios y construcción (Durand, 2017). En ese sentido, los cambios en la distribución geográfica de los destinos migratorios en Estados Unidos trajeron repercusiones políticas, sociales y culturales, ante los nuevos escenarios que se presentan en el siglo XXI inicia una nueva etapa en el proceso de dispersión y distribución de los flujos. De esta forma, la atención investigativa de este trabajo se dirigirá a explicar el espectro de la región histórica de migración a Estados Unidos, que es donde se inicia el proceso de la devoción a Toribio Romo y, en ese sentido, en el comportamiento de la movilidad de esta región.

De acuerdo con el Anuario de Migración y Remesas de México (CONAPO, 2020), se identifican los municipios y/o ciudades desde las cuales se solicitan matrículas consulares, a partir de la solicitud de dichas matrículas se puede tener una noción de los lugares de origen de la población, así como el destino y, de esta forma, identificar los circuitos migratorios más importantes. En el Cuadro 4.1, se muestran los lugares de origen y destino de los migrantes mexicanos hacia Estados Unidos; en donde se destacan las principales entidades federativas y el número nacional, en cada uno de ellos se muestran las ciudades y poblados desde donde se solicitan las matrículas, así como el destino al cual pretenden arribar los sujetos. En el caso de solicitud de matrículas representa sólo un espectro de la migración, la cual es documentada; los principales destinos de la región histórica en México se ubican en la región suroeste de Estados Unidos (en donde destacan California y Texas como los sitios predilectos para el establecimiento e incluso residencia), también resaltan estados como Illinois, Nevada, Florida e incluso New York, pero con menor número de solicitudes.

Como se observa, en su mayoría son las ciudades capitales o de mayor desarrollo industrial de cada entidad donde se solicita el mayor número de matrículas, ya que en esos lugares se encuentran mejores condiciones y posibilidades para solicitar una matrícula consular. Para el caso particular del estado de Jalisco, Guadalajara es la ciudad con más solicitudes de matrículas, tanto en el contexto nacional como estatal; de igual forma destacan ciudades de la región de los Altos de Jalisco como Lagos de Moreno y Tepatlán de Morelos, lo que



demuestra que dentro del contexto estatal, dicha región es una de las principales expulsoras de migrantes hacia Estados Unidos.

**Cuadro 4.1. Matrículas consulares de población mexicana en Estados Unidos por estado de origen (Región histórica), 2018.**

Entidad Federativa	Municipios de origen	Porcentaje	Principales Estados de Residencia	Porcentaje
Nacional	Guadalajara	2.0	California	30.5
	Acapulco	1.2	Texas	21.1
	Monterrey	1.0	Illinois	8.5
	Gustavo A. Madero	0.8	Florida	3.3
	Juárez	0.8	New York	3.2
Aguascalientes	Aguascalientes	52.8	California	22.6
	Calvillo	14.9	Texas	18.9
	Rincón de Romos	10.0	Illinois	12.1
	Pabellón de Arteaga	5.8	Oklahoma	8.4
	Jesús María	0.5	Colorado	7.1
Colima	Colima	28.0	California	63.8
	Tecomán	26.2	Texas	7.2
	Manzanillo	18.9	Washington	5.5
	Armería	5.3	Nevada	4.7
	Villa de Álvarez	4.7	Illinois	2.8
Guanajuato	León	9.0	Texas	34.5
	Celaya	7.5	California	22.3
	Irapuato	6.6	Illinois	10.4
	Dolores Hidalgo	4.6	Georgia	3.7
	Acámbaro	4.5	Florida	3.6
Jalisco	Guadalajara	26.1	California	54.1
	Lagos de Moreno	3.3	Illinois	9.2
	Tepatitlán de Morelos	2.5	Texas	8.9
	La Barca	2.3	Nevada	3.6
	Zapopan	2.3	Utah	1.7
Michoacán	Morelia	7.0	California	46.7
	Apatzingán	4.2	Illinois	12.4
	Hidalgo	4.2	Texas	10.9
	Zamora	3.3	Georgia	3.6
	Huetamo	3.1	Florida	5.5
Zacatecas	Fresnillo	10.9	Texas	28.8
	Río Grande	6.6	California	26.8
	Sombretete	5.4	Illinois	9.8
	Valparaíso	5.2	Colorado	4.9
	Villanueva	4.8	Oklahoma	3.7

Fuente: elaboración con base en CONAPO Anuario de Migración y Remesas México, 2020.

En el estudio de Zong and Batalova (2018), afirman que en el periodo de 2012 a 2016, la mayoría de la población migrante mexicana vivía en California con un 37%, Texas con 22% e Illinois con 6%. Recientemente, Israel and Batalova (2020) exponen que la población mexicana se concentra en el estado de California con un 35%, en Texas con 26% y Arizona con 5% (Figura 4.4) (Israel and Batalova, 2020). Es interesante notar que California se muestra como el principal destino de la migración y residencia de los mexicanos, seguido de Texas en ambos casos, pero en el último se muestra una diferencia entre Arizona e Illinois, donde es importante la presencia mexicana.

**Figura 4.4. Concentración de población mexicana en Estados Unidos por estado.**



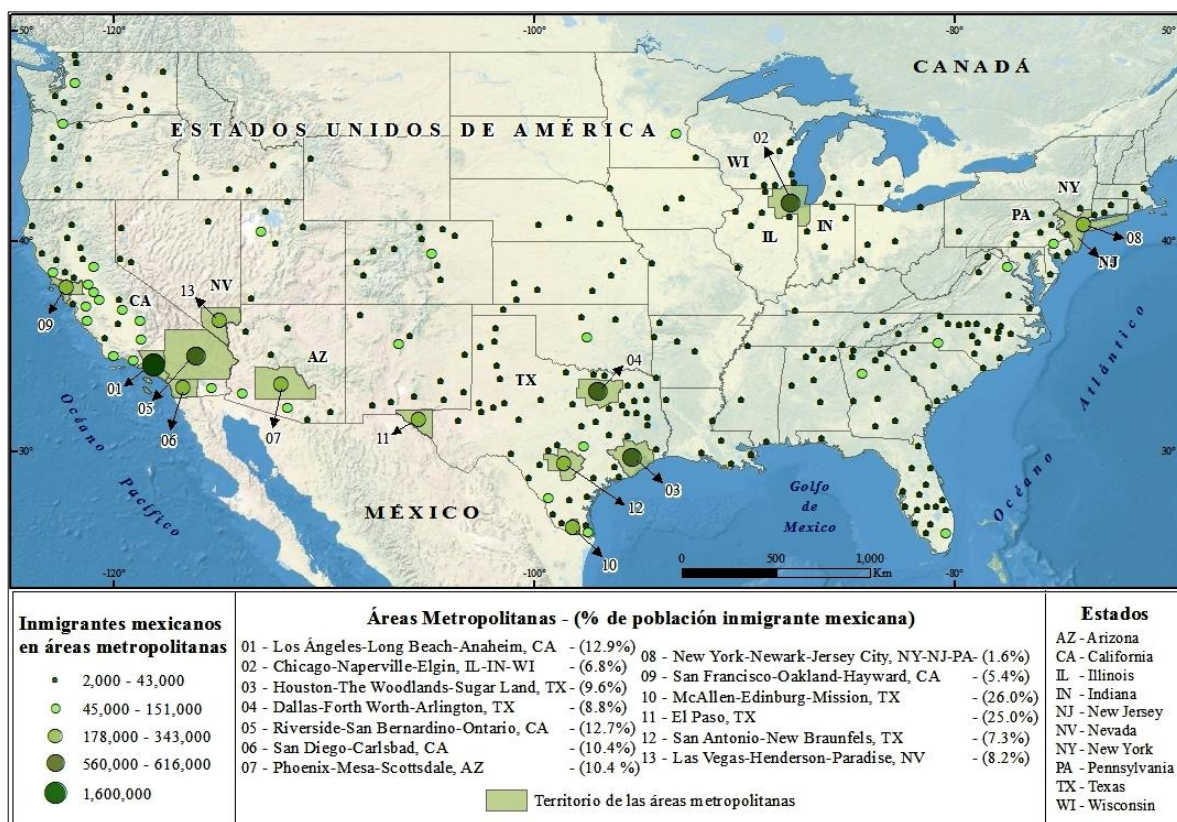
Fuente: elaborado con base en Israel and Batalova, 2020.

Cabe aclarar que se ha extendido a otros estados de la unión, como se observa en la Figura 4.5, se muestra en qué áreas metropolitanas y estados se concentra el mayor número de población de origen mexicano.

Israel and Batalova (2020) explican que los cuatro condados con más mexicanos fueron el de Los Ángeles en California, el condado de Harris en Texas, el de Cook en Illinois y el de Orange en California. En conjunto, estos condados representan alrededor del 23% de la población de inmigrantes mexicanos en Estados Unidos. Por otra parte, las ciudades con el mayor número de mexicanos eran las grandes áreas metropolitanas de Los Ángeles,

Chicago y Houston; alrededor del 26% de los mexicanos vivían en estas tres áreas metropolitanas para el año 2018. Con base en la información anterior, en especial de las solicitudes de matrículas, se demuestra una manera de entender los flujos de migración documentada, y al mismo tiempo, se da luz para determinar los patrones y circuitos de la migración indocumentada, que posiblemente sigue los mismos patrones, ya que los vínculos y redes sociales, así como los lazos familiares son determinantes para la realización del movimiento.

**Figura 4.5. Principales concentraciones de mexicanos en Estados Unidos por Área Metropolitana, 2012-2016.**



Fuente: elaboración con base en tabulación MPI de los datos de la Oficina del Censo de los EE.UU. agrupó a la ACS de 2012-16. Presentados en Israel and Batalova, 2020, Migration Information Source.

Como lo exponen Israel and Batalova (2020), la mayoría de los mexicanos obtienen la residencia permanente legal (conocida como “green card” o tarjeta verde) mediante lazos familiares. En ese sentido, el INEGI expone que la principal causa para migrar es la familiar con un 45.5%, le siguen trabajo con 28.8%, educativa con 6.7% y al final la inseguridad delictiva o violencia con 4.0% (INEGI, 2020).

Para 2017, había 11.6 millones de inmigrantes de origen mexicano en Estados Unidos, de los cuales poco menos de la mitad (43%) residía de forma indocumentada (Pew Research Center, 2018). Debido a las políticas implementadas por la administración de Donald Trump para reducir el número de indocumentados en Estados Unidos, las tendencias se han modificado a menos (González-Barrera and Krogstad, 2019).

Asimismo, Passel and Cohn (2019) explican que el número de migrantes indocumentados provenientes de México se ha reducido bruscamente en la última década y no representan más a la mayoría de quienes residen en esa situación. De acuerdo con estimaciones del *Pew Research Center*, basados en datos gubernamentales, para el año 2017, existía alrededor de 4.9 millones de mexicanos indocumentados. Passel and Cohn (2017) expresan que los migrantes indocumentados disminuyeron debido a que fue mayor el número de los que salieron de Estados Unidos que los que llegaron. Aún así, los mexicanos indocumentados siguen representando el mayor porcentaje de los inmigrantes indocumentados que cualquiera de otro país de nacimiento. Se resalta que el número de mexicanos indocumentados disminuyó 2 millones desde su mayor registro de 6.9 millones en 2007; en contraste, en 2017 se registró el más bajo desde el año 2001. De acuerdo con estadísticas federales, la aprehensión de mexicanos en la frontera con Estados Unidos ha disminuido durante la década y, la de no-mexicanos superó a la de mexicanos en los últimos tres años (Passel and Cohn, 2019).

En ese sentido, con la reducción de la inmigración mexicana, ha aumentado la proveniente de otros países y regiones, entre las que destacan Asia y América Central. De esta última, los países que han tenido mayor aumento son los que conforman el “*Northern Triangle*” (Triángulo del Norte), Guatemala, El Salvador y Honduras, al tiempo de que registran un aumento de aprehensiones en la frontera entre México y Estados Unidos (*Ibidem*).

De acuerdo con Krogstad, Passel and Cohn (2019), en seis estados se concentra el 57% de los inmigrantes indocumentados, California, Texas, Illinois, Florida, Nueva Jersey y Nueva York. De 2007 a 2017, los estados experimentaron diferentes tendencias. La población inmigrante indocumentada disminuyó en una docena de estados: Arizona, California, Colorado, Florida, Georgia, Illinois, Michigan, Nevada, Nueva Jersey, Nuevo México, Nueva York y Oregón. En cinco estados, la población inmigrante indocumentada aumentó

durante el mismo periodo: Louisiana, Maryland, Massachusetts, Dakota del Norte y Dakota del Sur (Krogstad, Passel and Cohn, 2019). Estos datos son significativos para entender el proceso de difusión de la devoción a Toribio Romo la cual está vinculada con los flujos y patrones migratorios de la población migrante creyente.

#### **4.3 Vínculos espaciales y culturales: prácticas religiosas de los migrantes creyentes entre los lugares de origen en México y destino en Estados Unidos.**

Los procesos y flujos migratorios imprimen y dejan su huella sobre el territorio y en la dinámica social y cultural de las comunidades, poblaciones, sociedades y ciudades tanto de origen como de destino. En ese sentido, es importante demostrar y resaltar de qué manera se representan dichas marcas y huellas además de la(s) forma(s) en que se realizan por medio de vínculos que refuerzan el contacto entre los sitios de origen y destino. Dichos vínculos se forman, se mantienen y se refuerzan en el sentido de construir una identidad individual, colectiva y comunitaria que es importante desarrollar para las personas que se insertan en una nueva dinámica posterior a un proceso de movilidad como la migración, especialmente, la de carácter internacional.

Al respecto, Hirai (2009; 2014) explica cómo las emociones influyen en la movilidad de las personas que se insertan en un proceso de migración transnacional, y cómo estas influyen en los “viajes de retorno” de los sujetos migrantes. En su estudio, se enfoca en los migrantes mexicanos y mexicano-estadounidenses, que durante el periodo vacacional, realizan dichos viajes y cómo la nostalgia sustenta el fenómeno que se expone. Demuestra que los viajes de “visita de regreso” contribuyen al fortalecimiento de los lazos sociales y culturales de las comunidades migrantes con sus lugares de origen y, al mismo tiempo, buscan la incorporación simultánea tanto en la sociedad receptora como emisora (Levit y Glick Schiller citados en Hirai, 2014). La dimensión subjetiva es fundamental para entender el fenómeno de la movilidad, en la visión de las emociones que se experimentan y expresan en distintas etapas del ciclo migratorio, a partir de la emoción colectiva de la nostalgia y cómo impacta en la transformación de las comunidades de origen y la vida de los migrantes; ya que como bien expone el argumento: “... la migración no es un simple desplazamiento físico, sino también un desplazamiento de emociones y significados del

cual surgen prácticas espaciales y culturales que influyen la realidad social” (Hirai, 2014: 79).

El argumento anterior es de suma importancia para entender cómo es que el proceso de migración imprime sus huellas en el territorio y en las dinámicas espaciales y culturales de los migrantes, ya que como bien se explica, la migración no sólo es un desplazamiento físico; un sujeto al migrar carga consigo su tradición familiar, social, comunitaria y colectiva de su lugar de origen y, en algunas ocasiones, intenta reproducir dichas cargas en los sitios en los cuales se establece, pero en un contexto de movilidad internacional se presentan complicaciones ya que debe permear dichas cargas al escenario en el que se establece para generar un proceso de adaptación y asimilación. En este sentido, y para comprender el proceso dual de adaptación y asimilación al lugar de destino, pero al mismo tiempo, mantener el vínculo y aceptación en su lugar de origen, los sujetos migrantes realizan una serie de acciones y actividades para reforzar esos vínculos, en particular los migrantes mexicanos, pero en general los migrantes latinos en Estados Unidos. Un estudio del *Pew Research Center* menciona que existen tres “actividades transnacionales” los cuales permiten a los inmigrantes mantener conexiones con su lugar de origen; estas son: 1) el envío de remesas, 2) las llamadas telefónicas y 3) los viajes de retorno (Waldinger, 2007).

Waldinger (2007) expresa una serie de escenarios respecto a las actividades transnacionales, ya que los inmigrantes pueden tener una conexión con su lugar de origen muy variado. Por ejemplo, uno de cada diez realiza las tres actividades; estos inmigrantes pueden considerarse muy vinculados a su país de origen. Una minoría mucho mayor de los latinos nacidos en el extranjero no realiza ninguna de estas actividades y puede considerarse que tiene un bajo nivel de compromiso con el país de origen. La mayoría de los inmigrantes latinos muestran un apego moderado a su país de origen: participan en una o dos de estas actividades.

Asimismo, los inmigrantes quienes han estado por largos periodos en Estados Unidos y aquellos que arribaron durante la infancia, mantienen una menor conexión que aquellos quienes han migrado recientemente o migraron en edades adultas. De igual manera, estas conexiones también tienen un impacto claro y definido en la forma en que los inmigrantes

piensan en sí mismos. Para la mayoría, el país de origen es una parte esencial de su identidad personal y aunque son optimistas sobre su futuro en Estados Unidos, también siguen viendo muchas cosas positivas en los países donde nacieron (Wladinger, 2007).

De las actividades transnacionales, la más común es la llamada telefónica, ya que según el estudio, tres cuartas partes de los inmigrantes hispanos han realizado una llamada a su país de origen aunque sea de manera ocasional y dos terceras partes hacen una llamada mensual, cerca de un cuarenta por ciento establecen llamadas semanales. El contraste es que existen personas que nunca han realizado una llamada.

En cuanto al envío de remesas, que es el envío de dinero por parte de inmigrantes a sus familias en el país de origen, es un elemento de gran interés, ya que en el caso de México, ha representado un aspecto importante de la vida económica del país. Más de la mitad de los inmigrantes latinos envían remesas a sus países, y dicha actividad es más común en los inmigrantes recién llegados a Estados Unidos que aquellos con mayor tiempo de residencia.

Respecto a los viajes de retorno, el autor expresa que los mismos a pesar de representar mayor costo que una llamada telefónica, es una de las actividades más efectuadas por los inmigrantes. El componente geográfico influye en la realización de esos viajes, ya que la cercanía o lejanía respecto a Estados Unidos posibilitará consumarlo, de igual forma se deben identificar otros factores, como el estatus migratorio del inmigrante. Cabe resaltar que el autor menciona que a pesar de la cercanía geográfica entre México y Estados Unidos los mexicanos no viajan más que otros latinos como los dominicanos o cubanos (*Ibidem*).

A partir de las ideas expuestas y en relación con el subcapítulo 3.3 del presente trabajo, se establece que la religión es un elemento trascendental para el migrante y que a través de sus prácticas y símbolos permite a los sujetos creyentes generar vínculos con los lugares de origen y establecer un sentimiento de identidad y pertenencia en el lugar de destino. Justamente, la religión se puede añadir como una “actividad transnacional” que vincula a los sujetos. Dicha idea va más allá de la concepción de los creyentes cristianos como parte de una Iglesia Universal, está más bien enfocada a las actividades y prácticas espaciales, culturales y sociales de los sujetos-creyentes-migrantes.

Como explica Odgers (2008), las prácticas religiosas se transforman y adquieren nuevas representaciones respecto a sus formas tradicionales; por ejemplo, las imágenes y escapularios bendecidos de los Santos Patronos permiten a los viajeros llevar consigo la representación de la identidad local. Los altares domésticos permiten conectar los hogares en el lugar de “origen” y en el de “destino”. Las procesiones contribuyen a vincular los espacios públicos. La liturgia católica permite a los creyentes construir un vínculo con una referencia supranacional debido a la amplia presencia del catolicismo en Estados Unidos. Como resultado, la devoción al santo permite a la vez vincular espacios –los “aquí”, los “allá” y los trayectos– y las diferentes escalas: la personal/corporal (la identificación íntima y personal como creyente), la local o multilocal (la reconstrucción del sentido de comunidad) y la trans o supranacional (la identificación como católicos e hijos de Dios) (Odgers, 2008: 21-22).

En ese mismo sentido, se refuerzan las ideas expuestas en el subcapítulo 3.3 de Espinosa (1999) y Arias (2011), en el sentido de la formación de los vínculos de los migrantes a través del culto a los Santos Patronos y las festividades que se realizan en los pueblos y ciudades de origen. En específico, cómo estas prácticas favorecen el viaje de retorno y son el momento de las negociaciones sociales y culturales entre habitantes y migrantes, al tiempo que los migrantes utilizan estos periodos para reforzar su pertenencia y aceptación.

La argumentación de decir que la religión es un elemento más de conformación y actividad transnacional, se basa en el contexto mexicano y aquellos que migran a Estados Unidos en el cual se desarrollan estas prácticas y actividades. De acuerdo con la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México<sup>23</sup>, la pertenencia religiosa en el país sigue siendo mayoritariamente católica con un 82.7% de la población para el año 2016. En ese sentido, el 95.1% especificó pertenecer a alguna religión, contra un 4.9% que no tiene adscripción. Para entender más esta realidad, la figura 4.6 muestra una comparación de la población católica en México por entidad federativa, basada en los Censos de Población y Vivienda realizados por el INEGI en los años 2010 y 2020. La información se delimitó a

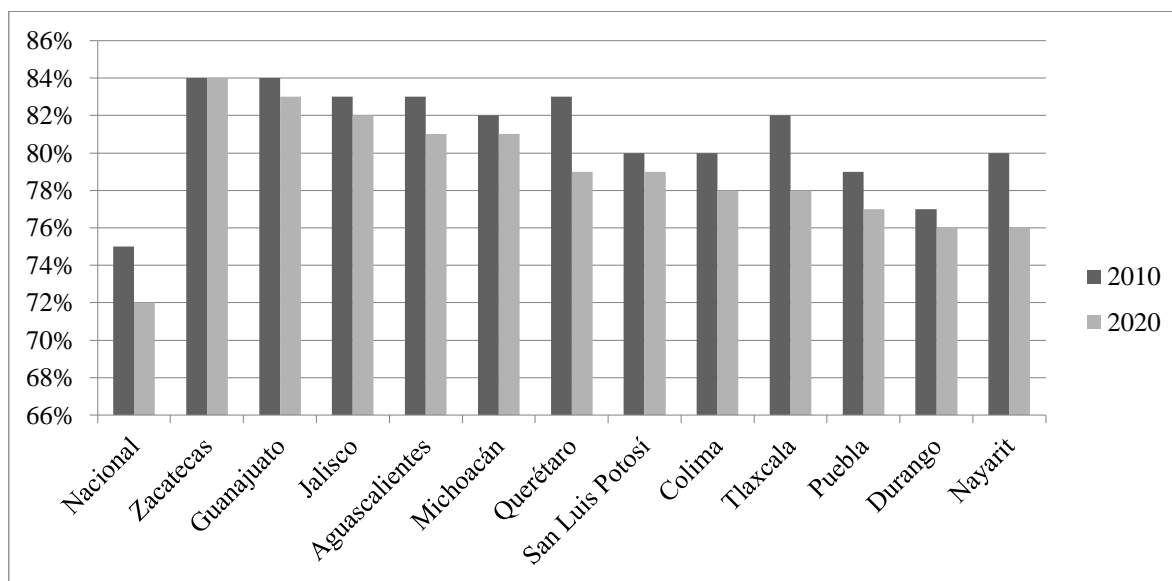
---

<sup>23</sup> Esta encuesta fue realizada en el año 2016 por la Red de Investigadores del Fenómeno Religioso en México (RIFREM), aplicada a 3000 personas seleccionadas aleatoriamente para ser representativas de la población en general (<https://rifrem.mx/encreer/>).



aquellos estados que presentaran un porcentaje de población católica mayor al 75% y sus datos se contrastan con el valor nacional.

**Figura 4.6. Porcentaje de población católica en México mayor al 75% por entidad federativa 2010-2020.**



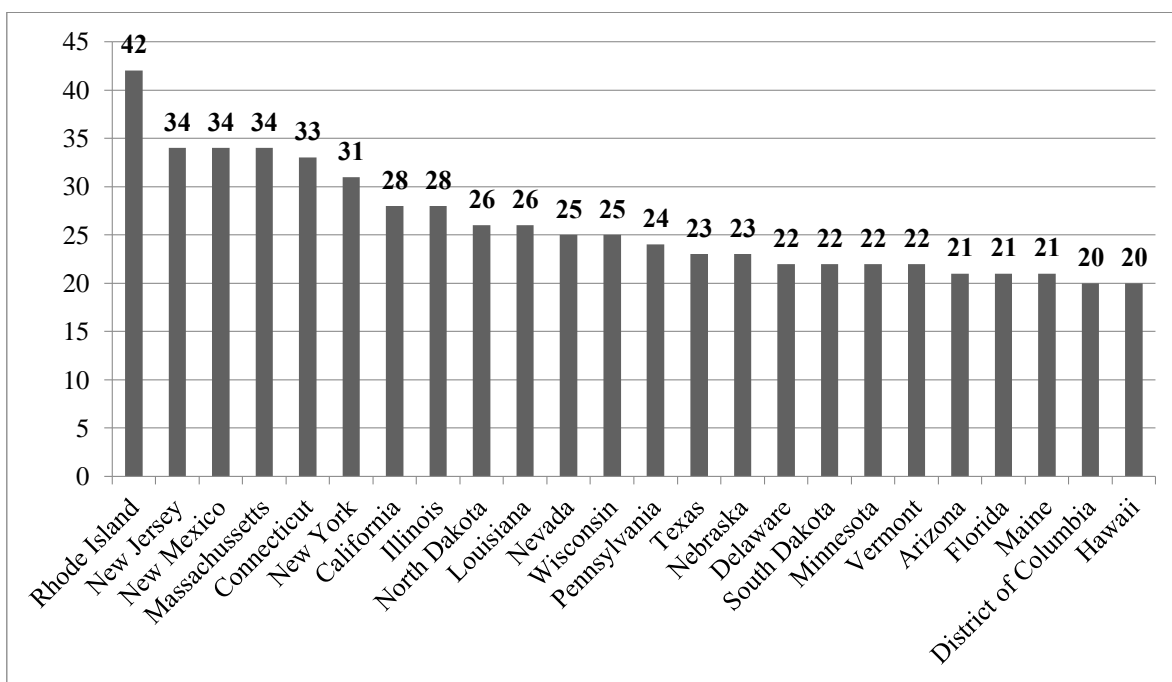
Fuente: elaboración con base en INEGI. Censo de Población y Vivienda 2010 y 2020.

Al comparar los datos de 2010 y 2020 a nivel nacional, se identifica una clara disminución del porcentaje de católicos que va del 75% en 2010 al 72% en 2020, lo cual da una idea de los cambios en la adscripción religiosa, así como de las prácticas que se llevarán a cabo en el país en las próximas décadas. La tendencia de la disminución de católicos se presenta en casi todas las entidades federativas del país, a excepción de Zacatecas el estado más católico de México, que mantuvo 84% de su población como católica en toda la década. Para los demás estados, la tendencia de disminución se mantiene. La intención de exponer las entidades con un porcentaje mayor a 75% es identificar dónde se concentran los católicos, es claro que se ubican en la región centro-occidente del país, la cual históricamente ha sido la más católica, y que a pesar de las disminuciones, se mantiene con un alto porcentaje. Estos datos son de gran importancia para la presente tesis, ya que la región católica de México coincide con la región de “migración histórica” hacia Estados Unidos, por lo tanto, las prácticas religiosas que vinculan a los migrantes con sus lugares de origen toman una relevancia mayor.

En ese sentido, y en relación con los sitios de destino en Estados Unidos, es importante mostrar el contexto religioso de dicho país. A partir de datos presentados por el *Pew Research Center*, en Estados Unidos los cristianos representan el grupo religioso mayoritario (70.6% de la población total), pero estos se dividen en distintas variantes, protestantes evangélicos componen el mayor porcentaje a nivel nacional con 25.4%, posteriormente siguen los católicos con 20.8%.

En la figura 4.7 se puede observar que la mayor concentración de católicos se ubica en la Costa Este, pero también destacan California e Illinois, estados de destino de migrantes mexicanos. La información del *Pew Research Center* expone el porcentaje de la composición étnica de los católicos en Estados Unidos: 59% son blancos y 34% son de origen latino, lo que demuestra que una gran representación de los católicos puede estar influenciada por su lugar y cultura de origen, en ese mismo sentido, y de acuerdo con la información del Centro, el 28% de los católicos son inmigrantes de origen latino (Pew Research Center, 2015).

**Figura 4.7. Porcentaje de población católica en Estados Unidos, mayor al 20% por entidad federativa, 2015.**



Fuente: Pew Research Center. Religious Landscape Study. Religion & Public Life.  
<https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/catholic/>

De acuerdo con un estudio del *Pew Research Center* sobre cómo los latinos (hispanos) describen su identidad en Estados Unidos, se destacan elementos como lugar y país de origen, donde ese “origen” es un componente primordial en la formación de identidad donde la herencia cultural juega un papel primordial. Asimismo, se explica que esta visión va cambiando en cuanto a las generaciones que viven en el país y refleja diversas experiencias, ya que quienes se sienten más unidos a esa herencia al lugar de origen son los recién emigrados y las primeras generaciones, conforme se avanza a la segunda y tercera generación el sentimiento de pertenencia al “origen” se va difuminando para dar paso a la pertenencia como estadounidenses (González-Barrera, 2020).

Otro elemento a destacar es el mantenimiento del habla de la lengua española como mecanismo de integración e identidad; lo cual es un elemento que los vincula con su lugar de origen. Igualmente, características que los latinos mencionan como elementos de identidad son: tener padres nacidos en un país latino, tener un apellido de origen latino, participar en celebraciones culturales y/o religiosas, lo cual está vinculado a que algunos adultos mencionaron, que al mismo tiempo de ser latinos son “católicos”, y lo representan como una forma de identidad y vínculo con su lugar de origen (*Ibidem.*).

Lo expuesto en los párrafos anteriores y en la figura 4.7 va en relación con lo propuesto por Odgers (2008), en el sentido del contexto y presencia del catolicismo en Estados Unidos que ha posibilitado la creación de vínculos supranacionales por parte de los católicos migrantes y desarrollar sus creencias para reforzar los vínculos con sus lugares de origen, lo cual es relevante ante la situación del cambio religioso, ya que los símbolos, prácticas religiosas y culturales refuerzan el sentido de identidad ante el contexto estadounidense de diversidad religiosa que muestra una mayor presencia de otras creencias y al mismo tiempo mayor oferta para las personas creyentes. Esta situación es resultado de la inmigración histórica que ha caracterizado aquel país.

El contexto mexicano y, en el sentido de las prácticas religiosas de acuerdo con la *Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México*, es importante destacar una de las principales conclusiones a la que llegaron los investigadores con el análisis de los datos es: los católicos se alejan de la normativa institucional y se identifican más como católicos “por tradición” que por convicción. La práctica religiosa que más se realiza es la

*peregrinación a santuarios*, como afirmaron más de la mitad de los migrantes encuestados. Asimismo, una actividad a destacar entre los creyentes católicos es la *puesta de altares en sus hogares*, dedicados a los símbolos más importantes: Virgen (en sus diferentes representaciones), Cristos y Santos. Dicha información es significativa para explicar el proceso de difusión de la devoción a Toribio Romo, ya que la peregrinación y visitas al santuario en la localidad de Santa Ana de Guadalupe han ido en aumento desde el proceso de canonización en el año 2000 y el arribo de creyentes al lugar crece de forma exponencial.

Con información obtenida en el ayuntamiento de Jalostotitlán, en particular en entrevista a Daniel Enríquez<sup>24</sup>, quien funge como promotor turístico del ayuntamiento, explicó que: *el último fin de semana de febrero, es el mayor flujo de visitantes en el año (la cual coincide con la fecha de martirio de Toribio: 25 de febrero); arriban alrededor de 1 300 camiones, por 35 personas en cada camión; se habla de cerca de 45 000 personas que llegan a Santa Ana de Guadalupe en un fin de semana.*

A partir de la información obtenida en el trabajo de campo (2016), tanto las autoridades del ayuntamiento como las eclesiásticas concuerdan que unos de los principales factores que favorecen el arribo de gran cantidad de personas a Santa Ana es la cercanía a San Juan de los Lagos (segundo santuario más visitado de México), ya que existe un anclaje entre ambos sitios; los operadores turísticos o las intenciones de viajes privados incluyen la visita a ambos lugares. Además del vínculo y anclaje que se tiene con San Juan de los Lagos, la ubicación de Santa Ana de Guadalupe es estratégica ya que dispone de acceso a carreteras tanto federales (sin peaje) como privadas (con peaje), lo que facilita la conectividad con las principales ciudades de la región como Guadalajara y León.

Como se mencionó, las peregrinaciones son una práctica que mayormente se realiza entre los creyentes, pero además genera vínculos sociales, culturales y económicos entre las personas que las ejecutan, los lugares de residencia y el santuario. Como se observó en el trabajo de campo, tanto en Jalisco como en Estados Unidos, se constató en las entrevistas efectuadas que la mayor cantidad de personas que acuden a Santa Ana de Guadalupe, lo hacen principalmente para “pedir favores” y “pagar mandas” (por situaciones de salud y

---

<sup>24</sup> Entrevista realizada en trabajo de campo, octubre 2016.

solicitud de cruzar la frontera) provienen de la región centro occidente de México, aunque poco a poco arriban personas de otras regiones de México y Estados Unidos.

Al ser la petición de cruce de la frontera uno de los más frecuentes, las personas que logran obtenerlo, al realizar el viaje de retorno, visitan el santuario de Santa Ana de Guadalupe dejando una importante derrama económica, particularmente en “donaciones” a la Iglesia. Las peticiones del cruce de la frontera se realizan para condiciones tanto documentadas como indocumentadas, por ello, el posterior vínculo y agradecimiento se produce de forma diferenciada, de aquellos que cuentan con la posibilidad de hacer un viaje de retorno (por tener documentos) y aquellos que les es más difícil o casi imposible (indocumentados). En ambos casos, se mantiene un vínculo que se refuerza por la devoción a Toribio Romo el cual se materializa con el envío de dinero. La construcción del nuevo santuario dedicado a Toribio Romo tuvo gran apoyo económico por parte de los inmigrantes, ya que como se mencionó en entrevista con el Rector del Santuario, Guadalupe Muñoz Porras, se llegaron a dar donativos en moneda nacional, dólares e incluso euros. Asimismo, de las entrevistas efectuadas en Estados Unidos entre 2017 y 2018, todas las personas entrevistadas mencionaron haber donado dinero en su visita al santuario.

En ese sentido, el antiguo rector Gabriel González realizó un viaje a California para solicitar a grupos de creyentes apoyo para la construcción del santuario, lo cual ejecutó con éxito ya que tuvo un monto importante de donativos. Los devotos a Santo Toribio Romo que han tenido éxito en su desarrollo económico después de la migración, en llevar a cabo el “sueño americano”, realizan donativos al, entre ellos los dueños de la cadena de tiendas *North Gate* a través de Miguel González, que dieron alrededor de 120 mil USD para la construcción del altar<sup>25</sup>. De la misma forma, migrantes de Jalostotitlán en Anchorage, Alaska, han formado una cadena de restaurantes que mantiene un vínculo con el santuario al que mandan donativos para ayudar en su construcción.

Del mismo modo, el rector del santuario menciona que además de donativos económicos, se hacen donativos en especie; de acuerdo con el oficio o actividad económica que realice la persona o comunidad que peregrina al santuario: por ejemplo, personas provenientes del

---

<sup>25</sup>Información obtenida de la entrevista con Elio Amador Macías Plascencia, octubre 2016.

estado de Querétaro que se dedican a las flores y al llegar al santuario *lo hacen con arreglos florales impresionantes*<sup>26</sup>.

Como se mencionó, la petición para la “ayuda” del cruce de la frontera se da por parte de creyentes de distintos sitios de la región centro occidente de México, pero para el caso particular de Jalostotitlán, municipio donde se encuentra la localidad de Santa Ana de Guadalupe, las principales fechas para el viaje de retorno de migrantes se realiza en dos momentos del año: el primero es en el carnaval, durante fechas que varían de acuerdo con el calendario litúrgico católico (por lo general entre febrero o marzo), y la segunda fecha importante es los primeros 15 días del mes de agosto, que coincide con la fiesta patronal, dedicada a la Virgen de la Asunción (15 de agosto). En esta festividad existe un día dedicado a “los hijos ausentes”, quienes son los migrantes del pueblo principalmente establecidos en Estados Unidos. Durante dicho periodo, la visita al *terruño* es momento de reencuentro y de negociación social y cultural, para reforzar la pertenencia al lugar de origen, donde las prácticas religiosas son un elemento importante para formar dicha negociación. Durante este tiempo, la visita al santuario dedicado a Toribio Romo es una actividad que cumplen como un momento importante de la visita al *terruño* y como un vínculo que fortalece las relaciones entre el lugar de origen y el lugar de actual residencia<sup>27</sup>.

En las entrevistas realizadas a los inmigrantes mexicanos establecidos en Estados Unidos, para todas las personas, la imagen de Toribio Romo representa un elemento de anclaje que refuerza su identidad como mexicanos ante el contexto de vida que viven en ese país; lo perciben como un vínculo de añoranza con su pasado y con su lugar de origen, con expresiones tales como: *nos sentimos mexicanos 100%*<sup>28</sup>; *es como traer un pedacito de México*<sup>29</sup>; *Nos conecta con México, es como un pedacito de nuestro país, de nuestra cultura*<sup>30</sup>; *me conecta con México por el vínculo familiar que se tiene, y que mis*

---

<sup>26</sup> Información obtenida de la entrevista con el sacerdote José Guadalupe Muñoz Porras (Rector del santuario de Santa Ana de Guadalupe), octubre 2016.

<sup>27</sup> Sobre los hijos ausentes, véase el capítulo 4 del libro de Hirai (2009).

<sup>28</sup> Entrevista a la sra. María Ruiz, mexicana nacionalizada estadounidense que vive en Fremont, California.

<sup>29</sup> Entrevista a mexicano indocumentado que vive en California.

<sup>30</sup> Entrevista a Sra. Martha Leticia González mexicana nacionalizada estadounidense que vive en Perris, California.

*antepasados son del rancho de Santa Ana*<sup>31</sup>; *me genera recuerdos de mi tierra, recuerdos que desde niña yo iba a visitarlo al lugar donde nació*<sup>32</sup>. Como se observa, la imagen de Toribio Romo funciona con un elemento transnacional que vincula a los sujetos creyentes con su lugar de origen y al mismo tiempo refuerza su identidad en el contexto en el que están establecidos. Esto se vincula a los que Odgers (2008) define como “Santos como integradores de escales espaciales” (2008: 21).

En ese mismo sentido, y el observar cómo los sujetos migrantes creyentes reproducen espacios de pertenencia y memoria con su lugar de origen a través de la devoción hacia Toribio Romo, es que se reproducen los altares con la imagen del santo para mantener los elementos de identidad. Lo anterior se relaciona con las prácticas religiosas realizadas por mexicanos presentadas en la Encuesta Nacional sobre Creencias y Prácticas Religiosas en México, la reproducción de dichos altares fortalece su creencia y pertenencia, ya que se da principalmente en el espacio privado, en el hogar, en la intimidad. Poco a poco, se ha logrado mostrar la imagen en el espacio público, tanto en forma de estatua, altares en iglesias y prácticas como peregrinaciones en algunas ciudades de Estados Unidos, lo que también se puede mostrar como un momento de identificación cultural, social e incluso político de los sujetos creyentes mexicanos, ya que se extiende a la cultura latina e hispana, la cual ha vivido en un contexto de marginación y exclusión en el ámbito público de Estados Unidos.

#### **4.4 Determinación de la difusión espacial de la devoción y culto a Toribio Romo.**

En el presente subcapítulo, se caracteriza la difusión espacial de la devoción y el culto a Toribio Romo, para lo cual las nociones teóricas mostradas en los primeros capítulos de esta investigación son referentes primordiales para cumplir dicho objetivo. En ese sentido, es importante mencionar que al hacer la caracterización de la devoción se parte de los datos cualitativos que se obtuvieron durante los trabajos de campo tanto en México (2016) como en Estados Unidos (2017-2018) para así llegar a los resultados deseados.

---

<sup>31</sup>Entrevista a familiar consanguíneo de Toribio Romo, sobrino de 55 años que vive en Sacramento, California.

<sup>32</sup>Entrevista a la Sra. Alicia Ramírez, mexicana nacionalizada estadounidense que vive en Sacramento, California.

Lo propuesto por Alderman (2012:123) se vincula con la presente investigación en el sentido que "... la difusión o la propagación de la cultura de un punto de origen a otros lugares y personas pueden ocurrir a través del contacto personal, la migración, el comercio, las guerras o la comunicación masiva, así como una combinación de estas. La difusión es uno de los principales impulsores del cambio cultural y, sucesivamente, un cambio geográfico. Moldea (y remodela) la forma, función y significados de territorios, regiones y paisajes; el sentido del lugar e identidad de las personas dentro de su comunidad local y el resto del mundo; además de la distribución espacial de rasgos y prácticas culturales".

En forma más concreta, dicha idea permite explicar la dimensión espacial de la devoción a Toribio Romo y cómo se ha expandido a otros territorios a través de sujetos creyentes que se movilizan sobre el espacio geográfico, principalmente por cuestiones migratorias, en busca de mejores oportunidades de vida, quienes a su vez, trasforman su entorno y refuerzan su identidad a partir de la imagen de Toribio Romo. Es importante aclarar que para poder determinar un hecho inmaterial, como la devoción y las expresiones externas de culto, se define como elemento material la imagen de Toribio Romo (Figura 2.1), la cual marca la pauta y la identificación de la expansión de un hecho inmaterial por medio de algo material y tangible.

En ese sentido, como soporte metodológico, las ideas de Hirai (2009; 2015) son muy importantes al proponer que el investigador "sigue" al objeto y al mismo tiempo, rastrea al sujeto, las historias de vida, las metáforas, los conflictos, moviéndose entre múltiples lugares, esto permite revelar las rutas de conexiones y asociaciones entre varios lugares y hacer una descripción más amplia sobre el contexto que rodea al sujeto de estudio.

Para este fin, se caracterizan los siguientes elementos explicativos de la difusión, con base en lo propuesto por Katz et al., 1963 y Katz, 1999:

- (1) aceptación,
- (2) en el tiempo,
- (3) de un ítem específico, idea o práctica
- (4) por individuos, grupos u otras unidades adoptantes enclavados en
- (5) canales de comunicación,



- (6) estructuras sociales (redes, comunidades, clases) y,
- (7) valores sociales y culturales (1963: 240).

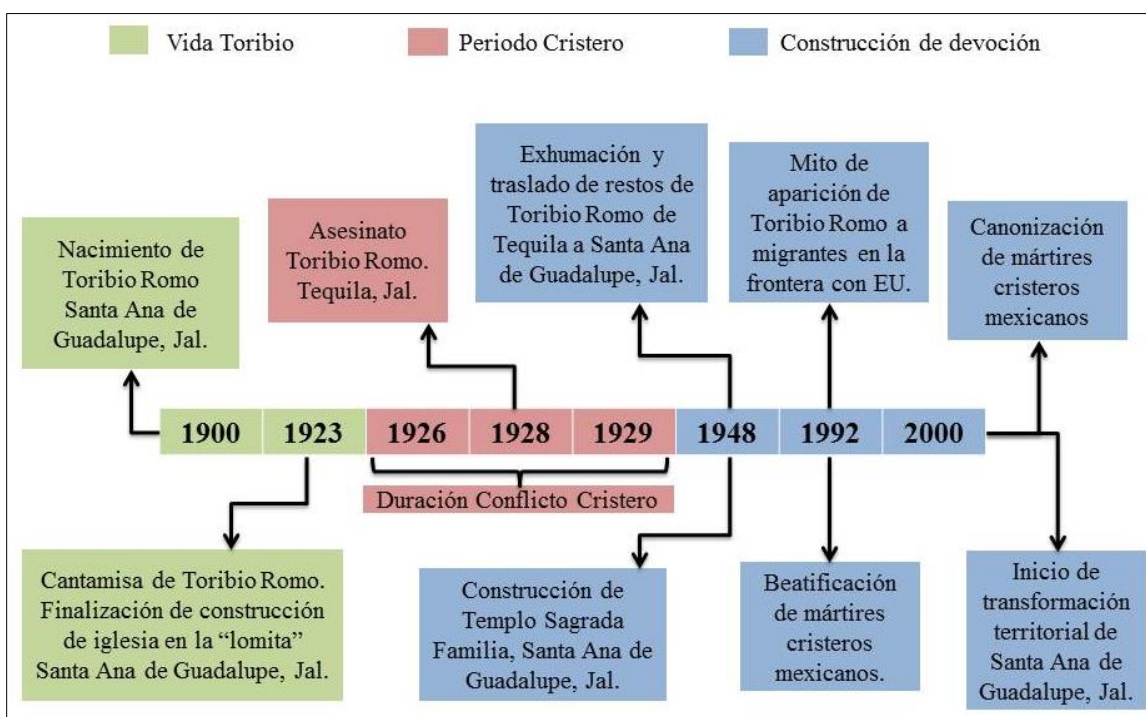
Como ya se mencionó, el ítem, idea o práctica se refiere a la devoción a Toribio Romo que se concreta a través de la imagen dedicada a Toribio formada a partir de su vida, además de los elementos que posibilitan la aceptación de la devoción en términos temporales y espaciales. La religión católica significó una institución de integración social y cultural para la Nueva España, en particular, a través de las prácticas religiosas del culto a santos y reliquias. Esto fue determinante en la formación regional de la Nueva Galicia, posterior al periodo independiente, dichas prácticas tomaron una nueva dimensión en la región centro-occidente del país, conservadas hasta la actualidad.

A partir de este contexto, se genera el escenario y la construcción de estructuras sociales que posibilitan la adopción de prácticas y conductas culturales específicas, basadas y dirigidas desde aparatos institucionales eclesiásticos y estatales. A partir de las cuales los sujetos adoptan y reproducen las prácticas impuestas las cuales se representan a través del espacio y el tiempo. De esta manera, se da la creación de la devoción a Toribio Romo, formada en un contexto de un fuerte catolicismo entre la población mexicana, las condiciones económicas, políticas y culturales favorecen la expansión de dicha devoción entre sujetos creyentes que la adoptan.

Para comprender la difusión espacial de la devoción a Toribio Romo, es necesario establecer cómo se produce en el tiempo y su posterior adopción entre los sujetos en distintas escalas geográficas, para revelar los patrones espaciales de difusión asociados con la movilidad de los sujetos. En la Figura 4.8, se muestra una construcción temporal de los momentos determinantes para la formación y la posterior adopción y expansión espacial de la devoción a Toribio Romo. Esta línea temporal está dividida en tres momentos: la vida de Toribio Romo, el periodo del Conflicto Cristero y la construcción de la devoción.

El primer momento vinculado a la vida de Toribio Romo, se inicia en 1900 con su nacimiento en el rancho de Santa Ana de Guadalupe, dentro del municipio de Jalostotitlán, y para los fines explicativos de la investigación, este lugar se establece como el punto de fuga para la difusión posterior.

**Figura 4.8. Línea del tiempo de la formación de la devoción a Toribio Romo.**



Fuente: elaboración con base en fuentes históricas registradas en el Capítulo 2 y trabajo de campo, 2016.

De acuerdo con la biografía realizada por su hermano Román Romo, y trabajos posteriores basados en dicho trabajo, Toribio Romo realizó sus primeros años de formación en educación básica en la cabecera municipal de Jalostotitlán, más tarde se movilizó a San Juan de los Lagos para estudiar en el seminario e internarse en la educación eclesiástica. Sus estudios los continuó en Guadalajara en el Seminario Mayor en 1923, efectuó su primera misa en el rancho de Santa Ana de Guadalupe, además de ayudar con la finalización de la construcción de la iglesia de la comunidad; esto último será un elemento importante para favorecer la adopción de la devoción entre los sujetos creyentes. Ya como sacerdote, estuvo en distintos pueblos de la región de los Altos de Jalisco y fuera de ella como Sayula, Tuxpan, Yahualica y Cuquío.

En el segundo momento presentado en la Figura 4.8, al estar en Cuquío, estalla el Conflicto Cristero en 1926; durante la persecución religiosa Toribio Romo se trasladó a Tequila, Jalisco, en el rancho de Agua Caliente donde fue asesinado en 1928; al ser asesinado durante el conflicto Cristero, se genera la concepción de su persona como mártir y la formación de una devoción popular impulsada por su hermano Román Romo.

El tercer momento, la formación de la devoción, se presenta por el trabajo del hermano de Toribio, Román Romo, quien también fue sacerdote y el principal biógrafo encargado de enaltecer a Toribio Romo a los altares, principalmente en Santa Ana de Guadalupe y en un pequeño barrio en la ciudad de Guadalajara, llamado Santa Teresita, donde Román Romo estaba a cargo. En estas comunidades, los lugares en los que Toribio Romo había estado en vida y los alrededores de Santa Ana de Guadalupe como Jalostotitlán y San Miguel el Alto es donde inicia la devoción popular en una escala local.

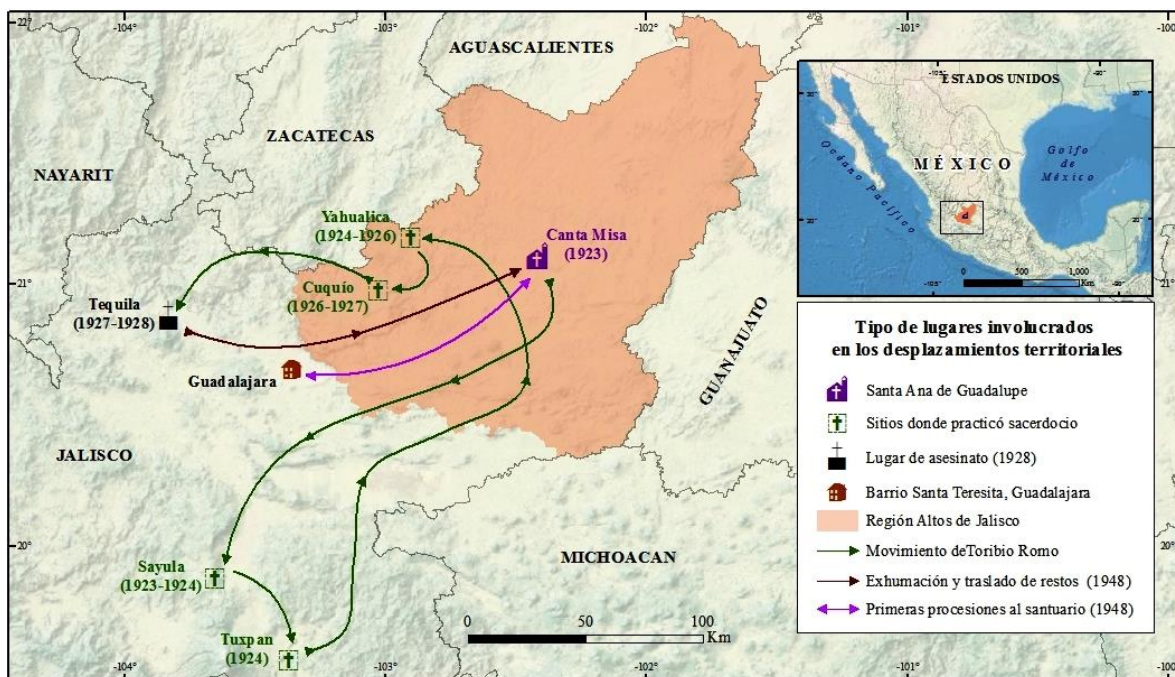
Para 1948, los restos de Toribio Romo son exhumados en Tequila y llevados a Santa de Guadalupe (Figura 4.8 y 4.9), donde se conforman las reliquias, un paso más para la construcción de la devoción; los restos son colocados en la iglesia donde Toribio ofició su primera misa y aquella que ayudó él mismo a construir, además de la construcción de la capilla de la Sagrada Familia, que se erigió en el sitio donde Toribio Romo nació. Estos son elementos simbólicos muy importantes para la formación de la devoción y la visión hacia Toribio como “santo”, que aunque no es reconocido institucionalmente, se sigue extendiendo en el contexto local y regional, en los sitios donde el conflicto cristero tuvo una presencia importante.

En ese sentido, Román Romo fue el encargado de promover la santificación de Toribio Romo, llevó a Toribio hacia la beatificación, realizada en 1992, junto con otros 24 mártires mexicanos del conflicto cristero. La institución eclesiástica católica mexicana es el primer agente difusor de la devoción, tanto al interior de la misma institución universal, como entre los sujetos creyentes. Esto se da durante un periodo de tensiones políticas entre la Iglesia católica y el Estado mexicano, las cuales se habían deteriorado desde el conflicto cristero, marcado por la situación que México era uno de los pocos países con población católica mayoritaria que no mantenía relación diplomática con el Vaticano. Por lo que la beatificación de los mártires mexicanos fue una estrategia para mantener el poder y presencia de la Iglesia católica entre la población creyente mexicana.

Durante el periodo de las beatificaciones, se presenta también el mito de aparición de Toribio Romo a migrantes mexicanos indocumentados en la frontera con Estados Unidos, dicho acontecimiento es el punto de inflexión que posibilita el aumento de la difusión y expansión de la devoción a Toribio Romo a distintas escalas geográficas y sobrepase el

límite local y regional. Originalmente, en el proceso realizado para la canonización del POSITIO SUPER MARTYRIO CHRISTOPHORI MAGALLANES ET XXIV SOCIORUM<sup>33</sup>, presentado a Roma, Toribio Romo no aparecía como el santo principal, sino era Cristóbal de Magallanes, además que la prueba del “milagro” que se solicita para obtener la canonización era por un caso médico y no por cuestiones de ayuda a migrantes.

**Figura 4.9. Difusión local-regional de la devoción a Toribio Romo.**



Fuente: elaboración con base en Jáuregui, 2014; trabajo de campo, 2016.

De esta forma, la narración de Jesús Buendía (presentado en el subcapítulo 2.3), es la pauta para considerar a Toribio Romo como el “santo pollero”, “santo coyote” o el patrón de los migrantes, la cual es la causa principal por que se le conoce y la razón de su difusión, aceptación, adopción y devoción entre los sujetos creyentes. Esto debido al contexto de migración que se vive en la región centro-occidente, pero que es común en todo México. En el año 2000, la canonización de los mártires mexicanos es el siguiente punto de inflexión, es el momento que se reconoce institucionalmente como “santos” a Toribio Romo y los mártires, de esta forma se posibilita el conocimiento y difusión de la devoción

<sup>33</sup> Documento en el que se presentan los relatos sobre los personajes propuestos a beatificar y santificar. Estos son sujetos a revisión y juicio por peritos que estudian los documentos, son obispos y cardenales que integran la Congregación para las Causas de los Santos que al emitir el juicio aprobatorio se presenta la causa al Papa, que en este caso era Juan Pablo II (Jáuregui, 2014).

en la escala nacional e internacional por la mayor aceptación del santo patrono del migrante.

Como se mencionó, el primer agente difusor de la devoción a Toribio Romo fue su hermano Román Romo, quien divulga en escala local el conocimiento sobre Toribio por medio de la redacción de su biografía, posteriormente, se extiende a escala regional debido a la red familiar<sup>34</sup> y la revalorización de la cultura alteña marcado por el conflicto cristero. Al pertenecer Román Romo a la institución eclesiástica mexicana, se encarga de llevar a su hermano al reconocimiento institucional como santo, por lo que una vez beatificado y canonizado, la institución eclesiástica se convierte en un agente difusor de mayor alcance nacional e internacional, tanto al interior de la iglesia como hacia los sujetos creyentes.

En la división político administrativa de la Iglesia, la difusión se genera desde la diócesis de San Juan de los Lagos y la arquidiócesis de Guadalajara, las cuales pertenece la localidad de Santa Ana de Guadalupe. De acuerdo con las entrevistas realizadas a las autoridades eclesiásticas tanto de Santa Ana de Guadalupe<sup>35</sup>, como de Jalostotitlán<sup>36</sup>, explicaron que ellos difunden la devoción en seminarios de mexicanos en el Vaticano, la expansión y conocimiento del santo se da en los ámbitos personales entre seminaristas y miembros eclesiásticos por lo que el conocimiento de Toribio se extiende más allá del reconocimiento institucional.

Otro elemento importante para entender la difusión y expansión de la devoción a Toribio Romo es que a pesar de la difusión realizada desde los aparatos institucionales, el aspecto personal es la que tiene mayor relevancia; los canales de comunicación por los cuales se transmite la información son interpersonales (principalmente por comunicación oral); este proceso se ha mantenido en todas las etapas de la formación de la devoción y es la que ha permeado y favorecido su expansión hacia nuevos adoptantes creyentes, lo anterior queda de manifiesto a partir de las entrevistas realizadas a creyentes, devotos y académicos en distintos momentos y sitios en los cuales se realizó el trabajo de campo. Es importante destacar las visiones de los distintos sujetos e instituciones involucrados en el proceso de

---

<sup>34</sup> Consecuencia de la construcción endogámica de la sociedad de la población de los Altos de Jalisco.

<sup>35</sup> Entrevista al Rector del Santuario de Santa Ana de Guadalupe, José Guadalupe Muñoz Porras, octubre 2016.

<sup>36</sup> Entrevista al párroco Miguel Domínguez, octubre de 2016.

difusión, por ejemplo, la institución eclesiástica, la visión desde los ayuntamientos, la visión académica y la de mayor importancia, los sujetos creyentes.

Al realizar las entrevistas a los sujetos creyentes tanto en México como en Estados Unidos, el 100% aseguró haber escuchado sobre la devoción por parte de una familiar, amigo(a) y /o conocido(a); algunos de ellos dentro de la red familiar regional de los Altos de Jalisco, lo cual posibilitó e influyó en su decisión de adoptar la devoción a Toribio Romo y, a su vez, cada uno de los entrevistado(a)s expresó haber continuado con la red de información hacia las personas cercanas a ellas al dar a conocer la vida, milagros y apariciones de Toribio Romo, lo que originó, como se mencionó anteriormente, la expansión de la devoción por medio de los canales de comunicación interpersonal y se extendió en distintas escalas geográficas debido a la movilidad de los sujetos creyentes.

De acuerdo con los postulados teóricos analizados, las fuerzas de atracción y difusión más allá de ser contrarias son complementarias, en el sentido del conocimiento del santo y la posterior difusión oral del mismo; posibilita el crecimiento de la devoción y su extensión hacia nuevos devotos. Lo anterior se demuestra por medio de una de las prácticas religiosas más importantes de los creyentes católicos que es la peregrinación. Los flujos de peregrinos hacia el punto de fuga, la localidad de Santa Ana de Guadalupe, tienen sus inicios con las procesiones realizadas por la familia de Toribio Romo al santuario donde se establecieron las reliquias (en 1948). Las procesiones se realizaban desde el barrio de Santa Teresita en Guadalajara (Figura 4.9) y de distintos puntos de la región de los Altos de Jalisco, ya que posterior al conflicto cristero, la migración desde este punto y otros del país se intensificó. Al efectuar las peregrinaciones a la localidad se enaltecía el pasado cristero, la red familiar y la formación de la devoción popular hacia Toribio Romo.

Al consumarse la beatificación y la canonización, los flujos a la localidad aumentaron exponencialmente y el alcance regional de los desplazamientos ya no sólo fue local ni regional, sino que se generaron movimientos nacionales e internacionales, en el proceso complementario de la atracción y expansión, la comunicación interpersonal toma mayor fuerza y posibilita la difusión de la devoción hacia nuevos territorios, comunidades y sujetos creyentes.

En ese sentido, entra en acción un nuevo agente difusor, además de la institución eclesiástica, el ayuntamiento de Jalostotitlán, el cual genera una estrategia para la atracción turística al municipio; conforma productos turísticos, en este caso, el santuario de Toribio Romo al ser ofertado como un lugar de “turismo religioso”. En entrevista con el promotor turístico del ayuntamiento, éste menciona que sólo es posible “apoyar” a la Iglesia en la oferta del santuario, así como en logística e infraestructura (particularmente de caminos), ya que desde el Estado, al ser laico, no es posible desarrollar un producto de turismo religioso, por lo que se debe trabajar “*de la mano con la Iglesia*”. Asimismo, el estado de Jalisco intentó promocionar una ruta turística llamada la Ruta Cristera, el cual es un circuito de visita de los distintos templos de los mártires cristeros mexicanos, incluido Toribio Romo, a cargo de la Secretaría de Turismo del estado, pero dicho proyecto no fue llevado a cabo por falta de seguimiento y compromiso de las autoridades turísticas del estado de Jalisco.

La dinámica migratoria de los sujetos genera patrones espaciales de difusión que influyen en cómo se expande la devoción en nuevos territorios. En ese sentido, la migración de los sujetos es un elemento esencial de la movilización de información, ideas, creencias, conductas y prácticas culturales, como es el caso de la devoción a Toribio Romo; en la región de los Altos de Jalisco en particular y el centro-occidente de México en general, al presentar altos índices de migración, la movilidad de la población presenta patrones de difusión definidos. Al finalizar el conflicto Cristero, comenzó la migración masiva hacia ciudades como León, Aguascalientes, Guadalajara, la Ciudad de México y hacia Estados Unidos (California, Illinois y Texas, principalmente). Conforme se han presentados distintos contextos y momentos históricos la migración desde esta región a otras partes de México y Estados Unidos se ha intensificado (Figura 4.10 y 4.11).

En ese sentido, y de acuerdo con los patrones espaciales de difusión, al moverse un sujeto se da un cambio de localización, es así que en una primera etapa se da una **difusión por relocalización**; esto se revela desde los primeros momentos de la construcción de la devoción: la familia de Toribio Romo y él, tuvieron que moverse a causa del conflicto Cristero. Posterior a la relocalización de los sujetos, por medio de la comunicación interpersonal, en primera instancia; aunado a la anterior, también se genera una difusión desde la institución eclesiástica por medio de la rectoría del santuario de Santa Ana de

Guadalupe, además de la injerencia de los medios masivos de comunicación, como son la televisión y periódicos que presentan en distintos momentos reportajes y notas sobre la creciente devoción a Toribio Romo y el impacto que tiene en los creyentes. La información fluye e influye en otras personas para adoptar la devoción al santo; de esta forma, se da una **difusión por expansión**, en la que a partir de la comunicación forjada por diversos canales de información, ésta se transmite entre creyentes y reproducen la devoción en la nueva ubicación en la que se establecen los sujetos, que a su vez se convierten en agentes difusores. Este proceso se presenta con los distintos sujetos creyentes de la comunidad de Santa Ana de Guadalupe, la región de los Altos de Jalisco, y la región centro-occidente de México que adoptan la devoción a Toribio Romo y posteriormente por cuestiones de movilización migratoria, se relocalizan en otro sitio y expanden la devoción en el lugar en el cual se establecen.

Para cumplir los objetivos de la investigación, como se mostró, el “seguir” al sujeto creyente para demostrar la difusión de la devoción es un asunto complejo, por lo que se busca seguir a la imagen. En ese sentido, a partir de las entrevistas realizadas durante el trabajo de campo, así como de un trabajo de rastreo tanto en la institución eclesiástica, como en fuentes bibliográficas y digitales, se puede mostrar en qué lugares se ubican imágenes o sitios de veneración dedicados a Toribio Romo, esto permite identificar indicios tangibles sobre la expansión de la devoción.

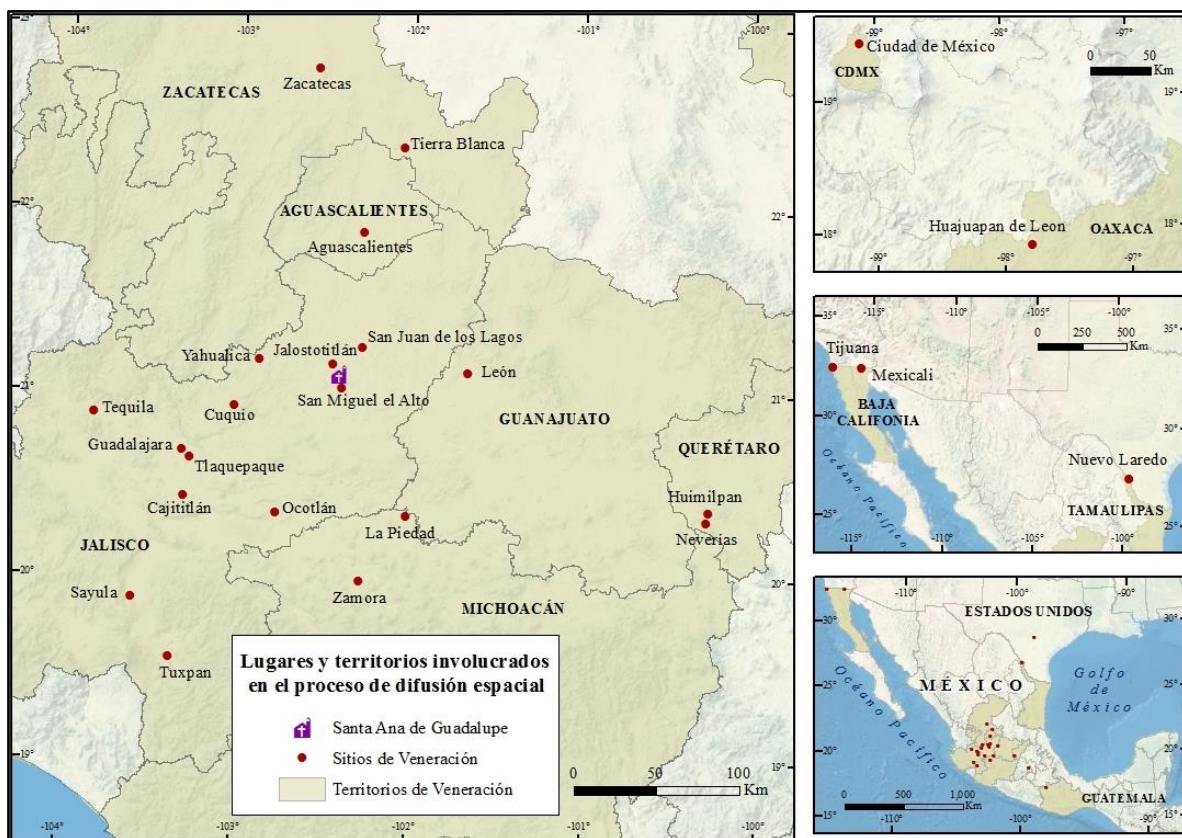
En la Figura 4.10, se muestran los lugares en donde se venera a Toribio Romo en México, los cuales se representan por un punto respecto a su ubicación. Se identifica como el lugar de fuga a la localidad de Santa Ana de Guadalupe; se resaltan los estados donde existe la presencia de Toribio Romo, en la región centro occidente del país (Jalisco, Michoacán, Guanajuato, Querétaro, Aguascalientes y Zacatecas) se ubica el mayor número de sitios de veneración; el pasado reciente, marcado por la guerra cristera, explica esta condición, además se suma la migración de población de los Altos de Jalisco hacia algunas ciudades de esos estados, lo que posibilitó la difusión por relocalización y por expansión.

Más alejados de esta región, se ubica a la Ciudad de México, Oaxaca y Baja California; la Ciudad de México es también un territorio receptor de migración durante el conflicto cristero y durante distintos momentos del siglo XX de población proveniente de la región



de los Altos, y del estado de Jalisco en general. El caso de Oaxaca es interesante: revela cómo se ha extendido no sólo hacia el “norte” sino que en el sur del país también existe presencia de devotos a Toribio Romo, en particular en Huajuapán de León, esto se puede explicar con base en la consideración de que Oaxaca se ha convertido en el segundo estado expulsor de migrantes del país, en especial hacia Estados Unidos, por lo que la devoción a Toribio Romo toma una relevancia importante.

**Figura 4.10. Localización de sitios de veneración a Toribio Romo en México.**



Fuente: elaboración con base en Jáuregui, 2014; información obtenida en campo, 2016.

Finalmente, el estado de Baja California aparece por tener límites territoriales con California en Estados Unidos, uno de los principales destinos de los migrantes de la región de los Altos y Jalisco. Al ser una ruta histórica para cruzar la frontera a través de Tijuana, es uno de los pasos fronterizos más transitados en el mundo, tanto por migrantes documentados como indocumentados, representa un lugar de encuentro para difusión y aceptación de la devoción, en especial de aquellos que cruzan de forma indocumentada. En entrevistas realizadas en trabajo de campo en el año 2018 en Estados Unidos, se expresa el

hecho de haber conocido a Toribio Romo en Tijuana, en el punto antes del cruce de forma indocumentada y, al lograr cruzar la frontera, le atribuyeron la ayuda y aseguraron aceptar la devoción en su vida en Estados Unidos.

Se puede concluir, respecto a las Figuras 4.8 y 4.9 que la construcción temporal y espacial de la devoción en las primeras etapas de difusión, los principales elementos que la definen son: la comunicación oral interpersonal como una característica primordial para el intercambio de la información y del conocimiento sobre Toribio Romo y la posterior adopción de la devoción; asimismo, la movilidad de los sujetos creyentes, en especial la red familiar y población regional de los Altos de Jalisco generan patrones espaciales de difusión por relocalización y, posteriormente, por expansión.

Posterior a la canonización, en el año 2000, nuevos actores se involucran como agentes difusores de la devoción en distintos ámbitos, así como los canales de comunicación se extienden más allá de la comunicación interpersonal, esto debido al crecimiento y desarrollo de las nuevas tecnologías digitales que posibilitan un alcance mayor en la transmisión de información en un menor tiempo y a mayores distancias.

La institución eclesiástica permanece como el principal agente difusor de la devoción, aumentando la influencia no sólo en las diócesis mexicanas, sino que sostiene vínculos de cooperación y participación en diócesis estadounidenses donde existen devotos mexicanos de Toribio Romo: se conforman y generan rutas y tours de las reliquias de Toribio Romo en Estados Unidos y, al mismo tiempo, se expande la devoción; en 2011, se realizó una serie de visitas de las reliquias en distintos lugares de California, Toribio en forma de estatua, arribaba a distintas iglesias para hacer la promoción entre devotos de los diferentes sitios donde estuvo presente. Lo anterior se pudo observar a través de información hemerográfica digital (ADLANewsroom, 2014; Bermudez, 2014; Olson, 2014; Suter, 2014).

Los medios de comunicación masiva, como la televisión, también funcionaron como un agente difusor relevante, diversos canales y televisoras tanto en México (Televisa, Tv Azteca) como Estados Unidos (Telemundo), publicaron reportajes y noticias sobre Toribio Romo y el santuario de Santa Ana de Guadalupe; lo cual influyó para que las personas conocieran y adoptaran la devoción, y reforzarla en quienes ya lo conocían. En las

entrevistas efectuadas en México y Estados Unidos, el 100% de las personas respondieron haber visto información sobre Toribio Romo en dichos medios de comunicación.

Distintos estudios sobre el fenómeno de Toribio Romo surgen con mayor cantidad posterior al año 2000, con un interés desde distintas perspectivas y disciplinas. Se han elaborado estudios de tesis (licenciatura y posgrado), artículos en revistas científicas, presentaciones en seminarios y congresos. Entre los estudiosos, se encuentran: sociólogos, economistas, antropólogos, turismólogos, arquitectos, geógrafos, entre otros. Por lo tanto, en el ámbito académico existe una difusión y conocimiento sobre Toribio Romo; este hecho puede influir en la adopción de la devoción, al interior o fuera del ámbito académico (De la Torre y Guzmán, 2010; De la Torre y Levitt, 2017; Espinosa, 1999; Fitzgerald, 2005; Guzmán, 2002; Hirai, 2009; Jáuregui, 2014; Martínez-Cárdenas, 2013; Martínez-Cárdenas y Madrigal, 2019; Young, 2015).

Lo anterior está ligado con la explicación acuñada por Durand (2017) la cual posibilita entender y explicar la situación de los sujetos que adoptan la devoción a Toribio Romo y viven en un contexto migratorio, principalmente de la región centro-occidente de México “región histórica” (Figuras 4.1 y 4.2), lo cual posibilita la formación de la noción y la aceptación del *santo patrono del migrante*. Esta construcción motiva, a partir de los sujetos creyentes que migran principalmente a Estados Unidos, la expansión y difusión de la devoción, a través de las rutas migratorias cuyo principal lugar de destino es California, pero que de igual manera se ha extendido a otros estados de la Unión.

La migración ha implicado un nuevo comportamiento cultural, un cambio en su organización, de una sociedad agroindustrial a insertarse en nuevas dinámicas económicas y culturales; ha posibilitado formar lazos y vínculos transnacionales que inciden en la fragmentación cultural y al mismo tiempo en una nueva organización y estructura social. En ese sentido, la imagen de Toribio Romo ha funcionado como elemento integrador en dicha fragmentación social y cultural, que genera nuevos espacios de representación y pertenencia para los migrantes en Estados Unidos y, al mismo tiempo, de admisión y convivencia con su lugar de origen y residencia. Lo anterior a partir de la lucha por la representación de sus prácticas religiosas tanto en el espacio público como en el privado, lo que ha llevado a los sujetos creyentes migrantes a reproducir y obtener visibilidad de su

experiencia a través de la imagen de Toribio Romo establecida en distintos espacios en Estados Unidos, en la Figura 4.11 se representan los sitios de veneración a Toribio Romo, donde claramente se identifican los estados de California, Texas, Oklahoma e Illinois.

**Figura 4.11. Localización de sitios de veneración a Toribio Romo en Estados Unidos.**



Fuente: elaboración con base en datos obtenidos en campo, 2017-2018.

El caso de California es el más representativo, debido a que es donde se obtuvo la posibilidad de hacer un mayor rastreo y “seguimiento” de la imagen, en ese contexto, se realizaron entrevistas presenciales para la identificación de sujetos creyentes migrantes en

el lugar en el cual se establecieron y en el que reproducen la devoción a Toribio Romo; también se efectuaron llamadas telefónicas, tanto a individuos como a oficinas de la diócesis, en los condados de Los Ángeles y San Bernardino para obtener información sobre sitios e iglesias en las cuales existiera la imagen de Toribio Romo en el altar principal o como parte de la decoración o capilla de veneración (Figura 4.12).

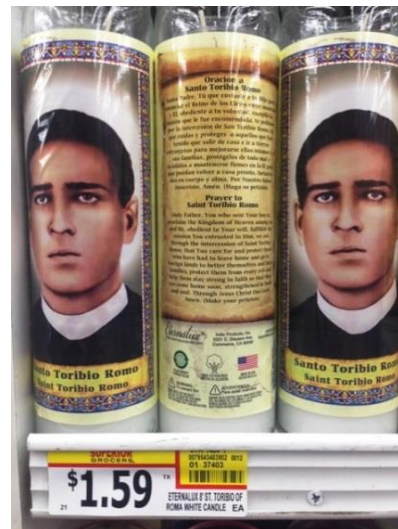
De la misma forma, se hizo un rastreo de la venta de veladoras en supermercados con la imagen de Toribio Romo (Figura 4.13) para obtener información de las áreas o regiones en los cuales se encuentran devotos, esto como parte de la estrategia de “seguir” a la imagen. Es interesante observar que las veladoras se producen en Estados Unidos y en ella se encuentra, además de la imagen, una oración que está escrita tanto en español como en inglés. Este ejercicio se hizo en distintas ciudades del estado de California.

**Figura 4.12. Vitral de Toribio al interior de Iglesia en Rancho Cucamonga, California.**



Fuente: fotografía tomada en campo, 2018.

**Figura 4.13. Venta de veladoras de Toribio Romo en Estados Unidos.**



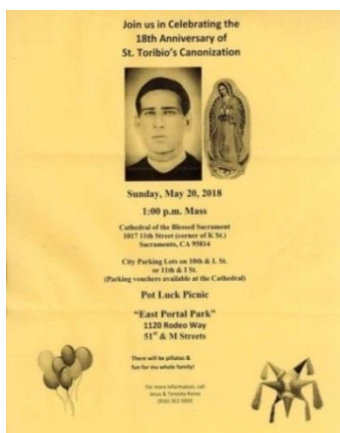
Fuente: fotografía tomada en campo, 2018

A partir de la información recabada, se puede concluir que los sitios donde existe veneración y donde se ubican imágenes de Toribio, se ubican principalmente en el área metropolitana de Los Ángeles, Indio, el área de la Bahía de San Francisco y en la región del Valle Central. En estas zonas, se localizan ciudades con grandes concentraciones de

migración mexicana, en particular originaria de la región Altos y el estado de Jalisco, en general de la región centro-occidente de México.

En el caso de la ciudad de Sacramento capital del estado de California, se tuvo contacto para entrevistas y convivencia con familiares consanguíneos de Toribio Romo; desde el año 2000 (Figura 4.14) llevan a cabo en mayo, mes de la canonización de Toribio, una celebración religiosa en la *Cathedral of the Bless Sacrament* (Catedral del Santo Sacramento) (Figura 4.15), en el centro de la ciudad y, posteriormente, se efectúa un día de campo en *East Portal Park* (Figura 4.16) donde se reúnen familiares de Toribio Romo; en el encuentro se ha realizado una construcción genealógica de los miembros descendientes de la localidad de Santa Ana de Guadalupe.

**Figura 4.14. Invitación al 18th Aniversario de la Canonización de Toribio Romo**



Fuente: fotografía tomada en campo, mayo 2018.

**Figura 4.15. Fotografía de Toribio Romo en Catedral de Sacramento, California.**



Fuente: fotografía tomada en campo, mayo 2018.

**Figura 4.16. Estatua de Toribio en convivencia East Portal Park, Sacramento, CA.**



Fuente: fotografía tomada en campo, mayo 2018.

Además de California, se observa que en Texas, Oklahoma e Illinois existen lugares de veneración con la imagen de Toribio Romo. San Antonio en Texas es uno de los sitios donde se ubica la imagen al interior de iglesias, lo mismo que en Chicago, Illinois; estos datos se pudieron obtener a través entrevistas y contactos con personas que han visitado los lugares o familiares que viven en las ciudades y asisten a dichos templos. Como se pudo constatar en las entrevistas, en algunos casos, son los mismos devotos quienes solicitan que la imagen de Toribio se incluya en la iglesia como parte de las imágenes a venerar. Los

devotos que pueden realizar el viaje de retorno a México compran las imágenes en Santa Ana de Guadalupe y las llevan a las iglesias de sus comunidades en Estados Unidos; esto demuestra cómo, a través de la imagen de Toribio Romo, se vinculan el terruño y el lugar de residencia actual, lo que posibilita la reducción de escalas espaciales por medio de la devoción.

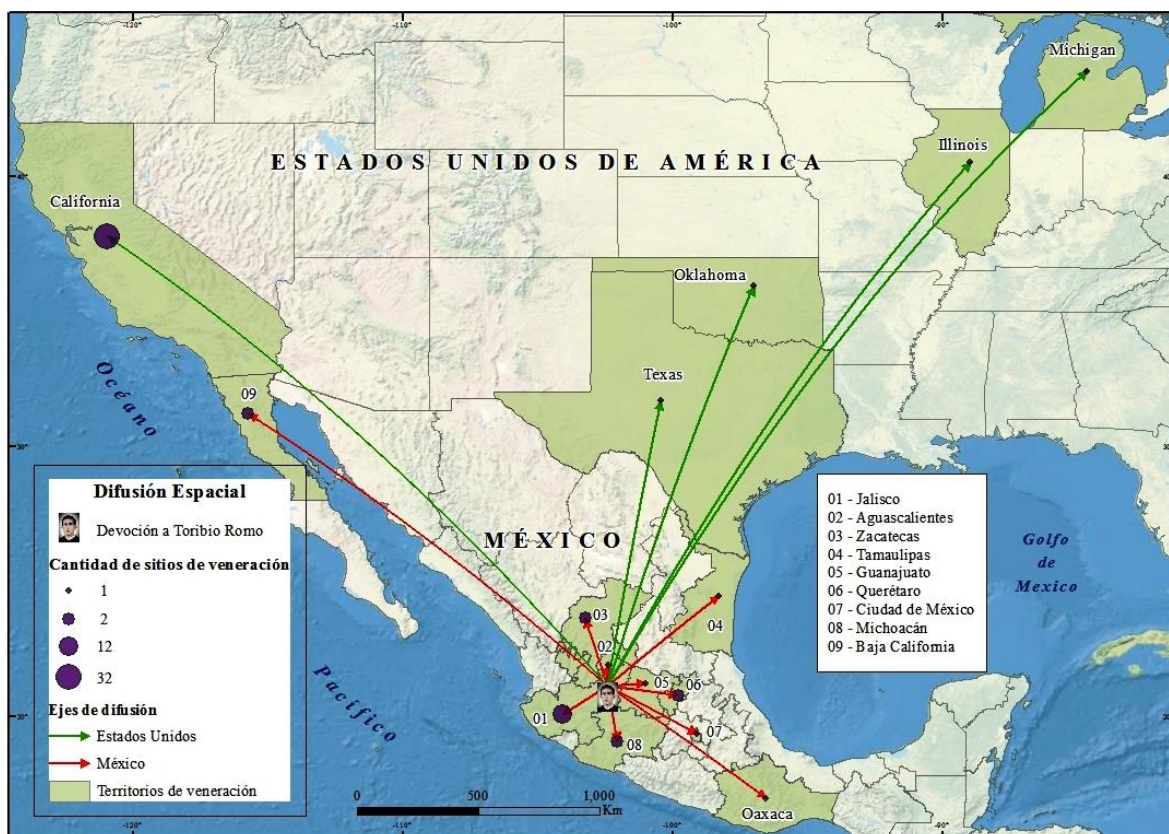
El caso de la ciudad de Tulsa en Oklahoma es muy importante, ya que es el primer templo en Estados Unidos que tiene el nombre y se dedica a Toribio Romo; inicialmente el templo tenía el nombre de *St. Peter and Paul Catholic Church*, y en 2008 pasa a ser dedicado al “patrón de los migrantes”, en ella se encuentra un hueso que perteneció a Toribio Romo el cual es considerada una reliquia. De acuerdo con información dada por el obispo de Tulsa, cada año se realiza una procesión de cuatro millas con alrededor de mil devotos (Sherman, 2014). Algo que es importante para los devotos de este santuario en Tulsa, es la reproducción del altar principal con similitudes al que se encuentra en el templo antiguo en Santa Ana de Guadalupe, así como una estatua de Toribio Romo de tamaño real y un modelo de la fachada del templo antiguo de Santa Ana; son elementos que mantienen a las personas creyentes conectadas con el santuario original, pero al mismo tiempo, con su lugar, comunidad, pueblo y país de origen.

Más allá de las representaciones de la imagen en iglesias, el uso personal de objetos como estampas, joyería e imágenes, así como altares en las casas, son elementos y símbolos que los devotos mantienen y reproducen en su vida cotidiana en Estados Unidos. Pero las expresiones y representaciones de la devoción, que posibilitan su difusión y expansión, se producen de igual manera en ámbitos artísticos; existen películas, corridos y canciones dedicadas a las vivencias de los sujetos en relación con la devoción.

En el desarrollo de las tecnologías de la información a través de plataformas digitales como Facebook, YouTube, Instagram y Google, se abre un nuevo panorama para la difusión de la información y las ideas, en este caso, de la devoción a Toribio Romo, existe información sobre él en todas las plataformas mencionadas desde distintos enfoques como: devotos, creyentes, instituciones eclesióásticas y estatales, académicas, artísticas, que promueven e influyen en la propagación y la adopción de nuevos devotos.

Es así que la difusión del culto y devoción a Toribio Romo entre México y Estados Unidos (Figura 4.17) es el resultado del proceso de vinculación histórica que existe entre ambos países, y esta representación es sólo un elemento de todos los aspectos que se comparten entre ellos, principalmente por la movilidad de los mexicanos en busca de mejores condiciones de vida y que en el trayecto incierto se producen imágenes, símbolos, comportamientos y prácticas que posibilitan a los creyentes enfrentar el camino y el posterior establecimiento en una nueva dinámica, en la que a través de una imagen como la de Toribio Romo, se generan vínculos transnacionales, culturales, sociales y económicos entre los lugares de origen y destino.

**Figura 4.17. Difusión Espacial de la devoción a Toribio Romo entre México y Estados Unidos.**



Fuente: elaboración con base en trabajo de campo, Jalisco, 2016; Estados Unidos, 2017-2018.

La expansión de la devoción continúa tanto en México como Estados Unidos extendiéndose a nuevos grupos, más allá de los mexicanos, ya que en la actualidad, las nuevas olas migratorias con mayor intensidad provienen de países centroamericanos como Guatemala, El Salvador y Honduras, y en su tránsito por México al utilizar las rutas migratorias



tradicionales, la comunicación interpersonal juega su papel en el intercambio de ideas ante la realidad compartida, de la misma forma, los medios masivos tradicionales junto con los medios digitales influyen en la difusión de información, por lo que la devoción poco a poco se extiende a estos grupos; esto se pudo constatar en las entrevistas realizadas, en las que se mencionaba que grupos de hondureños y guatemaltecos, van adoptando la devoción a Toribio Romo: este hecho indica que hacia el futuro, la devoción puede tomar nuevos rumbos, prácticas y conductas, las cuales no son estáticas, sino que se transforman y evolucionan juntos con los seres humanos que las producen.

## **Conclusiones.**

Los estudios sobre difusión surgen desde la Antropología como una forma de entender y explicar la expansión de trazos culturales y sociales, posteriormente otras disciplinas retoman dichos trabajos y generan nuevos enfoques teóricos y metodológicos, donde aquellos con perspectiva comercial toman mayor relevancia en los cuales se intenta mostrar la difusión de una innovación dentro de alguna comunidad o sociedad mediante metodologías cuantitativas provenientes de las Matemáticas. Seguidamente, las Ciencias Sociales recuperan estas metodologías para obtener una “aceptación” científica, al interior de la Geografía se realizaron aportes importantes desde la perspectiva cultural para examinar procesos de difusión; pero las contribuciones de Hägerstrand tomaron un rumbo cuantitativo para explicar hechos geográficos, en particular la jerarquía entre ciudades, y destacar el concepto de distancia en los estudios de difusión. Se puede afirmar que los principales aportes de la Geografía a este enfoque son los patrones espaciales para comprender y explicar cómo se comporta el proceso de difusión sobre el espacio geográfico y el territorio.

A este respecto, es indispensable tomar en cuenta la variable de tiempo, la cual permite definir cómo se ha desarrollado la difusión en distintos periodos. Asimismo, los canales de comunicación son determinantes para que se realice un proceso de difusión, o en caso contrario, se detenga o no exista; en esta perspectiva, la comunicación interpersonal es la que tiene mayor relevancia, ya que el contacto social incide en la toma de decisiones para aceptar o adoptar una innovación, idea u objeto. Los medios de comunicación masiva tienen influencia para el conocimiento del objeto o idea a difundir, pero no son determinantes en la toma las decisiones como lo es el intercambio interpersonal.

Los estudios de difusión provienen de la tradición anglosajona que responde a intereses comerciales, de ahí que la perspectiva más trabajada es la referente a la difusión de innovaciones y cómo éstas se distribuyen en las sociedades, al mismo tiempo que decretan cómo se difunden desde lugares centrales o sociedades industrializadas mediante procesos de masificación hacia sociedades menos industrializadas.

A partir de las ideas anteriores, es necesario resaltar la importancia y la relevancia de estudiar la difusión de elementos y técnicas más allá de intereses comerciales y hacer uso de otras herramientas teóricas y metodológicas, como es el caso de la difusión de elementos culturales y cómo éstos influyen en las sociedades y el territorio. Entre las complicaciones para cumplir este objetivo sobresale la dificultad de obtener datos, ya que en algunos casos se trata de situaciones inmateriales, para compensar esta situación es necesario definir un aspecto material que pueda revelar el comportamiento de lo inmaterial. Para el caso de la presente investigación, el uso de metodologías cualitativas requirió de la formulación de entrevistas a profundidad, etnografías multisituadas y la aprehensión de la imagen como el elemento material que permite identificar al sujeto que la utiliza; ello permitió estudiar y determinar la difusión espacial de una devoción por medio de la movilidad de los sujetos creyentes.

En ese sentido, es importante desarrollar y explicar históricamente cómo se desenvuelve la devoción a los santos y reliquias, el cual es resultado de un proceso histórico y cultural que se origina en los primeros momentos de la creación de la doctrina cristiana, particularmente la variante católica, donde la adhesión personal jugó un papel determinante para la expansión de la doctrina por todo el Mediterráneo y, con ello, llegar a convertirse en la religión principal del Imperio Romano. La cristianización del espacio y el tiempo se da mediante símbolos que surgen y se expresan desde el espacio privado hacia el espacio público y paulatinamente apropiarse de él.

La noción del martirio surge con la creación de la doctrina misma, y conforme se obtiene mayor poder sobre el espacio y el tiempo, la monumentalización de los mártires toma un mayor significado al realizar la sustitución simbólica de rituales y prácticas de otras corrientes religiosas. En ese mismo proceso, se inicia la institucionalización de las prácticas y la construcción de las delimitaciones territoriales eclesiásticas, donde la Catedral se erige como el lugar central y en donde se concentran las reliquias.

Dicha institucionalización se asocia a las formas de devoción expresadas en la Edad Media, en las cuales la religiosidad toma forma mediante el culto a los santos, las reliquias, relatos, creencias de milagros y las peregrinaciones se conforman como los principales rituales del

Cristianismo católico. Durante este periodo, las prácticas rituales y religiosas desarrollaron su máximo esplendor en el continente europeo.

Estas prácticas son trasplantadas al continente americano como resultado de los procesos coloniales portugués y español, la evangelización tuvo como base las tradiciones desarrolladas en la época medieval. Los franciscanos fueron quienes introdujeron las devociones a santos y reliquias, que más allá de una cuestión de evangelización y doctrina, tuvo un interés político vinculado con el contexto histórico del momento, al intentar generar un nuevo “espacio sagrado” en América y luchar contra la contrarreforma y el cisma que se vivía en el Cristianismo.

De esta forma, la promoción de la devoción a los santos fue una estrategia para desarrollar y mantener el control de las manifestaciones religiosas y culturales en el continente americano, dichas tradiciones de cultos a santos, vírgenes y cristos se introdujo fuerte en la mentalidad popular religiosa. En ese sentido, los territorios de la Nueva España en general y la Nueva Galicia en particular, debido a su posición geográfica y vinculado a la apertura de caminos para atender las rutas comerciales entre la Ciudad de México y Zacatecas, propició una red de santuarios que posibilitó y detonó las prácticas rituales y religiosas traídas desde Europa.

A partir del proceso anterior, se originaron tradiciones y elementos culturales y sociales que se instituyeron entre los habitantes de esta región y los identificó en las posteriores etapas históricas que se dieron en México y la región centro-occidente del país, principalmente en los sucesos que marcaron el rumbo de la vida nacional. Debido a las estructuras sociales y culturales la adscripción católica fue primordial para su tejido social, por lo que siempre se han mantenido de lado de los intereses de la Iglesia, en particular desde los conflictos entre esta institución eclesiástica y el Estado mexicano que tienen sus inicios con las Leyes de Reforma a mediados del siglo XIX. Posteriormente se mostró con mayor fuerza en la promulgación de la Constitución de 1917 con leyes que quitaban poder jurídico a la Iglesia, las cuales se hicieron efectivas durante el mandato de Plutarco Elías Calles, lo que detonó el Conflicto Cristero (1926-1929) que, debido a las características socio-culturales de la población de la región de los Altos y la región centro-occidente, llevaron a un

levantamiento en armas en defensa de su estructura social; durante este periodo de guerra civil y persecución religiosa, en 1928 ocurre el asesinato de Toribio Romo.

En ese contexto, y como parte de la tradición religiosa del culto a los mártires, santos y reliquias, se genera una devoción a Toribio Romo en una escala local, definido por una red familiar y regional que pretende enaltecer los valores culturales de la región alteña. Como resultado de las acciones emprendidas por Román Romo quien se encargó de favorecer y promover la vida y muerte de su hermano para ser objeto de culto, se conforman las reliquias con restos mortales y los objetos que pertenecían a él y son erigidas en el rancho de Santa Ana de Guadalupe, lugar de nacimiento de Toribio Romo donde comienzan a desarrollarse peregrinaciones para venerar las reliquias.

Dentro del contexto de conflicto entre las instituciones eclesiásticas y civiles de México, surge el movimiento del reconocimiento de los mártires mexicanos, todos asesinados durante el conflicto cristero, quienes son beatificados en 1992, para mantener el catolicismo en México en un momento en el cual el país retoma relaciones diplomáticas con el Vaticano, esto demuestra, más allá de una simple intención religiosa, la existencia de intereses políticos para el control de las prácticas religiosas en México. Los 25 mártires son canonizados en el año 2000, entre ellos Toribio Romo, y a partir de ese momento, el conocimiento y expansión del culto se extiende a escala regional y nacional; además, debido a que la región centro-occidente se ha caracterizado por presentar altos índices de expulsión de población migrante, se le reconoce como el santo patrono del migrante, por la creencia en la ayuda del cruce de la frontera con Estados Unidos, tanto documentada como indocumentadamente, lo que deriva en la expansión del culto a escala internacional a través del movimiento de los sujetos creyentes.

Lo anterior es consecuencia de un proceso continuo de migración de la población de esta región hacia las principales ciudades de México y hacia Estados Unidos, que tiene sus orígenes más fuertes con la construcción de las vías férreas que conectaron esta región con el norte y la búsqueda de mejores condiciones de vida, ya que, como consecuencia del conflicto cristero la emigración aumentó.

Estos procesos migratorios generaron cambios culturales y sociales en las poblaciones que sufrieron dichas migraciones; se generaron dinámicas transnacionales que ligan los lugares de origen y destino, en una red familiar y nuevas prácticas espaciales, culturales, sociales y religiosas; a partir de las fiestas patronales y los viajes de retorno de los migrantes se producen mediaciones sociales para mantener viva la identidad y la aceptación de los migrantes en su lugar de origen. Al mismo tiempo, a través de los rituales y prácticas religiosas, se refuerzan la identidad y la adaptación a la nueva dinámica en la cual se establecen. Como consecuencia, las devociones religiosas, como la de la imagen de Toribio Romo, funcionan a lo que Odgers (2008) reconoce como integradores y reductores de escalas espaciales para los sujetos creyentes migrantes, ya que surge como un elemento que enlaza y mantiene el sentido de pertenencia a su lugar de origen y, al mismo tiempo, refuerza su identidad ante la nueva dinámica en el sitio de destino.

A partir de lo anterior, se concluye que la difusión espacial del culto a Toribio Romo se da en distintas escalas geográficas y se produce por la estructura social y cultural en la cual se forma, la dimensión geográfica y temporal influyen en la expansión del culto y la devoción en los distintos momentos que la conforman. La primera etapa definida por la vida de Toribio Romo, donde se toma como punto de fuga la localidad de Santa Ana de Guadalupe, se desarrolla en la región Alto de Jalisco (Cuquío, Yahualica, Tuxpan, Sayula y finalmente Tequila), lo anterior vinculado al conflicto Cristero, origina la segunda etapa con el inicio de la devoción entre una población con tradición católica muy arraigada e indispensable en su tejido social, que venera a un mártir asesinado durante la persecución religiosa y genera un símbolo que integra los valores de la población regional.

La tercera etapa se relaciona con la construcción de la devoción popular y su posterior institucionalización por la Iglesia Católica, la cual produce la expansión a escala nacional e internacional, debido al proceso histórico de movilidad de los sujetos y migración en busca de mejores condiciones de vida, desde la región centro-occidente de México (Jalisco, Aguascalientes, Michoacán, Guanajuato, Zacatecas, Nayarit y Colima ) hacia distintos territorios de Estados Unidos, en particular California (megalópolis de Los Ángeles, Valle Central y el Área de la Bahía) y a otros estados (Texas, Illinois, Oklahoma, Michigan) que se posibilita por los canales de comunicación y la intensa red familiar que, aunque la

devoción es reconocida, oficializada y promovida por la institución eclesiástica, su mayor fortaleza radica en la veneración popular, la comunicación interpersonal y la tradición oral (redes sociales) que han impulsado significativamente su expansión, además los medios masivos de comunicación tradicionales (impresos y radiodifusión) así como las plataformas digitales (redes virtuales) han promovido la difusión de la devoción. Lo cual pudo ser constatado por la etnografía multisituada Marcus (2001), Hirai (2009; 2015) que permitió moverse por distintos sitios geográficos y “seguir” a los sujetos creyentes y la imagen de Toribio Romo que permitió determinar la expansión de la devoción en distintas escalas espaciales y temporales.

A partir de lo anterior, se analiza y se concluye que el proceso de difusión se realiza mediante patrones espaciales de relocalización de los sujetos relacionados con el proceso migratorio, y una vez establecidos, expanden la devoción a nuevos sujetos creyentes que comparten un pasado histórico, tradiciones y valores sociales, culturales y religiosos. Esta difusión no es estática, sino que continúa en el transcurso de movimiento y expansión como un resultado causal y no casual de las acciones e interacciones de los sujetos migrantes creyentes.

A lo cual es el principal aporte de la presente investigación, el exponer cómo una devoción contemporánea de origen mexicano produce relaciones y vínculos transnacionales entre sujetos creyentes que refuerzan sentidos de pertenencia y fortalecen su identidad mexicana, cultural y social a través de la imagen, devoción y prácticas religiosas hacia Toribio Romo. Lo que permite ahondar en estudios sobre Geografía Cultural y Geografía de la Religión en México, e intercambiar y robustecer el conocimiento desde dicha perspectiva en los trabajos realizados en la Geografía latinoamericana.

## Referencias.

- ADLAnewsroom 2014. Pilgrimage of relic of Santo Toribio, beloved saint of immigrants, kicks off so. California tour at St. Marcellinus Parish. *The Media Resource for the Archdiocese of Los Angeles*, July 7. <https://media.la-archdiocese.org/pilgrimage-of-relic-of-santo-toribio-beloved-saint-of-immigrants-kicks-off-so-california-tour-at-st-marcellinus-parish-2/>. Accessed November 9, 2017.
- Alderman, D. H. (2012). Cultural Change and Diffusion: Geographic Patterns, Social Processes, and Contact Zones. *21st Century Geography: A Reference Handbook*.
- Alloatti, M. N. (2014). Una discusión sobre la técnica de bola de nieve a partir de la experiencia de investigación en migraciones internacionales. In *IV Encuentro Latinoamericano de Metodología de las Ciencias Sociales (Costa Rica, 27 al 29 de agosto de 2014)*.
- Asin, F. (2006) "Introducción. Espacios y Formas: Los Procesos de Evangelización en Iberoamérica". En Asin, F. (Ed.) (2009). *La invención del catolicismo en América: los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Post-Grado, UNMSM. Lima, Perú.
- (Ed.) (2009). *La invención del catolicismo en América: los procesos de evangelización, siglos XVI-XVIII*. Fondo Editorial de la Facultad de Ciencias Sociales, Unidad de Post-Grado, UNMSM. Lima, Perú.
- Arias, P. (2011). "La fiesta patronal en transformación: significados y tensiones en las regiones migratorias". En: *Migración y desarrollo*, vol. 9, no. 16, p. 147-180.
- Arias, P., & Durand, J. (2009). "Migración y devociones transfronterizas". En: *Migración y desarrollo*, no. 12, p. 05-26.
- (2013). *Paul S. Taylor y la migración jalisciense a Estados Unidos*. Centro Universitario de Los Altos, Universidad de Guadalajara. México.
- Bailey, A. J. (2001). "Turning transnational: notes on the theorisation of international migration". *International Journal of Population Geography*, vol. 7, no 6, p. 413-428.



- Basch, L.Glick N., Szanton C. (1994). *Nations Unbound*. Gordon and Breach: New York. United States.
- Bermudez, E. 2014 Faithful flock to see statue of Santo Toribio, the immigrants' saint. *Los Angeles Times*, July 12. <https://www.latimes.com/local/la-me-immigrants-saint-20140713-story.html>. Accessed on November 11, 2017.
- Blaut, J. M. (1970) Geographic models of imperialism. *Antipode*, vol. 17, no 2-3, p. 118-127.
- (1977) Two views of diffusion. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 67, no 3, p. 343-349.
- Blunt, A. (2007). “Cultural geographies of migration: mobility, transnationality and diaspora”. *Progress in human geography*, vol. 31, no 5, p. 684-694.
- Bobes, V. (2012). “El transnacionalismo como enfoque. Una reflexión para construir un modelo analítico”. En: *Debates sobre el transnacionalismo*, México, Flacso, p.p. 6-20.
- Borja G. & Jaime H. (2007). “Historiografía y hagiografía: vidas ejemplares y escritura de la historia en el Nuevo Reino de Granada”. En: *Fronteras de la Historia*, vol. 12, núm. 12, p.p. 53-78. [Fecha de Consulta 16 de mayo de 2017]. ISSN: 2027-4688. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=833/83301202>.
- Brown, L. A. (1968). *Diffusion processes and location: a conceptual framework and bibliography*. Regional Science Research Institute. Philadelphia, PA.
- (1975) The market and infrastructure context of adoption: a spatial perspective on the diffusion of innovation. *Economic Geography*, vol. 51, no 3, p. 185-216.
- Budiman, A. (2020) “Key findings about U.S. immigrants”. Pew Research Center. Recuperado desde: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/08/20/key-findings-about-u-s-immigrants/>
- Budiman, A.; Tamir, C.; Mora, L. and Noe-Bustamante, L. (2020) “Facts on U.S. immigrants, 2018”. Pew Research Center, Hispanic Trends. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/hispanic/2020/08/20/facts-on-u-s-immigrants/>
- Bustamante, A. & Cristián, G. (2006). “Subversión popular y catolicismo tradicional. El caso de la Cristiada”. En: *Si Somos Americanos, Revista de Estudios*

*Transfronterizos*, vol. VII, núm. 2, p.p. 57-85. Universidad Arturo Prat. Santiago, Chile.

Carpio, A. (2015) “*LOS PROCESOS DE SANTIDAD La devoción a los mártires cristeros Cristóbal Magallanes y Agustín Caloca*”. Tesis para obtener el grado de Doctor en Humanidades (Área de Historia). Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Iztapalapa. México D.F.

Casanova, R. (2014) “De la conquista a la formación de la Liga Nacional de Defensa Religiosa. Un esbozo”. En: Ramírez P., M. F. (coord.) *La Guerra de Religión en México (1926-1929)*. Palabra de Clío. México D.F., México. p.p. 9-29.

Castañeda, A. (2012). “La violencia de la ley: la legislación migratoria y el proceso de deportación”. En París Pompo (Coord.) *Migrantes, desplazados, braceros y deportados: experiencias migratorias y prácticas políticas*. El Colegio de la Frontera Norte, Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Xochimilco, México. P.p. 297-331

Cohen, Y. S. (1972). *Diffusion of an innovation in an urban system: the spread of planned regional shopping centers in the United States, 1949-1968*. Department of Geography, University of Chicago.

CONAPO (2012) Geografía Migratoria. Recuperado de: [http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Geografia\\_Migratoria#:~:text=M%C3%A9xico%20ha%20sido%2C%20por%20mucho,a%2011.9%20millones%20en%202010](http://www.conapo.gob.mx/es/CONAPO/Geografia_Migratoria#:~:text=M%C3%A9xico%20ha%20sido%2C%20por%20mucho,a%2011.9%20millones%20en%202010).

CONAPO (2020) Anuario de Migración y Remesas México. Recuperado de: <https://www.gob.mx/conapo/documentos/anuario-de-migracion-y-remesas-mexico-2020>

Connor, P. and López, G. (2016) “5 facts about the U.S. rank in worldwide migration”. Pew Research Center. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2016/05/18/5-facts-about-the-u-s-rank-in-worldwide-migration/>

Corbin, A. (Coord.) (2008). *Historia del cristianismo: para entender mejor nuestra época*. España. Ariel.

Crang, P., Dwyer, C., & Jackson, P. (2003). “Transnationalism and the spaces of commodity culture”. *Progress in human geography*, vol. 27, no 4, p. 438-456.

- De La Torre, R. (2002), "Guadalajara y su región: cambios y permanencias en la relación religión-cultura-territorio". En Karla Covarrubias (Comp.), *Cambios religiosos globales y reacomodos locales*. Universidad de Colima/Universidad de Aguascalientes, Colima, México.
- De la Torre, R. y F. Guzmán (2010). "Santo Toribio. De mártir de los Altos a santo de los emigrantes." *Revista Estudios del Hombre*. Vol. 25, p. 107-127.
- De la Torre, R., y Levitt, P. (2017). "Religión y reescalamiento: ¿cómo Santo Toribio colocó a Santa Ana en el mapa transnacional religioso?". En: *Desacatos*, no. 55, p.p. 128-151.
- Delaunay, D. (2011). "Culturas en movimiento: migración y difusión-dilución de las creencias en México". En: *Estudios demográficos y urbanos*, vol. 26, no. 2, p. 267-297.
- Díaz, J. (1979). *El movimiento cristero, sociedad y conflicto en Los Altos de Jalisco*. Editorial Nueva Imagen. México.
- Dubois B. (1972). "A Cultural Approach to the Study of Diffusion and Adoption of Innovations", in *SV - Proceedings of the Third Annual Conference of the Association for Consumer Research*, eds. M. Venkatesan, Chicago, IL : Association for Consumer Research, Pages: 840-850.
- Durand, J. (2000). "Tres premisas para entender y explicar la migración México-Estados Unidos". En: *Relaciones*, vol. 21, no. 83. Universidad de Guadalajara, México. p. 19-35.
- (2017). *Historia mínima de la migración México-Estados Unidos*. El Colegio de Mexico AC. México.
- Espinosa, V. M. (1999). "El día del emigrante y el retorno del purgatorio: Iglesia, migración a los Estados Unidos y cambio sociocultural en un pueblo de Los Altos de Jalisco". En: *Estudios sociológicos*, p. 375-418.
- Fábregas, A. (1986), *Formación histórica de una región: Los Altos de Jalisco*. CIESAS, México, D.F.
- Fitzgerald, D. (2005) *La "iglesia-nación" y el reto de la emigración: Políticas migratorias católicas en México, 1920-2004*. Ponencia presentada en el Seminario

Permanente sobre Migración Internacional, COLEF, Tijuana, B.C., 13 de mayo de 2005.

----- (2009) *Uncovering the Emigration Policies of the Catholic Church in Mexico*. Migration Policy Institute. 21 de mayo 2009. <https://www.migrationpolicy.org/article/uncovering-emigration-policies-catholic-church-mexico>. Consultado el 13 de julio de 2019.

Gálvez, Ma. (1996), “San Juan de los Lagos: de la advocación a la feria”. En *Estudios Jaliscienses*. El Colegio de Jalisco. Zapopan, Jalisco. México.

García, B. (2012) “Independencia nacional y movilidad espacial de la población”. En: *Los Grandes Problemas de México*. El Colegio de México, Ciudad de México, México. p. 155-158.

Glick Schiller, N., Basch, L. y Blanc-Szanton, C. (1992). “Transnationalism: A New Analytic Framework for Understanding Migration”. *Annals of the New York Academy of Sciences*. 645(1). United States. P.p. 1-24

Gobierno del Estado de Jalisco (s.f.). “San Juan de los Lagos”. *Jalisco. Gobierno del Estado*. Recuperado de: <https://www.jalisco.gob.mx/wx/jalisco/municipios/san-juan-de-los-lagos>

Goldstein, M and G. King and M. Wright (s.f.) *Diffusionism and Acculturation*. Recuperado el 20 de abril del 2016, del Sitio web del Department of Anthropology of The University of Alabama: <http://anthropology.ua.edu/cultures/cultures.php?culture=Diffusionism%20and%20Acculturation>.

González-Barrera A. and Krogstad J. (2019) “What we know about illegal immigration from Mexico. Pew Research Center. Fact Tank, News in the Numbers. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/06/28/what-we-know-about-illegal-immigration-from-mexico/>

González-Barrera A. (2020). “The ways Hispanics describe their identity vary across immigrant generations”. Pew Research Center. Fact Tank, News in the Numbers. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2020/09/24/the-ways-hispanics-describe-their-identity-vary-across-immigrant-generations/>

González Echegaray, J., Asurmendi, J., & García Martínez, F. (1999). *La Biblia en su entorno*. Verbo Divino.

- González M., F. (2001), *Matar y morir por Cristo Rey. Aspectos de la cristiada*. Instituto de Investigaciones Sociales de la UNAM y Plaza y Váldez, México.
- González, M. (2012). “La red social, el capital social y la identidad en la conformación de organizaciones de migrantes”. En: *Debates sobre transnacionalismo*, México, Flacso. p. 49-62.
- Gould, P. R. (1969). *Spatial Diffusion*. Washington, DC: Association of American Geographers, Resource Paper No. 4.
- Guzmán M., F. (2002), *Santo Toribio Romo: Un símbolo polisémico*. Tesis de Maestría, CIESAS, Occidente. Guadalajara, Jalisco, México.
- Guzmán, J. (2019). “Al norte apunta: migración y relación México-Estados Unidos”. En: *Vinculos. Sociología, análisis y opinión*, no. 12. p. 121-150.
- Heyman, J. (2015). “Construcción y uso de tipologías: movilidad geográfica en la frontera México-Estados Unidos”. En: *Ariza & Velasco (Coords.), Métodos cualitativos y su aplicación empírica. Por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. Instituto de Investigaciones Sociales U.N.A.M. y Colegio de la Frontera Norte, México. p. 419-454.
- Hirai, S. (2009), *Economía Política de la Nostalgia: Un estudio sobre la transformación del paisaje urbano en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*. UAM-Iztapalapa, México.
- (2014). “La nostalgia: Emociones y significados en la migración transnacional”. *Nueva antropología*. Vol. 27 no. 81. México. Pp.77-94.
- (2015). ““¡Sigue los símbolos del terruño!”: etnografía multilocal y migración transnacional”. En: *Ariza y Velasco (Coord.) Métodos Cualitativos y su Aplicación Empírica: por los caminos de la investigación sobre migración internacional*. Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM; Colegio de la Frontera Norte, México. pp. 81-111
- INEGI (2010) Censos y Conteos de Población y Vivienda 2010. Recuperado de: [https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/default.html#Informacion\\_general](https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/default.html#Informacion_general)
- INEGI (2018) Encuesta Nacional de la Dinámica Demográfica (ENADID). Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/programas/enadid/2018/#Documentacion>

- INEGI (2019) ESTADÍSTICAS A PROPÓSITO DEL DÍA MUNDIAL DE LA POBLACIÓN (11 DE JULIO) DATOS NACIONALES. Comunicado de Prensa núm. 302/20. Comunicación Social. Recuperado de: [https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/Poblacion2020\\_Nal.pdf](https://www.inegi.org.mx/contenidos/saladeprensa/aproposito/2020/Poblacion2020_Nal.pdf)
- INEGI (2020) Censo de Población y Vivienda. Recuperado de: <https://www.inegi.org.mx/temas/migracion/>
- Israel, E. and J. Batalova (2020). "Mexican Immigrants in the United States". *Migration Policy Institute*. Recuperado de: [https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-immigrants-united-states-2019#distribution\\_state\\_city](https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-immigrants-united-states-2019#distribution_state_city)
- Jardón, A., & Hernández, I. (2019). "Dinámica contemporánea de los vínculos transnacionales. Estudio de caso de una comunidad migrante en el sur del Estado de México". *Si Somos Americanos*, 19(1), 67-84. <https://dx.doi.org/10.4067/S0719-09482019000100067>.
- Jáuregui, A. (2014). Santo Toribio Romo: hablan los testigos de su vida y martirio. Compilación, diseño y realización editorial a cargo del autor. México.
- Katz, E., Levin, M. L., & Hamilton, H. (1963). "Traditions of research on the diffusion of innovation". *American Sociological Review*, 237-252.
- Katz, E. (1999). "Theorizing diffusion: Tarde and Sorokin revisited". *The Annals of the American Academy of Political and Social Science*, vol. 566, no 1, p. 144-155.
- Kniffen, F. (1965) Folk Housing: Key to Diffusion. *Annals of the Association of American Geographers*, vol. 55, no 4, p. 549-576.
- Krogstad J., Passel J. and Cohn D. (2019) "5 facts about illegal immigration in the U.S." Pew Research Center. Fact Tank, News in the numbers. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/06/12/5-facts-about-illegal-immigration-in-the-u-s/>
- Levitt, P. y Glick Schiller, N. (2004). "Perspectivas internacionales sobre migración: conceptualizar la simultaneidad". *Migración y Desarrollo*. No.3 semestral. Red Internacional de Migración y Desarrollo. Zacatecas, México. P.p. 60-91

- Lofland, J. y Stark, R., (1965) "Becoming a World-Saver: A Theory of Conversion to a Deviant Perspective". *American Sociological Review* 30 p.p. 862-875
- Lopez M., M. (2012). *The Holy Jester: Martyrdom, Social Cohesion and Meaning in Mexico The story of Miguel Agustin Pro SJ, 1927–1988*. Doctoral dissertation, New School University.
- (2015). "La humanidad de los mártires. Notas para el estudio sociohistórico del martirio." documento inédito. Una versión de este trabajo se presentó en el XVIII encuentro RIFREM Mérida, Yucatán. 5-6.
- Marcus E. (2001) "Etnografía en/del sistema mundo. El surgimiento de la etnografía multilocal". En: *Alteridades*, vol. 11, no. 22, p.p. 111-127. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Iztapalapa. Distrito Federal, México.
- Massey, D., Pren, K., & Durand, J. (2009). "Nuevos escenarios de la migración México-Estados Unidos: Las consecuencias de la guerra antiinmigrante". *Papeles de población*, vol. 15, no. 61, p. 101-128.
- Matlock, G. (s.f.) "Toribio Romo: Mexico's Benefactor of Illegal Aliens. Ghost or Guardian Angel?". *Viewzone*. Disponible en: <http://www.viewzone.com/gene01.html> Consultado 7/noviembre2017.
- Martinez-Cardenas, R. (2013). "Santo Toribio Romo, un santo que vive entre migrantes y Tequila". *La Espiritualidad como recurso turístico. Propuestas, Experiencias y Aproximaciones*. p. 101-124. Universidad de Guanajuato, México.
- Martinez-Cardenas y Madrigal C. (2019). "IMPACT OF RELIGIOUS TOURISM IN A RURAL COMMUNITY". *International Journal of Recent Scientific Research*. Vol. 10, Issue, 04(A), pp. 31689-31696. Disponible en: <http://www.recentscientific.com>
- Medina G. César E. (2011), *Impacto territorial del turismo religioso en Santa Ana de Guadalupe, Jalisco*. Tesis de licenciatura. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México.
- (2015), *Alcance territorial de los desplazamientos por motivaciones religiosas hacia Santa Ana de Guadalupe, Jalisco*. Tesis de Maestría. Universidad Nacional Autónoma de México. Distrito Federal, México.
- Meyer, G. (2004) "Diffusion methodology: time to innovate?". *Journal of Health Communication*, vol. 9, no S1, p. 59-69.
- Meyer, J. (1980). "La Cristiada", vol. 2 El conflicto entre la Iglesia y el Estado, Siglo XXI, México.
- (1994). *La Cristiada*. Tomos I, II y III. Siglo XXI editores, México.

- Mirandé, A. (2013). "Toribio Romo, el Padre Pollero". *Aztlán: A Journal of Chicano Studies*. Vol. 38, no. 2. University of California Regents.
- Morrill, R. L. (1968) Waves of spatial diffusion. *Journal of Regional Science*, vol. 8, no 1, p. 1-18.
- Moseley, M. J. (1974). *Growth Centres in Spatial Planning: Pergamon Urban and Regional Planning*. Elsevier. <https://www.elsevier.com/books/growth-centres-in-spatial-planning/moseley/978-0-08-018055-7>
- Muñoz, M. (2012). "Santo que no es conocido, no es venerado". *El Informador*. Recuperado de: <https://www.informador.mx/Suplementos/Santo-que-no-es-conocido-no-es-venerado-20120715-0174.html>
- Noe-Bustamante, L. and Flores, A. (2019) "Facts on Latinos in the U.S.". Pew Research Center. Hispanic Trends. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/hispanic/fact-sheet/latinos-in-the-u-s-fact-sheet/>
- Noe-Bustamante, L.; Flores, A. and Shah, S. (2019) "Facts on Hispanics of Mexican origin in the United States, 2017". Pew Research Center. Hispanic Trends. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/hispanic/fact-sheet/u-s-hispanics-facts-on-mexican-origin-latinos/>
- Odgers, O. O. (2006). "Movilidades geográficas y espirituales: cambio religioso y migración México-Estados Unidos". En: *Economía, sociedad y territorio*, vol. 6, no 22, p. 1-35.
- (2007) "Migración y vida espiritual: la experiencia de la movilidad en la transformación de la religiosidad de los migrantes mexicanos". En: *Revista Interdisciplinar da Mobilidade Humana*, vol. 15, no. 28, p. 165-179.
- (2008). "Construcción del espacio y religión en la experiencia de la movilidad: Los Santos Patronos como vínculos espaciales en la migración México/Estados Unidos". En: *Migraciones internacionales*, vol. 4, no.3, p. 05-26.
- Odgers, O. O., & Guadalajara, J. C. R. (2009). *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*. El Colegio de la Frontera Norte.
- Oliveira, E. (1978), et al. A difusão vista através de um prisma—A geografia. *Revista Brasileira de Geografia*, vol. 40, no 1, p. 83-110.



- Olson, D. 2014. RANCHO CUCAMONGA: Relic of immigrant-protector saint brings out faithful. *The Press-Enterprise*, July 16. <https://www.pe.com/2014/07/16/rancho-cucamonga-relic-of-immigrant-protector-saint-brings-out-faithful/>. Accessed November 9, 2017.
- Orozco, J. (1992), *El negocio de los ilegales: ganancias para quién*. Instituto Libre de Filosofía; Guadalajara, México.
- Orozco, L. (s.f.) Toribio Romo González, Santo. *Catholic.net*. <http://www.es.catholic.net/op/articulos/53246/toribio-romo-gonzalez-santo#modal>. Consultado el 10 de febrero, 2018.
- Orrenius, P., & Zavodny, M. (2016). “Unauthorized Mexican Workers in the United States: Recent Inflows and Possible Future Scenarios”. En: *Center for Global Development Working Paper*, no. 436.
- Pardo M., A. M. (2012). “Espacio y migración: análisis de las principales perspectivas teóricas”. En: *Debates sobre transnacionalismo*. Flacso, México. p. 25-48.
- Passel J. and Cohn D. (2019) “Mexican decline to less than half the U.S. unauthorized immigrant population for the first time”. Pew Research Center. Fact Tank: News in the numbers. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/fact-tank/2019/06/12/us-unauthorized-immigrant-population-2017/>
- Pedersen, P. O. (1970) Innovation Diffusion within and between National Urban Systems\*. *Geographical Analysis*, vol. 2, no 3, p. 203-254.
- Peña, J. (2017). “Realidad frente a hechos alternativos: la migración irregular hacia Estados Unidos y las deportaciones de población mexicana durante la administración de Trump”. En: *Norteamérica*, vol. 12 no. 2, p. 197-212.
- Pérez R., N. (2014). “La canonización como política de Estado”. En: *El Cotidiano*. núm. 187, septiembre-octubre, p.p. 191-202. Universidad Autónoma Metropolitana Unidad Azcapotzalco. Distrito Federal, México. [Fecha de Consulta 15 de mayo de 2017]. ISSN: 0186-1840. Disponible en: <https://www.redalyc.org/articulo.oa?id=325/32531885012> (187),191-202
- Pew Research Center. (2015). Religious Landscape Study. Religion & Public Life. Obtenido de: <https://www.pewforum.org/religious-landscape-study/religious-tradition/catholic/>

- Reyes, M. J. (2017). "NAFTAs impact on US-Mexican border security: drug, trade and migration". En: *Observatoire Politique de l'Amérique latine et des Caraïbes*. Note d'analyse n°9. SciencesPo, France.
- Rivera S., L. (2004). "Transformaciones comunitarias y remesas socioculturales de los migrantes mixtecos poblanos". *Migración y Desarrollo*. No. 2, abril. Zacatecas, México. P.p. 62-81
- Rogers, E. M. (2003). *Diffusion of innovations* (5<sup>th</sup> ed.). New York: Free Press.
- Rogers, Singal & Quinlan, (2009) "Diffusion of innovations". En Don Stacks and Michael Salwen (Eds). *An integrated approach to communication theory and research*. New York: Routhledge. P.p. 418-434. Consultado el 2 de abril del 2016.
- Romo, R. (2000). *Santo Toribio Romo*. Biografía completa del santo.
- Rosendahl, Z. (1996). *Espaço e religião uma abordagem geográfica*. Eduerj. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- (2009). *Hierópolis: o sagrado e o urbano*. Eduerj. Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- (2012). *Primeiro a obrigação, depois a devoção. Estratégias espaciais da Igreja Católica no Brasil de 1500 a 2005*. Eduerj, Universidade do Estado do Rio de Janeiro. Rio de Janeiro, Brasil.
- Rubial, A. (1998), "Cristianismo-paganismo. La Iglesia ante la religiosidad popular en la Edad Media y el Renacimiento". En De la Garza, M. y Ma. Del C. Valverde (coordinadores) *Teoría e historia de las religiones*. Colección seminarios, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM. México.
- (1998a) "Cuerpos milagrosos. Creación y culto de las reliquias novohispanas". *Estudios de historia novohispana*, vol. 18, no.18.
- (2011). *La justicia de Dios. La violencia física y simbólica de los santos en la historia del cristianismo*, Madrid-México, Trama Editorial Educación y Cultura. Asesoría y Promoción, 265 p.
- Sáenz, R. (2015). "A transformation in Mexican migration to the United States". En *Carsey Research*. National Issue Brief #86. University of New Hapshire. United States.

- Sánchez, L. (2013). "Santo Toribio: 'pollero divino'". *El Universal Online*. Recuperado de: <https://archivo.eluniversal.com.mx/estados/2013/santo-toribio-pollero-divino-956206.html>
- Sauer, C. O. (1952). *Agricultural origins and dispersals*. The American Geographical Society.
- Sherman, B. (2014) "Catholic church building shrine to Mexican saint: Sts. Peter and Paul has first U.S. shrine to St. Toribio Romo, patron saint of immigrants". *Tulsa World*. August 16. [https://tulsaworld.com/lifestyles/catholic-church-building-shrine-to-mexican-saint/article\\_519d5f8b-bcc2-5848-ae52-e3b4761cd417.html](https://tulsaworld.com/lifestyles/catholic-church-building-shrine-to-mexican-saint/article_519d5f8b-bcc2-5848-ae52-e3b4761cd417.html). Accessed: November 11, 2017.
- Slack, J.; Martinez, D.; Lee, A.; & Whiteford, S. (2016) "The Geography of Border Militarization: Violence, Death and Health in Mexico and the United States". En: *Journal of Latin American Geography*, vol. 15, no. 1.
- Silva, C. A. F. da. (1995) Os avatares da teoria da difusão espacial: uma revisão teórica. *Revista brasileira de geografia, Rio de Janeiro*, vol. 57, no 1, p. 25-51.
- Silva, Y. (2014). "El Cisma que Encendió el Fuego: La Iglesia Católica Apostólica Mexicana y La Guerra Cristera". En: Ramírez P., M. F. (coord.) *La Guerra de Religión en México (1926-1929)*. Palabra de Clío. México D.F., México. p.p. 79-102.
- Spener, D. S. (2017). *Mexican Migration to the United States, 1882-1992: A Long Twentieth Century of Coyotaje*. University of California, San Diego. United States.
- Stark, R. (2009). *La expansión del cristianismo. Un estudio sociológico*. Traducción de Antonio Piñero. Madrid. Ed. Trotta, 211 p.
- Suter, L. 2014. Santo Toribio Romo Gonzalez statue comes to LA. *Eyewitness News abc7*, July 14. <https://abc7.com/news/santo-toribio-romo-gonzalez-statue-comes-to-la/186348/>. Accessed on November 9, 2017.
- Tavernelli, R. P. (2011). *El enfoque transnacional de las migraciones y el desafío de un análisis integral que tome la percepción de los nativos como parte del proceso*. CLACSO. Buenos Aires, Argentina. (No. 314.7 305.8).
- Vaca, A. (1998). Los silencios de la historia: las cristeras. El colegio de Jalisco, México.

- Verduzco, G. (1995). "La migración mexicana a Estados Unidos: recuento de un proceso histórico". En: *Estudios sociológicos*, vol. 13, no. 39, p. 573-594.
- (2000). "La migración mexicana a Estados Unidos Estructuración de una selectividad histórica". En: *Migración México-Estados Unidos: Continuidad y cambios*. Consejo Nacional de Población, México. p. 12-32.
- Vertovec, S. (2001). "Transnationalism and identity". *Journal of Ethnic and Migration studies*, vol. 27, no. 4, p. 573-582.
- Waldinger R. (2007). "Between Here and There: How Attached are Latino Immigrants to their Native Country". Pew Research Center, Hispanic Trends. Recuperado de: <https://www.pewresearch.org/hispanic/2007/10/25/between-here-and-there-how-attached-are-latino-immigrants-to-their-native-country/>
- Yapa, L. S. (1977) "Innovation diffusion and economic involution". *Antipode*, vol. 9, no 2, p. 20-29.
- Young, J. (2012). "Cristero Diaspora: Mexican immigrants, the U.S. Catholic Church, and Mexico's Cristero War, 1926-29". *The Catholic Historical Review*, 98(2), 271-300. Retrieved May 22, 2020, from [www.jstor.org/stable/23240138](http://www.jstor.org/stable/23240138)
- (2015). *Mexican exodus: Emigrants, exiles, and refugees of the cristero war*. Oxford University Press. United States.
- Zong, J. and Batalova, J. (2018) "Mexican Immigrants in the United States". In: The online Journal of the Migration Policy Institute. Migration Information Source. Recuperado desde <https://www.migrationpolicy.org/article/mexican-immigrants-united-states-2017>

## Anexo 1



Universidad Nacional Autónoma de México  
Colegio de Geografía  
Trabajo de Campo



### Entrevista a autoridades eclesiásticas (2016).

Datos personales del entrevistado:

Nombre: \_\_\_\_\_ Cargo: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Preguntas:

- ¿Cómo se forma el culto a Toribio Romo?
- ¿Conoce o tiene idea de cómo se manifestaba el culto en sus orígenes?
- ¿Cómo se dieron a conocer la reliquias de Toribio?
- Posterior al martirio de Toribio, ¿dónde se veneraron sus restos?
- ¿De qué manera se ha ido manifestando (el culto) a través del tiempo?
- ¿Cuál es milagro más conocido y difundido de Toribio Romo?
- ¿A partir de cuándo se inicia el flujo de visitantes hacia Santa Ana?
- ¿Conoce cómo se ha ido difundiendo el culto, a partir del aumento de visitantes a Santa Ana?
- ¿Sabe en qué partes de México existen lugares donde se venere la imagen de Toribio Romo?
- ¿De qué manera llegó la imagen a ese sitio? ¿La iglesia influyó, los devotos lo solicitaron?
- ¿Existe alguna relación de los sitios donde se venera a Toribio y el santuario de Santa Ana? ¿De qué forma?
- En el mismo sentido, ¿sabe si existen lugares donde se venere a Toribio en Estados Unidos?
- ¿Qué relación tienen con Santa Ana de Guadalupe?
- ¿Existe un vínculo de personas que no sean de la localidad con el Santuario de Santa Ana?
- ¿Hay algún tipo de relación, conexión o vínculo de personas migrantes con el santuario?
- ¿Se tiene algún registro sobre el número de visitas?
- ¿Cuál es la procedencia de los visitantes?
- ¿Tienen peregrinaciones específicas organizadas durante el año?
- ¿Conoce sobre cómo se realiza el itinerario de visita de los visitantes de la localidad? (movilidad de los visitantes en la localidad)
- ¿En qué época del año se presenta la mayor afluencia?
- ¿Se tiene una relación para (construcción de santuario, remodelaciones, construcciones).

## Anexo 2



Universidad Nacional Autónoma de México  
Colegio de Geografía  
Trabajo de Campo



### Entrevistas a autoridades locales Jalostotitlán (2016).

Datos personales del entrevistado:

Nombre: \_\_\_\_\_ Cargo: \_\_\_\_\_

Fecha: \_\_\_\_\_

Preguntas:

-¿Qué me puede decir sobre Santa Ana de Guadalupe?

-¿Cómo ha sido su desarrollo histórico?

-¿Existe algún tipo de registros del proceso de movilidad de los habitantes hacia el exterior del municipio?

-¿A dónde se van?

-¿Mantienen algún tipo de vínculo con el pueblo?

-¿Se tiene algún registro sobre el número de visitas a la localidad de Santa Ana?

-¿Qué es lo que principalmente se visita?

-¿Qué es lo que más llama la atención de la localidad?

-¿Se ha desarrollado alguna oferta turística?

-¿Cómo se eslabona a la localidad con la “Ruta Cristera”?

-¿Cuál ha sido la influencia de Santa Ana en la cabecera municipal, así como en la región de Los Altos?

-¿Cómo ha sido la relación de la localidad de Santa Ana con la cabecera municipal?

### Anexo 3



Universidad Nacional Autónoma de México  
Colegio de Geografía  
Trabajo de Campo



### Entrevista a visitantes de Santa Ana de Guadalupe (2016).

Número de entrevista \_\_\_\_\_ Fecha de la entrevista \_\_\_\_\_

#### ***I. Datos del visitante:***

1. Lugar de nacimiento: \_\_\_\_\_
2. Lugar de residencia: \_\_\_\_\_
3. Viaja (a) solo \_\_\_\_\_ (b) acompañado (especificar relación) \_\_\_\_\_
4. Edad: \_\_\_\_\_ 5. Sexo. M \_\_\_\_ F \_\_\_\_ 6. Profesión: \_\_\_\_\_
7. Grado escolaridad: \_\_\_\_\_
8. Creencia religiosa: (a) católica \_\_\_\_\_ (b) otra (¿cuál?) \_\_\_\_\_
9. ¿Tiene algún familiar que haya migrado? No \_\_\_\_ Sí \_\_\_\_ 10. ¿A dónde? \_\_\_\_\_
11. ¿Es devoto a Toribio Romo? \_\_\_\_\_

#### ***II. Recurrencia y movilidad del visitante en Santa Ana de Guadalupe***

12. ¿Es su primera visita al santuario de Santo Toribio Romo?  
(a) Sí \_\_\_\_ (b) No \_\_\_\_ ¿cuándo lo visitó con anterioridad? (veces/años) \_\_\_\_\_
13. ¿Cómo conoció a Santo Toribio Romo? \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_
14. ¿Ha dado a conocer a otras personas a Santo Toribio Romo? Sí \_\_\_\_ No \_\_\_\_  
Si la respuesta es positiva: ¿de qué manera? \_\_\_\_\_
15. ¿Al llegar a Santa Ana, qué actividades realiza? \_\_\_\_\_
16. En su lugar de residencia, ¿existe algún lugar donde se venere a Toribio? \_\_\_\_\_

#### ***III. Motivo principal de la visita al santuario.***

17. De acuerdo con su viaje y su estancia en Santa Ana, ¿Cuál es el principal motivo por el que acude al santuario? \_\_\_\_\_
18. Cuando tiene algún problema ¿a quién invoca y agradece? \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_
19. ¿Se le ha concedido algún milagro por parte de Santo Toribio Romo? \_\_\_\_\_
20. ¿Regresaría a Santa Ana en otra ocasión? (a) No \_\_\_\_ (b) Sí \_\_\_\_ ¿Por qué? \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_

## Anexo 4



Universidad Nacional Autónoma de México  
Colegio de Geografía  
Trabajo de Campo



### Entrevista a devotos de Toribio Romo en Estados Unidos (2017-2018)

Número de entrevista \_\_\_\_\_ Fecha de la entrevista \_\_\_\_\_

Lugar de la entrevista \_\_\_\_\_

#### ***I. Datos del entrevistado:***

1. Lugar de nacimiento: \_\_\_\_\_
2. Lugar de residencia actual: \_\_\_\_\_
3. Situación migratoria: a) mexicano de nacimiento \_\_\_\_\_ b) naturalizado estadounidense \_\_\_\_\_  
c) nacido en EU \_\_\_\_\_ ¿qué generación de nacimiento en EU? \_\_\_\_\_
4. Nombre (opcional) \_\_\_\_\_
5. Edad: \_\_\_\_\_ 6. Sexo. M \_\_\_ F \_\_\_ 7. Ocupación: \_\_\_\_\_
8. Grado escolaridad: \_\_\_\_\_
9. Creencia religiosa: (a) católica \_\_\_\_\_ (b) otra (¿cuál?) \_\_\_\_\_

#### ***II. Motivo principal para migrar:***

10. ¿Cuál fue el principal motivo de migrar a EU? \_\_\_\_\_
11. ¿Realizó el viaje solo o acompañado?  
Si lo hizo acompañado, ¿con quién?
12. Al realizar el viaje ¿se encomendó a algún Santo? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_ ¿Cuál? \_\_\_\_\_
13. Al llegar a EU, ¿llegó con un conocido o familiar?
14. ¿Cuánto tiempo lleva viviendo en EU? \_\_\_\_\_
15. ¿Cómo ha sido su experiencia de vida en EU? \_\_\_\_\_

#### ***III. Conocimiento sobre Toribio Romo (Difusión)***

16. ¿Hace cuánto tiempo conoce a Santo Toribio Romo? \_\_\_\_\_
17. ¿Cómo conoció a Santo Toribio Romo? \_\_\_\_\_  
\_\_\_\_\_
18. ¿Ha dado a conocer a otras personas a Santo Toribio Romo? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_  
Si la respuesta es positiva: ¿de qué manera? \_\_\_\_\_
19. ¿De qué forma venera a Toribio Romo? \_\_\_\_\_



20. ¿Usted tiene la imagen de Toribio Romo? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_  
 ¿De qué tipo? \_\_\_\_\_
21. ¿Cómo ve o qué le genera la fisonomía de Toribio Romo? \_\_\_\_\_
22. ¿Conoce algún lugar o iglesia con la imagen de Toribio en EU? \_\_\_\_\_
23. ¿Ha visto o existe publicidad sobre Toribio Romo en EU? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_  
 ¿Quién la realiza? a) Iglesia \_\_\_\_\_ b) organización civil \_\_\_\_\_ c) medios de comunicación \_\_\_\_\_
24. ¿Conoce si hay corridos dedicados a Toribio Romo? \_\_\_\_\_

25. ¿Ha visto si existen expresiones artísticas dedicadas a Toribio Romo (pinturas, cuentos, grafiti)? No \_\_\_\_\_  
 Sí \_\_\_\_\_ ¿En dónde? \_\_\_\_\_
26. ¿Conoce o sabe si existen cofradías u organizaciones religiosas inspiradas en Toribio Romo?  
 \_\_\_\_\_

27. ¿Se le ha concedido algún milagro por parte de Santo Toribio Romo? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_  
 ¿Cuál? \_\_\_\_\_
28. ¿Sabe si en otros grupos sociales o religiosos (no alteños-mexicanos-migrantes-católicos) conocen o veneran a Toribio Romo? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_ ¿Cuáles? \_\_\_\_\_  
 ¿Cómo se ha involucrado la diócesis (San Bernardino, LA, Orange) en la difusión de Toribio Romo?  
 \_\_\_\_\_

¿Tiene conocimiento de quién estuvo a cargo de la peregrinación de la imagen de en 2014?  
 \_\_\_\_\_

¿Sabe si hay planes de que se repita?  
 \_\_\_\_\_

#### **IV. Vínculos con México.**

29. ¿Ha visitado el Santuario de Toribio Romo en México? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_ ¿Cuántas veces? \_\_\_\_\_
30. ¿Regresaría a Santa Ana en otra ocasión?  
 (a) No \_\_\_\_\_ (b) Si \_\_\_\_\_ ¿Por qué? \_\_\_\_\_
31. De acuerdo con su viaje y su estancia en Santa Ana, ¿Cuál es el principal motivo por el que acude al santuario?  
 \_\_\_\_\_
32. ¿Ha donado dinero en la localidad de Santa Ana de Guadalupe? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_
33. ¿La imagen de Toribio le genera alguna conexión con México? \_\_\_\_\_
34. ¿La imagen de Toribio Romo le genera algún sentimiento en su vida cotidiana en EU? \_\_\_\_\_
35. ¿Toribio Romo jugó un papel para reforzar su identidad como católico y/o mexicano?  
 \_\_\_\_\_
36. ¿Conoce o venera a alguno de los demás Santos Mártires Cristeros mexicanos? No \_\_\_\_\_ Sí \_\_\_\_\_

¿A cuál? \_\_\_\_\_

37. ¿Qué importancia cree usted que tienen los mártires cristeros mexicanos ante la oferta evangélica u otras religiones? \_\_\_\_\_

38. Cuando tiene algún problema ¿a quién invoca y agradece? \_\_\_\_\_

\_\_\_\_\_