

El problema de la representación. Notas para el análisis de la religiosidad popular de los mexicanos en el exilio¹

LUIS RODOLFO MORÁN QUIROZ

*Departamento de Sociología y Programa de Estudios sobre
Religión y Sociedad/UNIVERSIDAD DE GUADALAJARA*

*“Y ahora me encuentro solo en un país extraño,
y les confieso que hasta a veces he llorado cuando
me acuerdo de mis seres tan queridos. Nomás mi
Dios por puro amor me ha consolado.”*

Ramón González

DE LA REPRESENTACIÓN EN GENERAL A LA REPRESENTACIÓN RESPECTO A LO DIVINO

¿**D**e qué manera los emigrantes mexicanos o *exiliados* están relacionados con el problema de la representación religiosa?¹ Lo primero que salta a la imaginación (palabra que utilizo en esta frase con intención ambigua) es el hecho de que hace pocos meses se ha decidido que los mexicanos en el extranjero pueden conser-

1 Me permito utilizar el término exilio en un sentido amplio, más allá de su connotación política, como una forma de referirme a una población heterogénea de origen mexicano que se encuentra viviendo temporal o definitivamente en el extranjero. En cuanto referencia a la nacionalidad o etnicidad, el término de “mexicanos” es igualmente laxo, dado que la definición de lo mexicano para quienes así se autodenominan no coincide exactamente con los criterios para serlo según las leyes del país. Es muy frecuente que generaciones muy posteriores a las de los primeros emigrantes a otros países se consideren a sí mismas como *originarias* de un lugar específico, a pesar de haber *nacido* allende la frontera.

var su nacionalidad mexicana aún si optan por nacionalizarse en otro país. Así, la representación de los mexicanos en el exilio estaría íntimamente ligada con la nueva posibilidad de elegir a sus representantes en México, Incluso cuando ellos se encuentren allende las fronteras. En tal sentido, hablaríamos de *representación política* en el terruño de los migrantes (cíclicos o definitivos) que se encuentran en el extranjero.

Surge también la idea de que los mexicanos requerirían otro tipo de representación en el campo de lo legal, en especial cuando se trata de un fenómeno tan frecuente como la deportación, por carecer de documentos que los acrediten como legítimos visitantes o trabajadores al otro lado de la línea. Así, en el caso de los mexicanos en Estados Unidos, no ha carecido de publicidad la necesidad de que sean informados de sus derechos, entre los que se encuentran el de *representación legal* ante las autoridades en el extranjero, el uso del idioma español en sus comparecencias legales, la mediación de un traductor y la defensa profesional. Tales problemas de la representación política y legal son acuciantes en la medida en la que los emigrantes mexicanos conservan fuertes vínculos con su terruño y su familia en México, a la vez que son objeto cotidiano de persecución o discriminación por “la migra”, algunos empleadores y autoridades en general. Es decir, nuestros paisanos necesitan ser representados aquí como ciudadanos, a la vez que allá como individuos. No obstante, no me quiero referir a los derechos civiles y políticos de los mexicanos en el extranjero, sino de manera más específica al problema de la representación religiosa, a la relación de los mexicanos con sus creencias religiosas.

El problema de la representación (*Vorstellung*) tiene largas raíces en filosofía² y en política, comparables sólo con las que ha

2 Un ejemplo especialmente importante de la discusión en filosofía se encuentra en Edmund Husserl, *Investigaciones lógicas II*, Altaya, Barcelona 1995, pp. 553 y ss. Husserl señala el doble sentido de la palabra representación: primero como cualidad de acto en que las palabras están fuera de su función normal, y segundo como la ma-

echado en el campo de la estética,³ derivadas en buena parte de la propia discusión filosófica. Quiero realizar aquí algunas acotaciones en torno a lo que implica este problema para la religiosidad popular de los mexicanos en el extranjero, lo que tiene que ver con algunos temas de la filosofía en general y en la estética en particular. Pero mi reflexión no se dirige a enriquecer estos campos, sino a plantear este problema en el campo de la sociología de la religión.

La representación en términos de la religiosidad popular de los emigrantes mexicanos tiene algunas aristas: 1) Por un lado, la manera en que se representa lo divino para convertirse en presencia tangible. 2) Por el otro, la cuestión de cómo el emigrante acude a la intercesión de los santos locales y regionales para que representen sus intereses terrenales y morales ante la autoridad divina. 3) Finalmente, el de la relación del emigrante con los cuadros burocráticos eclesiales, que tienen el encargo de realizar una múltiple representación: del creyente ante la iglesia, de la iglesia ante los fieles, de lo divino ante los feligreses y de los creyentes ante lo divino.

LO DIVINO MATERIALIZADO

¿El arte es valioso por lo que representa o por sí mismo? La pregunta se plantea repetidamente en relación al arte en general, pero

tería de un acto. Husserl propone que se utilice el término para “todo acto en el cual algo se hace para nosotros objetivo en sentido estricto”. Conviene consultar para el problema de la representación y su vinculación con lo religioso, a Louis Dupré, *Simbolismo religioso*, Herder, Barcelona, 1999, pp. 37 y ss., en especial sus relaciones con los procesos de la intuición y la memoria según los presentan Kant y Hegel. Para una visión detallada desde la experiencia del otro y del signo, véase la elaboración posterior de Husserl que realiza Alfred Schütz, *La construcción significativa del mundo social. Introducción a la sociología comprensiva*, Paidós, Barcelona, 1993, pp. 147-148.

3 “La práctica del culto religioso entraña un elemento lúdico”, propone Hans-Georg Gadamer, a la vez que insiste en que la identidad de una obra consiste “en que hay algo ‘que entender’, en que pretende ser entendido como aquello a lo que ‘se refiere’ o como lo que dice”. *La actualidad de lo bello*, Paidós, Barcelona, 1996.

quisiera por lo pronto limitar su alcance a la medida en que la representación de lo sagrado se hace valiosa, no sólo por lo que rememora, sino por adquirir en sí misma esa cualidad. En la religiosidad popular hay multitud de imágenes que se convierten en objeto de veneración a raíz de ser la representación de un personaje divino al que se le achacan poderes divinos. Así, la imagen de esos personajes se concibe como divina y milagrosa en sí, y se organizan peregrinaciones con el objeto de verla, tocarla y recordarla.

Estas imágenes milagrosas no sólo dejan de representar para convertirse en objeto de veneración y culto, sino que adquieren también una jerarquía en cuanto a los sujetos que se sienten interpelados y aludidos por su poder. Las imágenes no sólo se especializan, sino que se perciben como las mejores protectoras de quienes las veneran en relación a un espacio de origen (la mayoría de las veces) o de destino (según sea la veneración que se haya establecido “allá” a partir de lazos de oriundez).

Los emigrantes mexicanos, como ya sabemos, llevan sus creencias e imágenes al extranjero, y hacen de las representaciones que recuerdan a las que se encuentran en el altar del terruño, las imágenes a venerar. Las cualidades de las imágenes se trasladan de una a otra de la misma manera en que los emigrantes se han movido entre dos espacios. Eventualmente, los poderes de los santos del terruño se encuentran en las “representaciones de las representaciones” que se sitúan en el lugar de destino. Aunque no contamos aún con suficientes casos documentados, tenemos evidencia de una creciente tendencia a considerar como “auténticas” imágenes milagrosas a las representaciones que reproducen a las que se encuentran en el terruño (un ejemplo que se multiplica es el de la Virgen de Rosario, de Talpa). Los templos y altares se tornan en ocasión de contacto directo con la divinidad no únicamente en los lugares en donde se accedió a ellos por primera vez desde la infancia, sino que también las copias de las copias se consideran auténticas representaciones directas y poderosas de los coros celestiales.

Si el terruño es un espacio sagrado, la relación personal con los santos locales se convierte en la mejor forma de que los oriundos aseguren el ser protegidos. De cierta forma, el recurrir a los santos patronos del pueblo (invocarlos, llevarlos en estampa, visitarlos en sus otros altares), aún estando en el extranjero, es ocasión de aprovechar “la conocencia” desde el terruño para que el sufrimiento del exilio sea más llevadero.

Los traslados de la devoción y las manifestaciones de los oriundos en el extranjero reproducen (y eventualmente revitalizan o superan en intensidad) las prácticas en torno a las imágenes religiosas del terruño. Al respecto, vale la pena recordar una idea reciente: “La mística popular alude a formas específicas de relación humana con las divinidades, expresadas en actos, prácticas y ritos donde confluyen las religiosidades prehispánicas con el cristianismo generando importantes formas de integración, rechazo, exclusión o asimilación, dentro de un complejo proceso inmerso en relaciones de poder”.⁴

Estas relaciones personales específicas y las mediaciones que implican para el contacto con los demás y con lo divino se encuentran presentes también en las manifestaciones religiosas una vez que los creyentes se trasladan a otros espacios. Con ello, se contradice la postura de muchos de los coterráneos de los emigrantes, según la cual los que se van al norte olvidan sus valores y creencias para convertirse en “blanco fácil” de otros proselitismos, aprovechando la lejanía de los controles sociales directos.

En buena parte, el intento por encontrar sentido al sufrimiento vivido (el viaje, la discriminación, la deportación, la persecución,

4 Vania Salles y José Manuel Valenzuela, *En muchos lugares y todos los días. Vírgenes, santos y niños Dios. Mística y religiosidad popular en Xochimilco*, México, El Colegio de México, 1997, p. 225.

los maltratos, el cansancio), se torna en una conceptualización del sufrimiento *recibido* como si se tratara de un sufrimiento *buscado* para expiar culpas o para incrementar el valor de los éxitos logrados allende la frontera. Tales sufrimientos de los emigrantes mexicanos se mencionan y recuerdan en las ceremonias en conjunto, tanto en el destino como en el terruño, y en tales momentos se recurre a la intercesión de los santos locales (con imágenes concretas aquí y allá) para que cuiden a los hijos ausentes.

EL PAPEL SACERDOTAL

En términos de la religiosidad popular, no sobra insistir en que los límites culturales, de elaboración intelectual y del impacto afectivo de lo divino, no son muy claros respecto a lo que sanciona como legítimo la doctrina institucionalizada. Es decir, bien mirada, la religiosidad popular suele estar con mayor frecuencia *más allá* de lo permitido oficialmente, y sólo en contadas ocasiones se podrían encontrar instancias de prácticas populares que se encuentren *más acá* respecto a lo ortodoxo.

En el caso de las expresiones de religiosidad popular con raíces en la Iglesia Católica, la pregunta que plantea el dilema de conservar la doctrina o conservar la feligresía conserva actualidad, al menos desde su inserción en cuanto práctica evangelizadora. De esta manera, se podría hablar de un constante sincretismo influido por prácticas locales y regionales, que trasciende una y otra vez las prácticas consideradas correctas según los cánones escritos. La religiosidad popular podría caracterizarse por las “desviaciones” respecto a la ortodoxia, por la peculiar apropiación que hacen los fieles de lo establecido, por el credo y la doctrina. Así, la expresión de “todos somos traidores”, utilizada por un escolar jesuita, se aplica sin matices al tratarse de expresiones concretas de religiosidad popular, como aquéllas en las que los fieles que llegan con la imagen de la peregrinación sostienen creencias que no son reconocidas ofi-

cialmente, e incluso son consideradas desviaciones y supersticiones por la doctrina. Adicionalmente, los ministros de culto sancionados por la institución contribuyen a esta traición en la medida en la que su interés por conservar la “membresía” en sus parroquias o capillas entra en conflicto con la necesaria paciencia para inculcar el dogma.

Dadas estas circunstancias de la religiosidad popular, los exiliados mexicanos se encuentran inmersos en una lógica de culto que corresponde en buena parte a la que se suscita en sus terruños y que contiene elementos como:

1. Acercamiento a la iglesia y al culto como una forma de “pagar favores” a los santos, realizados en forma de protección de la salud y de la vida, el logro de empleo e ingresos, la posibilidad del regreso cíclico al hogar, la conservación del matrimonio y el cruce de la frontera, entre muchos otros.
2. Una transmisión oral, de generación en generación, de las prácticas religiosas a partir de los elementos afectivos y culturales, sin el recurso a una educación doctrinal formal o a la discusión de las implicaciones de lo cultural.
3. Una escasa participación en los servicios religiosos por parte de los fieles de la iglesia, que se suma a las carencias educativas generales. Ello contribuye a la poca reflexión individual o colectiva sistemática acerca de los significados e implicaciones de los cultos.
4. Un énfasis en los elementos afectivos y “mágicos” de lo ritual y del pago de “mandas” y favores, que se genera a partir de una relación que se supone directa con los santos, pero que sirve de mediación respecto a lo divino.

Los exiliados mexicanos acuden al templo a rezar y a ver las imágenes de los santos locales o trasplantados desde sus lugares de origen, con una periodicidad que encuentra parangón sólo en su sistemática falta de referencia a la doctrina. En esta lógica, los sacerdotes se convierten menos en agentes de conservación de la doctrina y de ocasión para enseñarla que en cuadros burocráticos que explican alguna que otra regla de procedimiento a quienes son expertos creyentes. Las manifestaciones en presencia de los emigrantes, las realizadas en memoria y beneficio de los hijos ausen-

tes, se alejan de los cultos puestos en práctica por los que se quedan todo el año, y que contrastan especialmente por la brevedad de las estancias de los norteños en sus lugares de origen.

Si bien es verdad que los exiliados acuden a sus pueblos para recibir sacramentos como el matrimonio y el bautizo, y son enterrados y festejan sus quince años en el suelo patrio, no por ello dejan de establecer vínculos con los templos de los lugares de origen (en especial si el flujo emigrante se ha consolidado). Tales vínculos reproducen una prisa relacionada con lo cultural. Las representaciones de los santos patronos del pueblo están ahí, pero la dedicación a la comprensión a lo doctrinal se sustituye por la paciencia invertida en planear y organizar las fiestas patronales en el terruño y en la tierra adoptiva.⁵

En la múltiple tarea de representación que se les adjudica a los sacerdotes desde la religiosidad popular (del creyente frente a lo divino y frente a la iglesia, de la iglesia y de lo divino frente al creyente), el templo llega a funcionar como una agencia de servicio y a la vez como una empresa de venta de beneficios que deben durar al menos hasta la próxima oportunidad de regreso al terruño. El sacerdote se encuentra pues con el dilema concreto que se le plantea a la iglesia en abstracto: ¿Cómo conservar la membresía sin alejarse de la doctrina? ¿Cómo dar cabida a los cultos locales y a las demandas de servicios de parte de los emigrantes cuando están dentro y fuera de su terruño sin traicionar los principios elaborados en los cánones escritos? ¿Deben los sacerdotes permitir los cultos a las imágenes milagrosas? ¿Pueden tomar parte, a favor o en contra, en las disputas respecto a la autenticidad de una imagen y sus milagros?

5 Para una descripción y análisis detallados de la celebración de la fiesta en la localidad de origen, y la buscada coincidencia con la celebración de la fiesta en el lugar de destino, véase Edgar Salinas, "Somera descripción del impacto migratorio en Ayotitlán, Jalisco", Instituto Libre de Filosofía y Ciencias, A. C., 1998.

Así, por ejemplo, la afirmación: “esta imagen en Whittier es una copia legítima del Santo Niño de Atocha original que se encuentra en Plateros”, nos remite a un problema de espejos en los que la representación que se encuentra en Plateros, municipio de Fresnillo, es similar a una que se encuentra en España y que representa a un Jesucristo niño. ¿Cómo puede resolver el sacerdote el problema local (por ejemplo en Santiaguillo de Velázquez, municipio de Arandas) de que exista una réplica de una imagen considerada milagrosa por sus feligreses? ¿Cómo explicar que los milagros no provienen de una imagen que representa a otra imagen, que representa a un ser real que vivió hace siglos como representación de un Dios que se hizo hombre?⁶ ¿Y cómo resolver este problema multiplicado por el número de fieles de la parroquia, más el de los fieles que se consideran parte de ella (y por ello aportan también sus dólares y asisten a la fiesta patronal) aunque se encuentren en el extranjero?

En diversas entrevistas y charlas,⁷ los sacerdotes manifiestan esta constante tensión entre aceptar la “leyenda” del santo local

6 Al respecto véase cómo la concepción de la “presencia” se amplía no sólo a través de la imagen sagrada, sino también en el sentido de que los hijos ausentes hacen sentir una presencia en sus aportaciones, en la *representación* de su familia en el pueblo, en su regreso cíclico. Así, la frase “Dios no sólo ofrece perdón, reconciliación y cura, sino que quiere hacer todos estos regalos como muestra de su alegría para todos los que estén presentes” (Henri J. Nouwen, *El regreso del hijo pródigo. Meditaciones ante un cuadro de Rembrandt*, PPC, Madrid, 1998, p. 121), adquiere un significado más amplio cuando la celebración incluye, además de la simultaneidad en dos lugares alejados miles de kilómetros, la *presencia en espíritu*, a través de representantes. De ahí también la importancia de que los servicios religiosos en el exilio los presida un oriundo del pueblo, capaz de entender las manifestaciones populares, el idioma y los sentimientos arrebatados de los asistentes. Para una interesante discusión de cómo todos los hijos de Dios son predilectos dado que representan a los demás, y de cómo el hijo pródigo representa a la vez valores, sentimientos, a Jesús y a la humanidad, véase *Ibid.*, p. 70.

7 Entre las que puedo mencionar están las realizadas al párroco de Ayotitlán, municipio de Tecolotlán, Jalisco, y al Pbro. José Luis Martínez, en Lagos de Moreno. Algunas de las entrevistas realizadas por los escolares de mis cursos de sociología de la religión y de migración y religiosidad en el Instituto Libre de Filosofía y Ciencias apuntan en la misma dirección.

que da origen a la veneración y a la supuesta cualidad milagrosa, y la necesidad de mantenerse dentro de los límites doctrinales. La tensión no sólo se conserva sino que se agudiza en la medida en que la relación con el párroco local es tan pasajera como la visita a las ferias y fiestas patronales. Así, los momentos de (supuesto) diálogo y reflexión doctrinal se limitan a los de las “mañanitas” y una que otra homilía y mensaje al final de las peregrinaciones, procesiones y desfiles.

LAS MÚLTIPLES MIGRACIONES

¿Cómo lograr la representación de los propios intereses y del alma inmortal ante lo divino? ¿Cómo manifestar las creencias y convicciones una vez que se entra en un doble proceso de racionalización de la fe y de limitación de las figuras de mediación? Estas cuestiones se tornan más urgentes en los emigrantes que aparte de trasladarse en el espacio se tornan conversos de una iglesia a otra. Ya sus coterráneos les señalaban que eran malos cristianos, pero la conversión se interpreta de maneras muy disímbolas para los conversos y para los oriundos que se oponen a los cambios de devoción. Mientras que para los conversos, el acudir a una iglesia distinta a la de “sus tradiciones y sus ancestros” puede representar de hecho una vuelta hacia una religiosidad más consciente, para los críticos del terruño es una forma de constatar que quienes “migran” de una iglesia a otra en ocasión de su estancia en el extranjero “no tenían sus valores bien cimentados”.

Los evangélicos indocumentados, y en especial los conversos recientes, se encuentran en una situación difícil por las implicaciones de la expresión de su religiosidad frente a sus coterráneos. Aparte del dilema que constituye la decisión de la conversión y el conflicto con quienes no la aceptan tan fácilmente desde la posición mayoritaria de la Iglesia de Roma, sus manifestaciones se tornan más difíciles de observar: ¿Los evangélicos dejan de lado la re-

ligiosidad popular? ¿Qué otras respuestas buscan para explicar su sufrimiento en este valle de lágrimas? No contamos aún con información suficiente, pero cabe aventurar algunas posibilidades dado su alejamiento de las representaciones de lo divino en imágenes concretas:

1. Una especie de “doble nacionalidad” religiosa o eclesiástica en la que, aún siendo capaces de entender las prácticas populares y su asociación con imágenes milagrosas, son críticos de tales manifestaciones y de la creencia en el poder divino de las representaciones.

2. Una tendencia al alejamiento con respecto a las manifestaciones populares y, a la vez, una tendencia a la segregación de parte de quienes consideran a las imágenes como verdaderas ocasiones de milagros. De tal forma, el aislamiento que sufren en el exilio se aúna el aislamiento también en el terruño, lo que genera nuevas fragmentaciones de la vida social en el terruño.

Una tendencia a un “sincretismo cristiano”, en el que la pertenencia a una iglesia liberada de los énfasis afectivos que ligan a los creyentes con las imágenes, no se acaba de concretar en un alejamiento total, de parte de los individuos, respecto a las prácticas de devoción.

No obstante lo anterior, habría que explorar las implicaciones del cruce de identidades como mexicanidad-cristianismo-catolicismo-evangelismo, para comprender las manifestaciones populares en el extranjero y su eventual pulverización o generación de corrientes específicas de tradición en la creencia. Una exploración más detallada podría darnos luz no sólo respecto a cómo se trasladan las devociones, sino también respecto a cómo se modifica el sentido del exilio y del sufrimiento en los emigrantes mexicanos y su recurso, ya sea a una doctrina de mayor elaboración intelectual, ya a una con mayor énfasis en lo afectivo y el consuelo. ❁

