

“GRACIAS A LA VIRGEN Y A LA COYOTA LLEGAMOS BIEN”. PRÁCTICAS RELIGIOSAS EN COMUNIDADES MIGRANTES OAXAQUEÑAS Y EN LOS LUGARES DE ASENTAMIENTO

*Martha Judith Sánchez Gómez**
*Raquel Ofelia Barceló Quintal***

Este artículo tiene el objetivo de exponer los cambios que se están gestando en la vida religiosa de los migrantes oaxaqueños tanto en sus comunidades de origen como en los nuevos entornos en donde están asentados. Nuestro objetivo no es enfocarnos en el fenómeno religioso en sí mismo, sino como un elemento más de la cultura. Desde esa mirada observamos la manera en que las identidades étnicas y genéricas encuentran en el espacio religioso la vía para su afirmación o eventual modificación, la forma en que las prácticas y ritos de la religiosidad católica se modifican para responder a las nuevas necesidades de sus creyentes y los cambios en las adscripciones religiosas.

El artículo se organiza de la siguiente manera. Empezaremos mencionando algunos estudios que han abordado la relación entre migración y religiosidad para plantear posteriormente que la religiosidad católica de las poblaciones indígenas, especialmente de las oaxaqueñas, es resultado de un encuentro de diferentes culturas y prácticas, y cómo esta religión se adapta a las diferentes necesidades. Continuaremos señalando los cambios en los motivos de la religiosidad y en las prácticas religiosas tanto en las comunidades de origen como en los nuevos asentamientos, y los cambios en las definiciones genéricas que se buscan en un nuevo espacio de religiosidad. Cerramos el artículo con algunas consideraciones generales sobre la problemática.

Algunos estudios sobre la migración y la religiosidad

A inicios del siglo XXI contamos con una amplia literatura sobre la migración. Son diversas las facetas que se han estudiado; una de ellas es la relación entre la migración y la religiosidad. Éste es un tema que ha sido abordado desde diferentes enfoques y con objetivos distintos.

* Investigadora del Instituto de Investigaciones Sociales, UNAM, <mjudith@sociales.unam.mx>.

** Profesora investigadora del Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Universidad Autónoma del Estado de Hidalgo, <rbarceloquintal@gmail.com>.

La realización de este artículo se concretó en el marco del proyecto PAPIIT “De mayordomos a contratistas. Estudio sobre las formas de reclutamiento de la mano de obra inmigrante en la viticultura en los condados de Napa y Sonoma, California”, 2012-2014, coordinado por Martha Judith Sánchez Gómez.

Olga Odgers plantea que varios estudios han abordado los cambios religiosos a partir de la migración, tanto en las comunidades de origen como en las de destino, y “la reproducción de prácticas religiosas tradicionales en los lugares de destino, el surgimiento de nuevas prácticas asociadas a la movilidad [...] la importancia de la experiencia migratoria en algunos procesos de conversión e incluso la transformación del sentido asociado a prácticas tradicionales a partir de una nueva relación con el espacio” (Odgers, 2003: 40). La misma autora ha analizado el fenómeno desde el impacto de la migración internacional en la transformación de la idea de la diversidad religiosa y en la modificación de las actitudes de tolerancia e intolerancia religiosa ante esa diversidad. Jordi Moreras (2006) señala la importancia creciente de los estudios sobre migración y religiosidad en España a partir del entendimiento de la relevancia del factor religioso en la construcción identitaria de los colectivos de inmigrantes. El tema ha cobrado también relevancia en las agendas políticas, dado el interés por entender los procesos de incorporación social de los inmigrantes y la gestión de la diversidad.

Algunos autores se centran en las condiciones de asentamiento de los migrantes en nuevos entornos, en donde las precarias condiciones de vida y el aislamiento de esas poblaciones han llevado a que sean objeto de interés de diversos grupos religiosos. Hernández y O'Connor (2006) señalan el trabajo realizado por diferentes sectas religiosas en los lugares de asentamiento de los mixtecos en San Quintín en la década de los cincuenta. Plantean que los grupos religiosos se acercaron ofreciendo servicios fundamentales: una clínica-hospital (los bautistas), un proyecto de asistencia para niños sin hogar (la organización evangélica Cristo por su mundo). Con la creciente llegada de los mixtecos y el incremento de la población de diferentes orígenes (zapotecos, triquis, amuzgos) que hicieron de San Quintín un lugar de circulación temporal o un asentamiento más permanente, las organizaciones evangélicas realizaron un trabajo intenso en el que se incluía la atención de médicos, enfermeras, dentistas, profesores, estudiantes... brindaban comida, regalaban ropa usada, proyectaban películas con contenido religioso y ofrecían sobre todo un mensaje de salvación (Hernández y O'Connor, 2006: 8-9). Los autores señalan que en Estados Unidos, en el estado de California, ha habido un creciente proceso de conversión de los mixtecos a la creencia evangélica-pentecostal, atraídos por “el ambiente sencillo y acogedor [...] su acentuado carácter moralista, aunado al alto valor que tiene la familia”; también señalan que las prácticas de sanación y curación divina de esa religión les son comprensibles debido a las formas tradicionales de resolver los problemas de salud: yerberos, curanderos, etcétera (Hernández y O'Connor, 2006: 11).

Por su parte, la Iglesia católica ha realizado un diagnóstico sobre el cambio religioso debido a la migración. Parten del planteamiento de que la movilidad es un hecho social que pone en contacto a los migrantes con nuevos horizontes de sentido.

Ese contacto se manifiesta en dudas y búsquedas en el campo religioso. Ante esa situación se pueden producir tres fenómenos cognoscitivos: negociación, rendición y atrincheramiento (Burbano, 2010: 50). En el fenómeno de la negociación es interesante el señalamiento de que la migración es un espacio privilegiado para la emergencia de nuevas y creativas formas de expresar la religiosidad y la cultura en general; "la migración puede afectar la estructura de los grupos religiosos. Formas de liderazgo, rituales, etc., se encuentran desafiados por los migrantes. Se crean condiciones para nuevos espacios sagrados, nuevas estructuras que emergen cuando los grupos son confrontados con la migración" (Burbano, 2010: 53). Estas estructuras ejemplifican la manera en que los migrantes llevan su religiosidad al nuevo lugar y recrean sus manifestaciones religiosas; tal es el caso de la fiesta de la Virgen del Quinché de Ecuador, en Madrid; en Belo Horizonte, Brasil, la fiesta del Señor de los Milagros originaria de Perú, y Burbano señala que en esa fiesta se comparte no sólo la misa sino la mesa; no es una copia sino una recreación "que incorpora nuevos referentes simbólicos que tienen sentido en la nueva situación en que se encuentra el inmigrante. Por otro lado, no pocas veces estas expresiones religiosas, además de ser un vehículo de su religiosidad, son un medio de socialización e integración" (2010: 54).

Partiendo de esos elementos, pasaremos a ejemplificar los cambios que se han dado en las prácticas y sentido religioso de los migrantes oaxaqueños, tanto en sus comunidades de origen como en sus nuevos entornos.

De la singularidad de las prácticas religiosas en las comunidades oaxaqueñas

No nos vamos a extender en este punto; sólo señalaremos que, como bien apunta Enrique Marroquín (1989), la religiosidad de los pueblos oaxaqueños es una mezcla de elementos de la religión católica y de sus creencias prehispánicas, que algunos autores han definido como sincretismo religioso. El autor menciona en su exposición sobre el sincretismo indígena en torno al símbolo de la cruz: "Durante los difíciles tiempos de las campañas antiidolátricas, la cruz sirvió de cobertura para salvar la sacralidad de sus míticos lugares y para ocultar en sus peanas a los ídolos [...] La forma más importante de sincretismo ha sido la síntesis creativa, en la cual se integran elementos de ambas religiones" (Marroquín, 1989: 46)

Esto se puede encontrar de múltiples maneras en las comunidades oaxaqueñas. Por ejemplo, cuando la agricultura era la actividad principal para el mantenimiento y reproducción de los pueblos oaxaqueños, se podía fácilmente identificar algunos ritos y celebraciones que tenían el objetivo de asegurar la cosecha y después, para agradecer por la misma, expresiones producto de creencias prehispánicas profundamente

arraigadas. En el estudio realizado por el mismo autor se señala que aún hoy en día los indígenas siguen considerando a la tierra como “la madre que nos alimenta” y hay que cuidarla y tenerle atenciones. Identifica en el estado de Oaxaca algunos ritos tales como “Antes de sembrar, bendicen la tierra, entierran comida y riegan mezcal [...] Antes de cosechar, sahúman la tierra y la rocían con agua bendita, pidiéndole permiso para retirar sus frutos” (Marroquín, 1989: 60). Es tal la imbricación de ambos elementos que ha provocado reacciones diversas en los clérigos: algunos califican esas prácticas como “paganas”; otros las integran y respetan como parte de la cultura de los pueblos a los que ellos están sirviendo.

Para los miembros de las comunidades oaxaqueñas, no queda la menor duda de que la religión es un elemento más de su identidad y su cultura y que hay un respeto a la jerarquía católica, pero que la iglesia y sus bienes son propiedad del pueblo, y la relación con los clérigos es buena en la medida en que haya un amistoso acuerdo de mutuo respeto; por lo tanto, no sólo en estas comunidades ha prevalecido un derecho consuetudinario ahora aceptado como “usos y costumbres” para elegir a sus autoridades municipales y decidir los rumbos que tomará la vida del pueblo, sino que también ha prevalecido un (vamos a llamarlo así) derecho consuetudinario en cuanto a la vida religiosa del pueblo.

Así, en los ritos más importantes de la vida comunitaria, como es el cambio de autoridades, vemos esa mezcla de elementos. El cambio se realiza con el párroco o sin él en espacios considerados importantes para la comunidad: la presidencia municipal, la iglesia y las casas de las autoridades entrantes y salientes en el cuarto de las imágenes. El espacio de la iglesia y lo que en él pueda suceder no sólo es competencia de las autoridades religiosas; es también (y muy principalmente) competencia del pueblo.

La siguiente anécdota ejemplifica lo anterior. En un trabajo de campo que realizamos en una comunidad oaxaqueña que tiene un importante convento y un órgano de gran valor, el sacerdote nos explicó que la gente es muy especial en cuanto a sus creencias católicas, pues señaló que cuando llegó al pueblo quiso que se le diera la llave de la iglesia, dado que ahora él era el encargado de la misma. Las autoridades del pueblo le dieron largas y largas y no se la daban. Cuando el padre se encuentra con el obispo, le comenta que el único problema que tiene es que no le dan las llaves de la iglesia. El obispo le promete arreglar la situación.

Mediante misivas, el obispo solicita a las autoridades del pueblo que le proporcionen al párroco las llaves de la iglesia. Las autoridades le contestan, con esa solemnidad característica de los habitantes de comunidades oaxaqueñas, que ya se han hecho cumplir sus deseos, lo cual le notifican en una carta que le envían debidamente firmada y sellada. Cuál no va siendo la sorpresa del obispo en su próximo encuentro con el padre cuando éste le dice que nunca recibió las llaves. Esta anéc-

dota ejemplifica claramente los límites de las autoridades religiosas y sus competencias en los asuntos del pueblo. Éste decide resguardar sus bienes y también decide el tipo de relación que desea con las autoridades religiosas.

¿Cómo ha cambiado esta vida religiosa en el contexto de una importante y creciente migración de gran parte de los habitantes de estas comunidades?

Cambios en los motivos y las prácticas, así como en las adscripciones religiosas

“SIEMPRE NOS ÍBAMOS CON UNA IMAGEN”

En los inicios de la ahora ya larga historia migratoria contemporánea de los habitantes de muchos pueblos oaxaqueños, encontramos en los relatos de los primeros migrantes la constante mención de que “en la maleta, bulto, caja o lo que fuera, nos llevábamos a las imágenes”, tal y como sucedía en los pueblos en donde hay un cuarto para las imágenes y en donde se llevan a cabo los ritos más importantes, como por ejemplo, tomar un nuevo cargo en el cabildo, celebrar la mayordomía del santo patrón, etc. En el nuevo escenario de migración, en el que para muchas comunidades la Ciudad de México es un destino importante, si bien por las restricciones del espacio físico no es posible tener un cuarto para las imágenes; sí se pone, aunque sea en un rinconcito de la sala, el comedor o en el patio, un altar con las imágenes.



Casa de un migrante de San Juan Guelavía en la Ciudad de México.
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto CDI-UNAM, 2007-2008).

Esto dio pie a que en algunas comunidades sus habitantes no sólo se llevaran las imágenes a sus nuevos hogares, sino también las fiestas del santo patrón a sus lugares de migración o a que se crearan nuevas fiestas en el nuevo medio. Por ejemplo, los

habitantes de San Jerónimo Tlacochahuaya¹ además de celebrar la fiesta del santo patrón en el nuevo medio, “aunque sea con una comidita sencilla, si no podemos ir”, iniciaron una nueva celebración: una peregrinación anual a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México con banda de música, y ahora con vestidos regionales, en donde al finalizar la misa se come y se festeja con todos los paisanos reunidos. En esa nueva celebración participan no sólo los tlacochahuayenses que residen en dicha ciudad, sino los paisanos del pueblo que viven en otros lugares y que planean sus tiempos para poder viajar y asistir a la celebración. El ciclo ritual comunitario se amplía, por lo tanto, en nuevos escenarios.



Peregrinación a la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México.
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto Inmujeres-Conacyt-UNAM, 2004-2006).

Las posibilidades de ampliar las celebraciones dependen también de la capacidad económica y del espíritu emprendedor de los migrantes. En el caso de los paisanos de Chilapa de Díaz,² que son famosos por sus iniciativas: construyeron tres centros sociales con todo y la imagen del santo patrón en sus lugares de asentamiento. Así, en la Ciudad de México, en Minatitlán y en Veracruz se celebra la fiesta del santo patrón para los que no pueden asistir al pueblo.

¹ Comunidad ubicada en los valles centrales de Oaxaca, de origen zapoteco y que tuvo una migración muy importante a la Ciudad de México (véase Sánchez, 1995).

² Comunidad asentada en la Mixteca oaxaqueña, con origen mixteco. Ha tenido una migración interna importante a la Ciudad de México, pero también a Minatitlán y Veracruz.

Más allá de las fronteras nacionales encontramos que los migrantes de varios pueblos recrean simbólicamente, en mayor o menor medida, las fiestas de sus pueblos, que van desde “una comida sencilla” o “nos acordamos de ese día” hasta la fiesta misma en el nuevo escenario, que puede realizarse en un solo lugar o que puede ir cambiando de uno a otro sitio en donde están asentados los paisanos del pueblo. Así, tenemos que algunos de los oaxaqueños que viven en Napa, California, nos narran que la fiesta del santo patrón se celebra un año en Napa, al siguiente en Santa Mónica, al siguiente en Fresno, en fin, se celebra la fiesta rotándose en el nuevo medio con los paisanos que viven en varias ciudades dentro del estado de California. Pero no sólo se relacionan esos diferentes espacios —el pueblo de origen y los poblados en California para la celebración simultánea de las fiestas—, sino que también se relacionan todos los destinos de migración para poder honrar al santo como se lo merece; las cooperaciones para la fiesta en el pueblo llegan de todos los lugares en donde se tiene contacto y relación con los paisanos. Por lo menos dos o tres estados en la República mexicana y más de dos estados en la Unión Americana se entrelazan para cumplir en esa fecha.

En las siguientes imágenes tenemos la celebración de la fiesta de Santa Ana del Valle tanto en el poblado que está ubicado en los Valles Centrales de Oaxaca como en Santa Mónica, California.



Fiesta de Santa Ana del Valle, Oaxaca, en el pueblo (izquierda) y en Santa Mónica, California (derecha). Fotografías de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto Inmujeres-Conacyt-UNAM, 2004-2006).

“VIRGENCITA DE JUQUILA, QUE LLEGUE CON BIEN”.

NUEVOS MOTIVOS DE PLEGARIAS EN LAS COMUNIDADES DE ORIGEN

Si en los rezos y plegarias de los antiguos habitantes de las comunidades rurales los motivos eran más o menos los mismos: por el trabajo (“que tenga una buena cose-

cha”), por la conservación de la vida (“que se cure”, “que no tenga accidentes”), por las necesidades amorosas y afectivas (“que me case”, “que tenga un hijo”), etc., estos motivos han cambiado en la misma medida en que la vida en las comunidades se ha transformado.

De otras entrevistas en campo retomamos dos aspectos que acompañan la historia de las migraciones. En San Marcos Arteaga en la Mixteca oaxaqueña, un pueblo expulsor de migrantes hacia Napa y Sonoma, California, buscamos a la mujer de un bracero para reconstruir la participación de los varones en dicho programa. Nos encontramos con la nuera, una joven casada cuyo marido fue a trabajar al norte y que en la mirada triste se aferra a la idea de que su marido pronto volverá y con un niño de once años que a esa hora debería estar en la escuela pero está sentado en la tienda (lugar de la entrevista), y que por más que hacemos intentos de hablarle mientras llega su abuela no logramos sacarle ninguna palabra ni cambiar su semblante ausente. Después de que llega la abuela y que hemos platicado un rato, voltea hacia él y nos dice: “Él ya pronto se va, ya la coyota se lo va a llevar”. Entonces nos enteramos que sus padres hace años que están allá y que ya han logrado mandar dinero para empezarse a llevar a los hijos: él y una hermana más pequeña que está en la escuela. Al hijo por fin se le ilumina la cara cuando le preguntamos que si se quiere ir; dice que sí y por eso se niega a ir a la escuela, ya que en la cabeza sólo tiene la idea de ya estar allá.

La abuela nos comenta que gracias a la Virgen de Juquila, a cuyo santuario acaban de ir en peregrinación para agradecerle, tienen una buena coyota con quien pueden mandar a las mujeres y a los niños. Ya no hace falta que vaya un adulto; esta coyota sí es confiable, y entre ella y la Virgen harán que la empresa se realice con éxito.

Los dos recursos, la coyota y la Virgen, toman preeminencia en la vida de estos habitantes. Ya no será por las lluvias por las que se rece, sino por un buen cruce que haga que por fin se logre lo deseado, llegar “al otro lado”.

“TE OFREZCO LA MAYORDOMÍA PORQUE SALÍ CON VIDA”

El ser mayordomo de la imagen principal sigue siendo una forma de ganar prestigio en las comunidades, además de que muchas de las mayordomías se ofrecían por haber logrado salir adelante de situaciones límites: enfermedades graves, accidentes, vicios, deseos no cumplidos como tener un hijo, agradecer por el trabajo o por el éxito en un nuevo negocio, llegaban a ser causas frecuentes para asumir el compromiso.

La migración ha dado nuevos motivos para las mayordomías. La crisis en las grandes ciudades se refleja en la vida de los pueblos. Ahora ha sucedido que el mayordomo, en general migrante, ofrece la fiesta agradeciendo al santo patrón que

salió con vida después de un secuestro. Los nuevos peligros sumados a los viejos (falta de trabajo, de dinero, de salud) han dado nuevos tintes a la vida de las comunidades.

También es frecuente que padres que tienen a los hijos en medios urbanos, sobre todo en Estados Unidos, dirijan sus plegarias para que sus hijos se alejen de las "gangas" (como se les dice a las pandillas en Estados Unidos), de las drogas y de los nuevos peligros (sida, etc.) que encierra su nueva vida.

Y LAS FIESTAS COMO UN LUGAR DE ENGANCHE

También vemos cambios en las dinámicas de las fiestas del santo patrón en las comunidades rurales. Coincidimos con muchos estudiosos en el tema respecto a que la migración vino a fortalecer las fiestas, ya que los migrantes son quienes pueden asumir los enormes gastos que representan las mayordomías o tener dinero para las cooperaciones cuando la fiesta se organiza por medio de comités.

Las fiestas no sólo cumplen el papel de mantener la identidad y cohesionar a los paisanos radicados en diversos lugares, sino que también son el espacio idóneo para el intercambio de información y para el fortalecimiento de las redes. En la fiesta se encuentran los paisanos y parientes radicados en varios lugares. En esos días se obtiene la información sobre lo que está pasando en cada sitio de migración: las condiciones de vida, de trabajo, los riesgos, las ventajas y las desventajas, y la concreción de ayudas para salir del pueblo o transitar a nuevos lugares. Se concretan también nuevas alianzas por medio de los noviazgos y las futuras bodas.

No ha habido un escenario en la vida de las comunidades tan importante como las fiestas del santo patrón ya que éstas han mantenido el dinamismo de la creciente migración; tanto, que los párrocos de las iglesias se quejan de que es una festividad en donde se ha perdido la devoción; es ya una fiesta pagana; no obstante, es una fiesta que responde a las necesidades de los habitantes del lugar. Principalmente en un contexto de fuerte migración, responde a las necesidades de información y traslado que se suman a las necesidades anteriores.

"QUE LA VIRGEN SE LOS AGRADECE AQUÍ Y EN MÉXICO". Y ASÍ EMPEZÓ TODO

Las distancias y los problemas para cruzar de nuevo una frontera incrementan las dificultades para cumplir las promesas hechas a la Virgen o al santo patrón. Si bien en la migración nacional se podía ir al pueblo a agradecer al santo patrón por la ayuda prestada en el nuevo medio, regresar al país a cumplir la promesa es un problema difícil de sortear, dada la creciente dificultad de pasar nuevamente una fron-

tera que es más peligrosa y que se ha encarecido enormemente. Por ello, y como sabiamente el párroco de la iglesia de Guadalupe en Windsor en el condado de Sonoma, California, explica a sus feligreses: “para agradecerle a la Virgen da lo mismo aquí que allá”.

En los condados de Napa y Sonoma, donde la migración cobra relevancia a partir de la década de los sesenta por la demanda de mano de obra para la industria vitivinícola en auge, los mexicanos recién llegados solicitaron como una de sus demandas principales, además de vivienda, misas en español. Conforme la comunidad creció, se hizo necesario no sólo que hubiera misas, sino recrear un espacio de identidad en el nuevo medio; los rituales religiosos y el espacio de la iglesia fueron los medios adecuados para hacerlo.

Conforme la población mexicana fue aumentando, la iglesia de Guadalupe en Windsor tuvo que ampliarse y remodelarse, ya que el espacio era insuficiente. Los mexicanos ayudaron con dinero que obtenían mediante cooperaciones, fiestas, participando en diversas tareas, etc. En palabras de un párroco, la iglesia tiene un “estilo mexicano” (con patio central, tejas, etc.). La participación de los mexicanos fue muy importante; esto podemos verlo en una carta enviada por la iglesia de Guadalupe³ a uno de sus feligreses; en la misiva se le agradece el trabajo y la dedicación:

May the good Lord bless you and keep you.
May Our Lady of Guadalupe embrace you
all the days of your life.

Let all the Latinos and Guadalupanas
know how much we all appreciate what you
have done for Our Lady of Guadalupe Church.

Your sharing with us the time and energy
and gifts of food, beautiful decorations,
unify the faith of our community.⁴
(Archivo Morales Rosas, Proyecto PAPPIT UNAM, 2012-2014).

³ “Our Lady of Guadalupe Church”. Todas son traducciones y entrevistas de Martha Judith Sánchez Gómez.

⁴ Que Dios te bendiga y te guarde. Que Nuestra Señora de Guadalupe te abrace todos los días de tu vida. Deja que todos los latinos y guadalupanas sepan lo mucho que todos apreciamos lo que ustedes han hecho para nuestra iglesia de Nuestra Señora de Guadalupe. El compartir con nosotros su tiempo y energía y los regalos de comida y decoraciones hermosas unifican la fe de nuestra comunidad.



Patio central, iglesia de Guadalupe en Windsor, California.
Fotografía de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto UC-Mexus-Conacyt, 2001-2004).

Si bien no se puede ir la Basílica de Guadalupe en la Ciudad de México a agradecer por un “buen cruce” o llegar hasta el pueblo a honrar al santo patrón, sí se puede, en el nuevo lugar, venerar a la Virgen de Guadalupe, imagen principal de la iglesia de Guadalupe. La nueva “Basílica de Guadalupe” en la zona, la iglesia de Guadalupe en la ciudad de Windsor, responde a las necesidades de los mexicanos de varios estados de la República mexicana de “cumplir una promesa”, “transmitir la cultura a los hijos”, “tener un espacio de reconocimiento y recreación de la identidad”, “tener una vida espiritual en un país tan materializado”, etc. Es en este lugar en donde los mexicanos han encontrado un espacio en su nuevo entorno, espacio que han ido creando, apoyando como ya narramos anteriormente sobre el proyecto de ampliación de la iglesia, hasta dotarlo de nuevos ritos, celebraciones y significados. Ello ha llevado a que se diera un conflicto entre la comunidad anglo y mexicana en una contienda que denominamos de “identidad”. Narraremos los elementos de esa contienda.

La iglesia de Guadalupe no sólo ha sido reconstruida con la aportación de los mexicanos, ha sido también un espacio y lugar simbólico que ha permitido la visibilidad de la comunidad mexicana. El periódico *The Press Democrat Empire News* (1995) publicó la noticia de que en la celebración del día de los “trabajadores agrícolas” se realizó una marcha (en la cultura mexicana sería lo equivalente a una peregrinación) que salió de la iglesia de Guadalupe, después de haber ido a agradecer a la Virgen, hacia el parque de Keyser para continuar con la celebración. Los organizadores señalan que el objetivo de esa marcha, en la que participaron más de cuatrocientas personas, es convertirla en un evento anual de fin de la cosecha y visibilizar la

importancia de los mexicanos en la misma (el evento fue organizado por las asociaciones California Rural Legal Assistance, California Human Development Corporation y Alliance Medical Center). Además de que esta acción anterior es de reivindicación en el espacio político, ha servido también para recrear las tradiciones en el nuevo medio. La comunidad mexicana se ha organizado en varias iglesias de los alrededores para la fiesta de la Virgen de Guadalupe el 12 de diciembre, celebración que inicia días antes y que recorre algunas parroquias de la zona. En el calendario de la fiesta se indica lo siguiente:

Inicia el 8 de diciembre en la Parroquia de San Juan en Healdsburg a las 12 a.m.; incluye procesión, misa, ofrenda floral y reunión social en los anexos de la iglesia. Continúa el 12 de diciembre a las 5 a.m. con mañanitas a la Virgen y se ofrece después chocolate con pan en los anexos para los asistentes. El mismo 12 de diciembre a las 6 a.m. en la iglesia de Guadalupe en Windsor, mañanitas a la Virgen y en la tarde a las 7.30 p.m. solemne misa guadalupana y ofrenda floral. Tanto en la mañana como en la tarde se ofrecerá chocolate y pan mexicano. El mismo día a las 5 a.m. en la parroquia de San Sebastián en Sebastopol, misa con mariachi y a las 6.30 de la tarde misa con mariachi y ofrendas florales. Continúa con recepción en el *Veterans Memorial* en Sebastopol en donde habrá música, comida, refrescos, chocolate y pan mexicano (Proyecto PAPIIT-UNAM, 2012-2014).

El crecimiento de la comunidad mexicana y su visibilidad creó un conflicto en el seno de la iglesia que llegó hasta los medios impresos y a las autoridades eclesiásticas. El detonante fue el lugar que ocupaba la Virgen de Guadalupe en la parroquia del mismo nombre. Como ya se ha mencionado, la comunidad mexicana fue muy activa en la remodelación de dicha iglesia y el discurso que se tenía, como lo vimos anteriormente, era el de reconocer a esos nuevos feligreses y ofrecer un espacio para la recreación de su identidad. El párroco que estaba al frente de la iglesia era muy apreciado por la comunidad mexicana por todas la ayuda y reconocimiento que dio a esa comunidad, pero esta situación era vista con recelo por la comunidad anglo; se cambió al sacerdote, y el nuevo párroco decidió que la Virgen no podía ir en el altar mayor de la iglesia. Ante ello, la comunidad mexicana se sintió profundamente agraviada y solicitó se dejase a la Virgen en donde estaba.

En una carta enviada por el señor Morales al obispo de la diócesis de Santa Rosa, con fecha de 25 de noviembre de 1994, le señala que existe el rumor de que se quiere remover a Nuestra Señora de Guadalupe del altar mayor. Le solicita que no se haga, ya que la comunidad mexicana lo tomaría como una ofensa por la gran devoción que se le tiene a la Virgen, y señala que los mexicanos “la veneramos como la imagen de la Madre de Dios y madre nuestra, por lo que ha sido por siglos el símbolo de nuestras luchas sociales, la esperanza de alivio de nuestra larga pobreza, la compañera fiel que llevamos en nuestro corazón los que nos exponemos a

buscar un trabajo en estas tierras lejanas de nuestro país de origen” (carta enviada por el señor Morales, Archivo Morales Rosas, Proyecto PAPIIT-UNAM, 2012-2014).

Además, le señala al obispo que es importante no dividir a los fieles en estos momentos en que otras sectas están buscando feligreses hispanos para sus iglesias; y finalmente, da un argumento que es parte de su historia como oaxaqueño: que aun cuando hubiese disposiciones sobre el orden que deben tener las imágenes, “la iglesia siempre ha tenido flexibilidad para adoptar sus reglamentos de acuerdo a las creencias de sus fieles [...]”.

Sin duda, la presencia creciente de la comunidad latina (el 40 por ciento de los fieles) y el papel desempeñado por aquel párroco que ayudó mucho a los mexicanos en los múltiples problemas que tenían que afrontar, fueron el fermento para esa situación que llevó a que el nuevo sacerdote mandara a hacer una obra de arte para poner en lugar de la Virgen, obra que estaba dedicada a un joven adolescente que fue golpeado por miembros de una pandilla hasta quedar en estado de coma.

El inicio de la historia se difundió en *The Press Democrat Empire News*, “Church Art Creates Clash of Cultures” (1995: 1), y el final del conflicto en el mismo diario: “Painting Symbol of Frustration. Latinos feel left out of decision to move art at Windsor Church” (1996).⁵ La comunidad latina se sintió profundamente ofendida cuando se puso la pintura en el centro, ya que no se les tomó en cuenta a pesar de las firmas y cartas enviadas a las autoridades eclesiásticas.



Altar mayor e imagen de la Virgen de Guadalupe en la iglesia Our Lady of Guadalupe en Windsor, California. Fotografías de Martha Judith Sánchez Gómez (Proyecto UC-Mexus-Conacyt, 2001-2004).

⁵ “El arte en la iglesia crea un choque de culturas”; “La pintura símbolo de frustración. Los latinos sienten que no fueron tomados en cuenta para la decisión de mover la pintura en la iglesia de Windsor”.

Ante ese conflicto se cambia al párroco de la iglesia, se quita la obra de arte y se pone al Cristo al centro y la imagen de Guadalupe en uno de los lados de la iglesia.⁶ La explicación que nos da el padre sobre lo anterior es que la Iglesia católica es “cristo-céntrica”, por lo que esa imagen debe ir en el altar mayor. No obstante, la comunidad mexicana no quedó totalmente satisfecha porque tienen a la Virgen “arrinconada”.

Si bien la comunidad mexicana quedó insatisfecha con lo anterior, ese espacio siguió siendo importante para ella; se fue creando un ciclo festivo anual que se ve fortalecido o no, dependiendo del párroco en turno. Si empezamos por la fiesta principal, la del 12 de diciembre a la Virgen de Guadalupe, cuesta trabajo pensar que estamos en territorio estadounidense. En palabras del párroco:

la fiesta se hace “casi como en México”; de hecho parece una tradición desde hace tres años, y vienen en peregrinación desde Santa Rosa. Ahí hay una iglesia, donde se reúnen como a las doce de la noche y se vienen caminando para llegar aquí como a las cuatro o cinco de la mañana en peregrinación o procesión. Entonces aquí está la banda y los mariachis y la música.

Hay unos cantantes de aquí del condado de Sonoma; la más famosa es Mayra, es una niña que está con nosotros desde que empezaba a cantar y ahorita ya hizo varias películas. Canta en inglés y en español. Es mexicanoamericana, es de las más populares que tenemos como artistas que vienen, y desde que yo estoy aquí ya viene a dar gracias a la Virgen; le cantan canciones que le ha compuesto su mamá a la Virgen y las mañanitas. Después de misa tenemos lo que es el chocolate, o como le llaman champurrado con pan. Este salón se inauguró hace un año y ahora, con el nuevo salón, termina la misa y nos vamos a festejar, a comer tamales (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

El párroco nos comenta que la procesión viene con la policía delante de ellos abriéndoles el paso y trae varias imágenes de la Virgen: “Este año pasado vinieron alrededor de unas quinientas personas”. Y comenta que esa peregrinación que viene por el *freeway* (ya que Santa Rosa está a una distancia de varios kilómetros de Windsor)

se inició ya que mucha gente me decía que tenía una manda a la Virgen de Guadalupe de ir a la Basílica, “pero como no tenemos papeles ¡cómo vamos a ir!”. Entonces ellos querían llevar veladoras a la Virgen pero a la Basílica o a la Virgen de su pueblo, y les decíamos: “Vamos a organizarnos aquí”, por lo que la gente que tiene esas mandas las hace aquí; ahora sí que la Virgen se los agradece aquí y en México. Y así empezó todo. Empezó eso hace... es el tercer año que se hizo y cada año ha aumentado como una tradición. Es la primera [la iglesia de Guadalupe] que empezó esto, y ¡sí que ayuda a mucha gente!, y es parte de la religiosidad popular de la gente que viene, o sus tamales ¿no?, porque es parte de su ideología (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

⁶ Esta disputa es un campo interesante para entender las relaciones y visiones de dos grupos que cada vez están más relacionados: los anglos y los mexicanos que están llegando a la zona. El reconocimiento o no de estos últimos y las visiones sobre ellos son motivos de análisis en el conflicto narrado.

Además de lo anterior se ha creado un ciclo festivo anual, como sucede en muchas comunidades en México en donde se celebran todas las actividades litúrgicas como es la navidad, cuaresma, incluyen pascua. Sobre la navidad nos comenta:

Empezamos casi como hace unos cuatro o cinco años; empezamos con las posadas. Algunas, tres o cuatro, pero la gente hace posadas en sus casas, como se acostumbran en México: vienen, hacemos cantos, piden posada, se reúnen varias familias. Acá se pide posada en la iglesia, con los cantos de las posadas dentro y fuera de la iglesia; se termina de pedir posada y nos vamos al salón; hay juegos para niños, aguinaldos. Dividimos las posadas en tres; trato de hacer tres ahora. Antes hacía las nueve; una vez hice nueve y se me hizo muy pesado por el trabajo. Pero ahora hago una para niños, una para jóvenes y una para adultos. Siempre hay algo específico para cada uno: si es para jóvenes hay bailes, se reúnen... sí, con música, ponemos; hay veces que la gente trae música, le gusta mucho a la gente.

A los adultos hay veces que ellos también ponen su orquesta, juegan, hay juegos para todos. Juegos, dinámicas, juegan el baile de las sillas, preguntas, correr con costales, los globos. Todos los juegos que se nos ocurran. Los juegos tradicionales muchas veces.

Viene mucha gente [a las posadas] y después el Niño nada más se pone en diferente posición pero no hacemos como imagino en México que hacen el recostamiento-levantamiento dentro de la iglesia; lo hace la gente pero en sus casas, yo he escuchado que lo hace la gente.

De hecho para Navidad, en el altar, cuando celebramos la misa ponen hasta diez Niños para bendecir que traen de México. Con sus sillitas (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

Otra celebración que se realiza en la iglesia es la fiesta de santa Cecilia; se le considera la patrona de los músicos.

En México es muy fuerte esa fiesta para los mariachis. Es en noviembre, como la segunda o tercera semana de noviembre, y cada año se hace. Nosotros traemos ocho mariachis; no es fácil conseguirlos, y ahora que se va acercando la fiesta ellos son los que llaman para la misa. Aunque es entre semana parece de domingo. Este año pensamos tener la misa y aparte tener un convivio para ellos, porque cuando les he pedido alguna donación de su tiempo para tocar en la iglesia vienen para cantarle las mañanitas a la Virgen. Tocan, dan el sermón, yo no hablo, ellos son los que hablan. Eso le gusta mucho a la gente... Hay celebraciones eucarísticas que yo hago como que entrevisto a la gente: "¿Quiere opinar sobre el evangelio?", y a veces hay gente que me dice: "Padre, yo quiero decir algo". [En la celebración] de los músicos ellos dan gracias por el apoyo; como son conocidos en toda la región, por las bodas en que tocan, bares, restaurantes (entrevista al párroco, 5 de marzo de 2004).

La dinámica que se da en la misa y la relación con los feligreses depende mucho del párroco en turno: "La gente extraña muchas cosas de su pueblo; como hay curas que no permiten un mariachi en la misa. Pero es parte de su ser [de los mexicanos], tradición... [Algunos padres] no lo dejan entrar, el mariachi toca afuera y la misa sigue adentro".

De lo expuesto hasta este momento podemos ver muchos elementos que son centrales, entre ellos la importancia de la religión para la construcción de una identidad y presencia en el nuevo medio. Pero no es la religión en general sino aquellos elementos o símbolos que permiten recrear una identidad común, y qué mejor que uno de nuestros mitos fundadores, la Virgen de Guadalupe, como para cumplir nuevamente con su papel en el nuevo medio en la conquista de nuevos espacios. La música y la comida condimentan esta recreación de identidades.

Y vemos nuevamente que así como la conquista espiritual por parte de los españoles llevó a que en algunas regiones en México se diera un sincretismo entre las creencias prehispánicas y la nueva religión, en el nuevo medio se ponen en acción mecanismos que funcionan en razón de las necesidades y realidades de sus feligreses: realizar “entrevistas” en las misas, oír mariachis, ir a dar gracias por los favores recibidos, etc., forman parte de esta nueva religiosidad más allá de las fronteras. No sólo en la recreación de la vida religiosa sino en la búsqueda de un lugar en el nuevo entorno se busca el apoyo de símbolos y actividades que nos remiten al México profundo señalado por Bonfil (1991); la Virgen de Guadalupe, que es posterior, y la relación ancestral con la madre tierra que nos dio sustento a lo largo de muchos siglos, recrean la identidad en el nuevo entorno.

“YO TUVE UNA NUEVA FUERZA QUE AHORA ÉL NO ME LA QUITA”.

CAMBIOS DE RELIGIÓN Y DEFINICIONES GENÉRICAS

Así como hemos visto que la religiosidad tiene nuevos motivos, se recrea en nuevos espacios y es un ingrediente central para la identidad en el nuevo medio, así también encontramos que en ocasiones es un impedimento para hacer cambios en papeles asignados socialmente que, al encontrarse en un nuevo medio, se reconocen como inoperantes o insatisfactorios (Hernández, 1999; Scott, 1999). La relación entre religiosidad y cambios en las identidades genéricas es un tema muy poco explorado. A partir del siguiente ejemplo analizaremos las conexiones entre identidad étnica, religión y género.

Como lo hemos señalado al inicio, las comunidades oaxaqueñas tienen una religiosidad particular. En general, a pesar de los cambios en las adscripciones religiosas, los oaxaqueños manifiestan una fuerte etnicidad, ya sea como miembros de algún grupo hablante de lengua indígena o de una determinada comunidad, y su adhesión a la religión católica. Son católicos tanto como son zapotecos o mixtecos o miembros de un pueblo determinado. La religión les ha ayudado a conservar su diferencia y su singularidad. Así, si bien las fiestas titulares de los pueblos poseen

muchos elementos en común, sus miembros tratan de mantener y señalar la singularidad de su propia fiesta y ahora, con la migración, la fastuosidad que la caracterice.

Junto con la identidad étnica y la religiosidad encontramos que se construye también en los pueblos una determinada visión acerca de los derechos y obligaciones de los miembros según el sexo y la edad: las mujeres tienen lugares específicos en las comunidades. Hablaremos brevemente del funcionamiento de la vida social y política para ejemplificar el papel de las mujeres. Existe en las comunidades el concepto de "ciudadano" o "contribuyente" para señalar los derechos y obligaciones de los miembros del pueblo. Las obligaciones y derechos varían entre cada pueblo así como también han ido variando con la migración. No obstante, éstos pueden más o menos reducirse al derecho a conservar tierras y propiedades, aun cuando éstas sean comunales o ejidales, si se cumple con las obligaciones que en general tienen que ver con dar servicio y tequio en la comunidad.

El servicio se cubre participando, cuando se es nombrado, en el cabildo o los comités formados ad hoc para resolver cuestiones de la comunidad; es obligatorio y gratuito (en algunos pueblos esto ha cambiado y ahora los miembros de la presidencia municipal o cabildo se dan una pequeña ayuda económica), y sólo lo desempeña un miembro de la familia, el que es ciudadano.

Los ciudadanos son los varones casados que tienen a su cargo un grupo familiar al cual representan. Aun cuando ha habido cambios en los pueblos, por ejemplo, en algunos se pide que dé servicio o cooperación a algún varón que no necesariamente sea casado, ya esté trabajando y tenga un ingreso, o a mujeres solteras que trabajen remuneradamente; pero a las mujeres no se les ha reconocido como ciudadanas con plenos derechos.

Las mujeres casadas y solteras son representadas ante la comunidad como parte del grupo familiar del padre o marido en cuestión. A partir de ahí se configuran los derechos y obligaciones de varones y mujeres con la comunidad. Los varones tienen que cumplir con los nombramientos que reciben, cuestión que también ha cambiado con la migración, pues el servicio puede ser sustituido, en algunas comunidades, con enviar dinero o aceptar a un familiar en lugar del designado para cumplir el cargo. En otras comunidades, el migrante tiene que volver al pueblo a cumplir su servicio. Las mujeres apoyan al marido o padre encargándose de obtener recursos adicionales para el periodo en que el hombre desempeñe el cargo, y también encargándose de hacer colectas para ayudar a cumplir las cooperaciones que se tienen que dar al pueblo, u ocupándose de la comida y los preparativos que en un contexto comunal hay que realizar para las fiestas, compromisos familiares o comunitarios, y que en un contexto extracomunal hay que agenciarse recursos para las cooperaciones que solicitan las autoridades de la comunidad y que se obtienen, en ocasiones, mediante la venta de comida en las festividades que se organizan con ese fin en el

nuevo medio. Besserer (2000) menciona algunos de los cambios que ha habido como circunscritos al orden de los sentimientos en las comunidades oaxaqueñas; los papeles de varones y mujeres siguen fuertemente pautados y vigilados también en contextos extracomunales.

Pasaré a la historia de una migrante oaxaqueña que en un nuevo medio decide desafiar las definiciones genéricas. Varias autoras han señalado que la migración de mujeres en ocasiones tiene que ver con el deseo de salirse de la vigilancia y normatividad que impera en sus comunidades (Oehmichen, 2000). Varias entrevistadas señalan que si ellas estuvieran en el pueblo tendrían que aguantar al marido como fuera: malos tratos, golpes, borracheras, no son razones suficientes en el pueblo para dejar al marido; para separarse prácticamente hay que salirse de la comunidad (Arias, 2009; Sánchez y Barceló, 2007). Veamos cómo funciona esto en un contexto teóricamente extracomunitario.

En la misma investigación que realizamos en los condados de Napa y Sonoma, California, encontramos que un grupo muy importante por su organización y presencia política en el nuevo medio es el de los oaxaqueños. Son los únicos que tienen organizaciones a diferentes niveles: como latinos, como oaxaqueños y como miembros de sus propias comunidades. Este aspecto, que en sí mismo es muy positivo, tiene consecuencias diversas en la vida de las mujeres.

En entrevista, una mujer oaxaqueña nos narra los cambios en su vida y, específicamente, el cambio de su adscripción religiosa; esto último nos aporta elementos para entender la profunda imbricación entre género, etnicidad y religión. Ella llega de niña a la zona en una migración familiar por etapas, fuertemente ayudada por los paisanos oaxaqueños que ya estaban allá. Realiza sus estudios de *high school* y vive en esa época, como muchas de sus compañeras, una libertad desconocida para ella. Es así que tiene un novio con el que realiza un viaje, hecho que es conocido por sus demás paisanos.

Cuando decide casarse con un varón oaxaqueño, ella quiere que los apadrine uno de los oaxaqueños más influyentes en la zona. Él se niega por considerar que ella lleva una vida inconveniente. Pero esto no sólo trasciende ese nivel: el mismo esposo, ya casados, siempre le reclama el hecho de haber vivido una vida diferente a la aceptada por la comunidad; ella nos dice que “fue un peso que siempre tuve que llevar” (informante anónima, Santa Rosa, California, 10 de agosto de 2004).

Con el paso de la vida y los problemas con el marido, quien para entonces era borracho y mujeriego, la mujer relata que su conversión religiosa respondió a la posibilidad de encontrarse en un medio en donde no fuera “señalada”: “me quité un peso de encima”. Una vecina estadounidense la invita a unirse a los cristianos como una forma de ayudarle en su desesperación; la mujer nos relata: “nos hincamos y me dijo: ‘Dirígete a él en la forma en que tú quieras’, y por fin encontré una

forma de no sentirme culpable, de sentirme sin un peso que siempre llevé". Rompe prácticamente con los oaxaqueños de la zona al decidir separarse del marido; pero ya había encontrado "una nueva fuerza que ya nadie me puede quitar". Como vemos, hay una veta muy interesante de estudio entre migración, género y conversión religiosa que requiere de una mayor exploración.

Consideraciones finales

En este artículo hemos analizado, a partir de la investigación con poblaciones oaxaqueñas migrantes en varios estados de la República mexicana y en el vecino país del norte, la importancia que ha tenido la religiosidad y sus cambios, tanto en las comunidades de origen como en los nuevos entornos en donde se encuentran asentados.

Tal y como lo han señalado algunos estudiosos del tema, la migración representa un contacto con nuevos universos de sentido y se realiza en condiciones de gran vulnerabilidad. Esos ingredientes llevan a la búsqueda, modificación, y finalmente a la reinención creativa de elementos, significados y prácticas religiosas en los nuevos entornos. Este proceso ha permitido la integración de los migrantes y su visibilidad y reconocimiento en los nuevos lugares de vida, a la vez que les ha permitido continuar con sus adscripciones identitarias con sus lugares de origen.

Fuentes

ARIAS, PATRICIA

2009 *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*. México: Centro Universitario de Ciencias Sociales y Humanidades (CUCSH), Universidad de Guadalajara / Miguel Ángel Porrúa / Cámara de Diputados LX Legislatura.

BESSERER, FEDERICO

2000 "Sentimientos (in) apropiados de las mujeres migrantes: hacia una nueva ciudadanía", en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, coords., *Migración y relaciones de género en México*. México: Grupo Interdisciplinario sobre Mujer, Trabajo y Pobreza (GIMTRAP) / Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA), UNAM, 371-388.

BONFIL, GUILLERMO

1991 *México profundo. Una civilización negada*. México: Alianza editorial.

BURBANO ALARCÓN, MAURICIO

2010 “Migración y religión: desafíos para la iglesia”, *Pensar, revista eletrônica da FAJE* (Faculdade Jesuíta de Filosofia e Teologia) 1, no. 1: 45-61, en <<http://www.faje.edu.br/periodicos2/index.php/pensar/article/view/977>>, consultada el 15 de mayo de 2012.

HERNÁNDEZ, ALBERTO y MARY O’CONNOR

2006 “Migración, redes transnacionales y conversión religiosa entre los mixtecos”, ponencia presentada en el Segundo coloquio internacional sobre migración y desarrollo: Migración, transnacionalismo y transformación social. Cuernavaca, Morelos, 26-28 de octubre, en <<http://estudiosdeldesarrollo.net/coloquio2006/docs2006/17198.pdf>>, consultada en abril de 2013.

HERNÁNDEZ MADRID, MIGUEL

1999 “Migrantes y conversos religiosos: cambios de identidad cultural en el noroeste de Michoacán”, en Gail Mummert, ed., *Fronteras fragmentadas*. Morelia: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo de Michoacán, 393-404.

MARROQUÍN, ENRIQUE

1989 *La cruz mesiánica. Una aproximación al sincretismo católico indígena*. Oaxaca: Universidad Autónoma “Benito Juárez”.

MORERAS, JORDI

2006 *Migraciones y pluralismo religioso. Elementos para el debate*. Barcelona: Documentos CIDOB (Centro de Documentación Internacional de Barcelona), serie Migraciones no. 9, en <http://www.cidob.org/publicaciones/series_pasadas/documentos/migraciones/migraciones_y_pluralismo_religioso_elementos_para_el_debate>, consultada el 10 de diciembre de 2012.

ODGERS ORTIZ, OLGA

2003 “Migración, identidad y religión: aproximaciones al estudio del papel de la práctica religiosa en la redefinición identitaria de los migrantes mexicanos”, *Amérique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers Alhim* 7, en <<http://alhim.revues.org/index447.html>>, consultada el 5 marzo de 2013.

OEHMICHEN, CRISTINA

2000 “Las mujeres indígenas migrantes en la comunidad extraterritorial”, en

Migración y relaciones de género en México, en Dalia Barrera y Cristina Oehmichen, coords., *Migración y relaciones de género en México*. México: GIMTRAP / IIA, UNAM, 319-348.

PROYECTO CDI-UNAM

2007- "Identidades indígenas en contextos urbanos: estudio en la Zona Metropolitana de la Ciudad de México". Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez.

PROYECTO INMUJERES-CONACYT-UNAM

2004- "Las comunidades centrales y sus satélites: trayectorias migratorias de cuatro comunidades oaxaqueñas y su impacto en la vida de las mujeres y sus familias". Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez; investigadora participante: Raquel Ofelia Barceló Quintal.

PROYECTO PAPIIT-UNAM

2012- "De mayordomos a contratistas. Estudio sobre las formas de reclutamiento de la mano de obra inmigrante en la viticultura en los condados de Napa y Sonoma, California", clave IN301412-3. Coordinadora del proyecto: Martha Judith Sánchez Gómez; investigadora participante: Raquel Ofelia Barceló Quintal.

PROYECTO UC-MEXUS-CONACYT-UNAM

2001- "Historias de llegada: mujeres mexicanas indígenas y no indígenas en el norte del estado de California". Responsable por la institución mexicana: Martha Judith Sánchez Gómez; por la institución estadounidense, Patricia Zavella.

SÁNCHEZ GÓMEZ, MARTHA JUDITH

1995 "Comunidades sin límites territoriales. Estudio sobre la reproducción de la identidad étnica de migrantes zapotecas asentados en el área metropolitana de la ciudad de México", tesis de doctorado, El Colegio de México.

SÁNCHEZ GÓMEZ, MARTHA JUDITH y RAQUEL BARCELÓ QUINTAL

2007 "Mujeres indígenas migrantes: cambios y redefiniciones genéricas y étnicas en diferentes contextos de migración", *Amerique Latine Histoire et Mémoire. Les Cahiers Alhim* 14, en <<http://alhim.revues.org/index2292.html>>, consultada en enero de 2013.

SCOTT, LINDY

- 1999 “La conversión de inmigrantes mexicanos al protestantismo en Chicago”, en Gail Mummert, ed., *Fronteras fragmentadas*. Morelia: El Colegio de Michoacán / Centro de Investigación y Desarrollo de Michoacán, 405-417.

THE PRESS DEMOCRAT EMPIRE NEWS

- 1996 “Painting Symbol of Frustration. Latinos feel left out of decision to move art at Windsor Church”, 27 de octubre.
- 1995 “Church Art Creates Clash of Cultures”, 28 de octubre, p. 1.

Fuentes complementarias

COLLE CORCUERA, MARIE-PIERRE

- 2002 *Guadalupe en mi cuerpo como en mi alma*. México: Océano.

GIMÉNEZ, GILBERTO, coord.

- 1996 *Identidades religiosas y sociales en México*. México: Instituto Francés de América Latina (IFAL) / Instituto de Investigaciones Sociales (IIS), UNAM.

MENJÍVAR, CECILIA

- 2002 “Latino Immigrants and their Perceptions of Religious Institutions: Cubans, Salvadorans and Guatemalans in Phoenix, Arizona”, *Migraciones internacionales* 1, no. 1: 65-88.