

LA FIESTA PATRONAL EN TRANSFORMACIÓN: SIGNIFICADOS Y TENSIONES EN LAS REGIONES MIGRATORIAS

PATRICIA ARIAS*

Resumen

Este artículo plantea que las fiestas patronales han sido severamente impactadas por la migración y, sobre todo, porque los patrones migratorios se han transformado, modificando los escenarios tradicionales de la vida rural organizados, hasta hace unos años, por el retorno de los migrantes. Sugiere también que ahora las fiestas patronales dependen, por una parte, del sentido —o la pérdida de sentido— que representa este evento para los migrantes y sus descendientes, muchos de ellos nacidos y criados en la diáspora; por la otra, de la capacidad de las comunidades para mantener la vigencia de los compromisos comunitarios de los migrantes que se plasman en las celebraciones. Esto significa un gran cambio con respecto a las maneras tradicionales de entender la fiesta patronal.

Palabras clave: migración internacional, fiesta patronal, cambios, sociedades rurales e indígenas.

* Investigadora titular de la Universidad de Guadalajara. Dirección electrónica: parias@prodigymovil.com.

Abstract

This article argues that the festivities have been severely impacted by the migration and, above all, the transformation of migration patterns; transformation that has changed the traditional arenas of rural organized life, until a few years ago, by the return of migrants. This work also suggests that the festivities are now dependent on one hand, the sense, or loss of consciousness, which represents the event for migrants, but also for their descendants, many of them born and raised in the diaspora, on the other hand, the capacity of communities to maintain the validity of Community commitments of migrants which are reflected in the celebrations. This represents a big change from traditional ways of understanding the religious festivities.

Keywords: international migration, religious festivities, changes, rural and indigenous societies

En los últimos años, tanto los observadores y visitantes, así como los textos de la literatura especializada han dado cuenta no solamente de la persistencia de las fiestas patronales sino, además, de una paradoja: mientras más pobres y empobrecidas sean las comunidades rurales, mientras más impactadas estén por procesos de migración, interna o internacional, más costosas y fastuosas son —y buscan ser— sus fiestas patronales (D'Aubeterre, 2007; González Montes, 2006; Hirai, 2009; Rivermar Pérez, 2008). Las etnografías recientes han descubierto una búsqueda de lucimiento y espectacularidad que no se veía antes; las comunidades contratan eventos y promueven actividades costosas: artistas, espectáculos, concursos, en muchos casos, nuevos y diferentes a los tradicionalmente asociados a la fiesta religiosa. En casi todos los ejemplos documentados se busca que los migrantes y «ausentes» acudan, participen y financien eventos de la fiesta.

Los objetivos de este artículo son, por una parte, revisar las motivaciones y los mecanismos actuales que utilizan tanto quienes permanecen en las comunidades de origen como los migrantes para mantener y recrear las celebraciones religiosas —la fiesta patronal, especialmente—; por otra parte, analizar la transformación profunda de las prácticas y sentidos de la fiesta para mantenerse como un espacio que convoca a los que pertenecen y quieren seguir perteneciendo a sus comunidades de origen; en este texto se muestran también los límites a los que se ha llegado para asegurar la permanencia de las celebraciones; estos, entendidos como demandas excesivas (Portes, 1998), pueden comprometer la permanencia de los lazos y compromisos entre las comunidades y sus diásporas.

Como es muy sabido, la fiesta patronal ha sido un evento clave y persistente en la vida de las comunidades, en especial, de las comunidades rurales en América Latina; ha sido, además, un tema tradicional de los estudios antropológicos por ser un espacio privilegiado donde se intersectan lo público y lo privado, donde se expresan las relaciones y los compromisos de los grupos sociales que participan en ella, donde se afirman, pero también se recrean, las pertenencias comunitarias y la producción de orden y sentido para las sucesivas generaciones (González Montes, 2006; Lameiras, 1990; Medina, 1995).

Dos grandes preocupaciones han guiado la investigación antropológica acerca de las fiestas patronales; la más antigua ha consistido en entender el sincretismo, el resultado de la fusión de tradiciones, es decir, cómo las fiestas integraban, aunque fuera de manera conflictiva, elementos de la cultura impuesta por los españoles con los de las culturas originales; estos estudios buscaban entender la diversidad que había asumido la fiesta en distintos contextos (Cardaillac, 2002; Warman, 1972). Por otra parte —y ésta ha sido una preocupación constante—, se ha buscado interpretar los sentidos, las relaciones y los significados sociales que se movilizan y plasman en la fiesta; estos esfuerzos llevaron a la identificación y comprensión de los sistemas de cargos vinculados a los santos patronos de los pueblos y su función como reguladores de la riqueza de los miembros de las comunidades (Arguedas, 1968; Cancian, 1976; Medina, 1995).

Este artículo se basa en mis materiales de trabajo de campo (observación y entrevistas) en fiestas patronales de comunidades rurales de Jalisco y Michoacán y en la revisión de estudios etnográficos realizados en distintas comunidades de México. Aunque hubo entrevistas con autoridades civiles y eclesiásticas, con ancianos, así como con migrantes y no migrantes adultos, acerca de lo que representaba para ellos la fiesta, se buscó entrevistar y observar las prácticas de los jóvenes, hombres y mujeres, migrantes y no migrantes, con respecto a sus formas de vida y su percepción de las fiestas patronales en la actualidad.

LOS SENTIDOS TRADICIONALES DE LAS FIESTAS PATRONALES

En América Latina, la asignación colonial de una santa o santo patrón, emanado del abundante santoral católico, le confirió a los pueblos originales —y a los fundados por los propios españoles—, no solamente una imagen de devoción, sino una ocasión particular y un tiempo festivo reconocido al interior y fuera de las comunidades: la fiesta patronal. En el caso de las comunidades originales, la fiesta patronal operó como un mecanismo más de dominio colonial que retomó, reforzó y diversificó la tradición milenaria de fiestas, danzas y música que existían «región por región, valle por valle»; alrededor del santo patrono se reorganizó el calendario cívico-ritual de cada comunidad (Arguedas, 1968: 237).

La fiesta patronal permitió a las comunidades originales mantener el «contexto recreativo de las antiguas fiestas» pero, al mismo tiempo, dio lugar a una nueva «jerarquía social y política muy amplia en grados regida por el desempeño de los “cargos” religiosos católicos» (Arguedas, 1968: 221), que llegó a confundirse con la organización social mesoamericana (Rivermar Pérez, 2008). El sistema de cargos, ejercido y jerarquizado a través de las mayordomías, ha sido la institución responsable de organizar y financiar la fiesta patronal en las comunidades indígenas y campesinas de México (Cancian, 1976; Portal Ariosa, 1997).

La añosa fiesta patronal ha persistido, quizá, porque ha sido un dispositivo flexible capaz de incorporar intereses y sentidos múltiples y cambiantes a través del tiempo y el espacio. A pesar de la dificultad para distinguir ámbitos que en la práctica han operado de manera conjunta, la fiesta patronal adquirió y entreveró sentidos múltiples, complejos, específicos, y también generales. Desde luego, ha sido de enorme importancia económica para las comunidades, ya que proporciona ingresos a todos los niveles: la celebración ha supuesto, siempre, un notable incremento de los gastos de los vecinos y el consumo de los visitantes en prendas de vestir, alimentos y bebidas, música, además de la confección de cohetes, castillos y fuegos artificiales, compra de flores y veladoras; todas estas actividades reaniman el comercio y la producción artesanal local y microrregional. Con la popularización de las cámaras de video surgió un próspero negocio en los pueblos: la grabación de la fiesta patronal y de videos especiales, casi promocionales, acerca del santo o santa patrona hace posibles producciones de DVD que son vendidos a los migrantes en Estados Unidos. Hirai (2009) y García Curiel (2011) han llamado la atención sobre la importancia que ha cobrado el «mercado de la nostalgia», una parte del cual es la oferta de un sinfín de artículos de regalos y recuerdos para llevar a Estados Unidos: golosinas, productos y platillos típicos, chamarras, playeras, cachuchas, jarros de café, vasos, botellas, llaveros, calcomanías con imágenes locales fácilmente reconocibles, videos y DVD, CD de música local, postales, libros y folletos de la historia local (Hirai, 2009).

Para los municipios y poblados, la fiesta patronal ha sido una fuente significativa de recursos por los permisos que otorgan para instalar

feria, palenque, autorizar pelea de gallos, charreadas, corridas de toros, jaripeos, «terrazas» (lugares de venta de bebidas alcohólicas), tianguis, juegos mecánicos, además de diversiones que no dejan huella en las contabilidades oficiales, como la prostitución y el juego clandestino.

Para la Iglesia católica, la fiesta es la mejor ocasión del año para recibir donativos y limosnas, en dinero y en especie, además de peticiones de misas y celebraciones particulares. Hasta la fecha, en la fiesta del Señor de los Rayos de Temastlán, por ejemplo, los donativos en dólares que dejan los migrantes son exclusivamente para esa imagen, no para la Iglesia en general, lo que ha permitido al sacerdote llevar a cabo una infinidad de obras en la localidad. La fiesta solía operar también como un mecanismo de control de la Iglesia católica sobre la comunidad cuando ésta no cumplía sus obligaciones económicas con el santo patrono (Arguedas, 1968).

En términos políticos, la participación en la fiesta patronal es la manera en que los miembros de una comunidad se iniciaban en la ciudadanía. A partir de los 18 años, los varones casados —en algunas ocasiones también los solteros— comienzan a ejercer la ciudadanía local; la participación en el sistema de cargos y las mayordomías es el mecanismo para ascender en la jerarquía de poder y prestigio social de la comunidad (Good Eshelman, 1998; Guiteras Holmes, 1992; Rivermar Pérez, 2008); de esta manera, «todos los miembros de la unidad doméstica gozan de ciertos derechos frente a la comunidad por pertenecerle y por participar en ella» (Good Eshelman). En ese escenario, las familias están dispuestas a hacer y a gastar lo que sea necesario para cumplir el «compromiso» que conlleva hacerse cargo de una mayordomía, la cual supone endeudarse y buscar más trabajos, incluso fuera de las comunidades (González Montes, 2006; Rivera Sánchez, 2006).

Una característica central del sistema de cargos tradicional era la exclusión de las mujeres; ellas no participaban en las mayordomías porque esa era la manera de adquirir poder en el sistema tradicional, algo que les estaba vedado. Aunque, como dice Good Eshelman, el trabajo es de «todos», en la práctica, ellas permanecían al margen de los puestos que otorgaban poder. Las mujeres estaban siempre presentes y realizaban tareas imprescindibles, pero invisibilizadas en su calidad de «apoyo» a

los maridos y parientes (D'Aubeterre, 2007; Guiteras Holmes, 1992; Portal Arioso, 1997).

En términos de integración social, algo muy sabido y ampliamente debatido en la literatura antropológica es el papel de regulación económica —nivelador, redistributivo— y de control social del sistema de cargos para los miembros de las comunidades (Favre, 1973; Medina, 1995; Portal Ariosa, 1997). La organización y el financiamiento de la fiesta imponen y refuerzan la cooperación entre barrios, capillas, grupos familiares, compadres y amigos que ayudan a sufragar los gastos que el mayordomo debe realizar (Good Eshelman, 1988; Lameiras, 1990). Además de los eventos festivos públicos, las familias e invitados hacen días de campo, se llevan a cabo kermeses y se ofrecen serenatas que anuncian bodas (González, 1979). Esto a pesar de que también existe una actitud competitiva entre los comuneros que puede suponer la ruina de los que no se preparan para desempeñar el cargo (Arguedas, 1968).

Asimismo, las fiestas patronales han sido fundamentales para el mantenimiento y la recreación de las relaciones entre comunidades (González, 1979; Espinosa, 1998). Los vecinos de las múltiples rancherías que forman parte de municipios y microrregiones acuden a los festejos de su parroquia y a los de los pueblos vecinos donde, además de comparar las celebraciones, se da el momento para visitar a parientes y conocidos, decidir algún negocio y conocer posibles parejas para establecer relaciones de noviazgo; hay que recordar que el poblamiento rural suele ser disperso y la fiesta patronal es la ocasión, casi única, en que las mujeres de lugares apartados acuden al festejo y se dejan ver en otros pueblos.

Conviene tener muy presente algo que antes se decía mucho pero que ahora suele ser omitido: la fiesta patronal, que suele durar entre cuatro y nueve días (novenario), está estrechamente relacionada con los ciclos, tiempos y vicisitudes de los ciclos agrícolas y ganaderos de las comunidades rurales (González Montes, 2006; Lameiras, 1990). En este sentido, cada año pueden modificarse los gastos y el lustre de la fiesta patronal ya que depende, a fin de cuentas, de la suerte de la agricultura y la ganadería, el principal recurso de las familias y las comunidades en el campo. Si la cosecha fue buena, si nacieron muchos animales, la fiesta será muy lucida; si no, muy modesta. En Cancuc, Chiapas, se sabe que el cargo

más difícil de cumplir es el de san Lorenzo, porque su fiesta es a fin de año, cuando ya escasea el maíz, a diferencia de la de san Miguel, que es en el momento de recolección de las cosechas (Guiteras Holmes, 1992).

Hasta hace poco, eso es lo que se sabía y se debatía acerca de las fiestas patronales, pero todo ha cambiado. En los últimos años, se ha desarrollado un fuerte interés por entender la relación entre religión y un fenómeno que se ha vuelto insoslayable: la movilidad de las personas y grupos, tanto hombres como mujeres (Odgers, 2009). La migración internacional, dice Olga Odgers, ha aparecido como «un factor de cambio religioso de primera importancia» (13). Uno de los derroteros más explorados ha sido la fiesta patronal y su relación con las permanencias o cambios de la identidad comunitaria (Giménez, 1978; Portal Ariosa, 1997; Rivermar Pérez, 2008).

En un principio, ese interés se plasmó en comunidades rurales de raigambre indígena que estaban siendo impactadas por la urbanización en forma de nuevos vecinos que habían llegado a avecindarse en ellas. Frente a ese escenario, la fiesta patronal «favorece la construcción de referentes identitarios básicos y particulares... en la medida en que la celebración del ritual religioso favorece la recreación de un origen común y de una memoria colectiva» (Portal Ariosa, 1997:30); de esa manera, prosigue la autora, se recrea la identidad social, ahora urbana, basada en la reciprocidad de los vecinos originales «frente a otros y frente a la ciudad» (Portal Ariosa, 1997:30).

CUANDO LOS MIGRANTES NECESITABAN LA FIESTA: 1940-1990

No solamente ha habido cambios en las fiestas patronales de comunidades rurales afectadas por la llegada de la urbanización a sus fronteras físicas y simbólicas; el cambio comenzó mucho antes, relacionado, entre otras cosas, con las grandes migraciones, internas e internacionales, es decir, cuando los campesinos, indígenas y rancheros tuvieron que salir en busca de trabajo. Según las redes que construyeron y la suerte que corrieron los primeros migrantes, se definió el destino migratorio de sus comunidades (Massey *et al.*, 1991), de modo que hubo comunidades que optaron por la migración a las grandes ciudades del país, en

especial, al Distrito Federal, Guadalajara, Monterrey y, más tarde, a las urbes expansivas que crecieron y se consolidaron en la frontera norte; es el caso de muchas comunidades de los estados del sur del país: Guerrero, Morelos, Puebla, Tlaxcala, Veracruz (D'Aubeterre, 1995; Kemper, 1977; Rivermar Pérez, 2008; Velasco, 2002). Otras, vecinas de infinidad de localidades de los estados del centro-occidente (Aguascalientes, Durango, Guanajuato, Jalisco, Michoacán, Zacatecas), se han dirigido desde ese tiempo, y hasta la fecha, hacia Estados Unidos. Estas entidades conformaron la región histórica de la migración (Massey *et al.*, 2003). También hay regiones donde han coexistido ambos flujos migratorios (González, 1979; González de la Vara, 2006).

En este contexto de incipiente migración, la fiesta patronal se convirtió en el momento clave e insustituible para el regreso anual de los migrantes, internos e internacionales, a sus comunidades de origen. Hay que recordar que, en ese tiempo, la migración era solamente una etapa en la vida de los jóvenes campesinos, el periodo para conseguir dinero en efectivo con el cual asegurar un mejor retorno al terruño mediante la compra de tierras y la construcción de una casa para vivir (Arizpe, 1980; Massey *et al.*, 1991).

Los migrantes regresaban, anualmente o de manera definitiva, para dedicarse a las actividades agrícolas, que eran todavía la base de la supervivencia campesina (Arizpe, 1980), pero también para asegurar sus derechos, porque eran las comunidades y las familias las que controlaban los recursos clave de reproducción económica: la tierra, los solares, los bienes comunales. Los derechos individuales estaban mediados por las instancias colectivas que exigían la participación de los hombres en la jerarquía cívico-religiosa y en las instancias comunitarias que controlaban las propiedades colectivas, en especial, el ejido. La ausencia prolongada o el abandono de una parcela por más de dos años podía ser causa suficiente para perderla; la comunidad tenía ese poder y la gente lo sabía.

Por esa razón, los migrantes necesitaban reafirmar, con hechos, su voluntad de regreso; participar en la fiesta era la manera de seguir ejerciendo los derechos de pertenencia y ciudadanía locales. Por eso todos volvían, cada año, a las fiestas patronales, en especial los que estaban en Estados Unidos (Durand, 1994). Incluso, en muchas comunidades, el

calendario festivo se acomodó a los meses en que ellos podían regresar a México, es decir, durante los meses de invierno, cuando disminuían los trabajos a los que se dedicaban los migrantes en el otro lado (Massey, *et al.*, 1991).

El retorno a la fiesta patronal se convirtió en el mejor indicador de la voluntad de un migrante de seguir comprometido con su comunidad y su familia; ellos aprovechaban la fiesta para dejarse ver, y para participar, financiar eventos, aceptar comisiones, definir compromisos y pagar adeudos comunitarios; también para invitar a parientes y amigos, lo que les garantizaba una serie de servicios durante su ausencia. Era también la ocasión para informarse y decidir inversiones: indagar sobre el mercado de tierras, la situación de la agricultura y la ganadería, comprar o rentar un terreno, alguna parcela, un rancho, para decidir y acordar el inicio de la construcción de la casa (Arias, 2009). En los pueblos de la Sierra del Tigre, Jalisco, por ejemplo, se volvió costumbre que en esos días los migrantes compraran terrenos, urbanos y rústicos; su estrategia era venderlos a mejor precio al regresar de manera definitiva a sus terruños.

Una vez establecido el patrón migratorio, el retorno a la fiesta patronal se convirtió también en la ocasión ideal para encontrar y escoger pareja, para establecer un compromiso, para efectuar la boda, para quedarse un tiempo después del matrimonio, para llevarse a su pareja. Las muchachas sabían que ese era el momento propicio para conseguir novio y, quizá, al año siguiente, casarse. El regreso definitivo de un migrante solía coincidir con la fiesta: «ya se quedó» era la sentencia que indicaba ese retorno.

Aunque la fiesta había adquirido nuevos sentidos relacionados con la migración temporal de los jóvenes, esto no modificó de manera ostensible sus características, ritmos y niveles tradicionales. La situación cambió cuando se suscitó un nuevo fenómeno: el surgimiento de los migrantes–empresarios; este fenómeno ha sido poco estudiado, pero se sabe que, desde la década de 1940, hubo migrantes que se convirtieron en empresarios, es decir, en hombres de negocios urbanos que iniciaban o se dedicaban a alguna actividad en especial. Aunque dispersos, hay muchos ejemplos: los paleteros de Tocumbo, Michoacán y de Mexxicacán,

Jalisco, cuyos establecimientos se encuentran en cada ciudad y pueblo de México, incluso en Estados Unidos (González de la Vara, 2006); los comerciantes de quesos y productos lácteos de pueblos de la Sierra del Tigre en la Central de Abastos en las ciudades de México y Guadalajara; las taquerías que son propiedad, casi franquicia, de personas de una misma localidad de los Altos de Jalisco; las bandas de música que han hecho famoso a más de algún pueblo; en los últimos años, la infinidad de tiendas de autoservicio («marquetas») y restaurantes mexicanos que han proliferado en la geografía estadounidense. Esos negocios están, o estuvieron, relacionados con pueblos específicos (González de la Vara, 2006; Hirai, 2009).

Para esos migrantes–empresarios, al menos para las primeras dos generaciones, el retorno al pueblo siguió siendo importante, aunque ya no vivieran allí; los lazos con el terruño eran aún fuertes, aunque ya no dependieran de los recursos y de llevarse bien con las autoridades locales. Los padres de muchos de ellos todavía vivían y querían que sus hijos tuvieran contacto con abuelos, tíos y primos. Así, las casas tradicionales fueron remodeladas o, en ocasiones, se construyeron casas nuevas y modernas; compraron o arreglaron viejos ranchos; invirtieron en actividades agropecuarias dinámicas; promovieron y financiaron obras públicas. En Tocombo, por ejemplo, llaman la atención obras como el enorme monumento a la paleta a la entrada del poblado, el bulevar, el panteón, el parque público «Ojo de Agua» y, en la plaza, la iglesia moderna diseñada por el arquitecto Pedro Ramírez Vázquez, autor, como es sabido, del Museo de Antropología y de la Basílica de Guadalupe en la ciudad de México (González de la Vara, 2006).

La ocasión para regresar siguió siendo la fiesta patronal, que todos, dondequiera que estuvieran, en diferentes lugares de México y Estados Unidos, reconocían y valoraban para reencontrarse no solamente con los familiares y amigos del pueblo sino también con los paisanos de la diáspora. Los migrantes–empresarios se hacían cargo, con gusto y generosidad, de muchos de los gastos de la fiesta patronal: música, misas, cohetes, comidas. Era una forma de mostrar el éxito en su vida urbana y, al mismo tiempo, su compromiso con la tierra de sus ancestros. A su vez, eran invitados a un sinnúmero de paseos y comidas con parientes y conocidos.

Sin pretenderlo, la asistencia a la fiesta patronal resultó funcional para los negocios de esos migrantes exitosos: allí hacían o deshacían acuerdos, compraban, vendían, financiaban equipos, insumos y establecimientos, decidían la expansión a nuevos lugares; en el caso de los músicos, formaban nuevos conjuntos, acordaban a quienes llevarse como trabajadores para sus establecimientos; decidían inversiones. Las familias del pueblo, por su parte, esperaban con ansia a esos familiares y paisanos para venderles alguna propiedad, para involucrarlos en algún negocio. Hasta la fecha, los vecinos acuden con los parientes de los migrantes–empresarios a preguntarles si estos vendrán a la fiesta, para pedirles que se lleven a algún muchacho con ellos.

La necesidad de acudir y mantener buenas relaciones con parientes y vecinos resultaba crucial en tanto los migrantes mantenían propiedades e intereses en los pueblos; quizá esa no era la única, pero era una de las mejores maneras de asegurar que los bienes estarían bien cuidados, sin sufrir amenazas naturales o sociales: robos de casas y vehículos, incendios, vandalismo e invasiones. Un ejemplo reciente: don Rogelio regresó jubilado de Estados Unidos a su comunidad de la Sierra del Tigre; durante los más de 30 años que fue migrante, volvió siempre al pueblo y fue miembro de comités y juntas de festejos de la fiesta patronal; siguió haciéndolo a su regreso y, como tenía una casa grande cerca del centro y estaba viudo, durante las semanas previas la prestaba para los ensayos de las bandas, bailes y coreografías, además de ser el centro de reunión y salida de los participantes el día de la fiesta. Cuando don Rogelio murió, ninguno de sus siete hijos, migrantes en Chicago, aceptó pagar para la fiesta y, como no estaban allí, tampoco prestaron la casa. Poco después, un incendio, que duró varias semanas, acabó con un hermoso y arbolado rancho que don Rogelio había cuidado para el regreso de sus hijos; nadie les avisó. ¿Fue intencional? Nadie lo diría, pero quedó claro que ya no contaban con la solidaridad del pueblo; ellos lo entendieron así y un año más tarde pusieron el rancho en venta.

Con la intensificación de la migración y la participación de los migrantes en la fiesta, se hizo evidente que una gran transición: la fiesta patronal se había independizado de los recursos locales, provenientes durante siglos de la agricultura o la ganadería. Con la migración, el incipiente esta-

blecimiento, en ocasiones, el éxito en los lugares de destino, la fiesta patronal empezó a depender de los ingresos y salarios de los migrantes, por lo regular, más estables y rentables que los de las actividades agropecuarias; así, podía gastarse en celebraciones costosas que mostraban en el pueblo y en sus alrededores el éxito de los migrantes. Hasta la fecha, la comparación entre la fama de los artistas que se contrata es chisme obligado entre los pueblos, lo que ha llevado, por lo menos, a la emulación en la siguiente fiesta. Y, desde luego, esa competencia entre pueblos y familias ayuda a que las autoridades civiles y religiosas presionen a sus migrantes para que gasten en la fiesta. Al mismo tiempo, queda claro que los vecinos del pueblo, cada vez más empobrecidos, pueden ayudar con atenciones y servicios personales, pero no pueden gastar lo que sus parientes «del norte».

De pronto, a partir de la década de 1990 —si se pudiera poner una fecha—, la situación era distinta y se hizo evidente que los pueblos empezaban a necesitar, como nunca antes, a sus migrantes. Desde finales de la década de 1990 se reconocía que la fiesta patronal se había convertido «en la institución más importante para promover el retorno a la comunidad de origen y fortalecer las relaciones con la diáspora que radica o trabaja temporalmente en Estados Unidos» (Espinosa, 1998:227).

CUANDO LA FIESTA NECESITA A LOS MIGRANTES

La década de 1990 estuvo marcada por la confluencia de tres procesos que han tenido consecuencias inesperadas e inacabables para las familias y comunidades rurales. En primer lugar, algo ampliamente documentado: la intensificación y generalización de la migración de la gente del campo vinculada a la crisis de las actividades agropecuarias que llevaban a cabo los campesinos tradicionales. Desde entonces, se amplió el espacio geográfico de la migración, tanto hacia Estados Unidos como hacia las ciudades, centros turísticos y la frontera norte (Arias, 2009; Durand y Massey, 2003). A la región histórica de la migración se sumaron nuevas entidades donde existe una mayor proporción de comunidades indígenas: Campeche, Chiapas, Guerrero, Oaxaca, Puebla, Tlaxcala, Veracruz, Yucatán (D'Aubeterre, 1995; Durand y Massey, 2003; Córdova *et al.*, 2008; Oechmichen, 2005; Velasco, 2002).

En segundo lugar, el intenso proceso de desagrarización de las economías campesinas y el despoblamiento del mundo rural; las comunidades han perdido las actividades económicas tradicionales y no han detonado quehaceres que los sustituyan en términos de empleo e ingresos. Las comunidades rurales viven hoy de una combinación de subsidios públicos —vía los programas compensatorios—, y privados —vía las remesas—. Esto ha dado lugar a la pérdida de empleos, que ha generalizado un proceso de despoblamiento que se lleva a los jóvenes (hombres y mujeres), de las comunidades, donde permanecen viejos y familias en situaciones muy precarias (Arias, 2009).

En tercer lugar, la pérdida de poder de las comunidades asociada al fin del reparto de tierras que se puso en marcha con la promulgación de la Ley Agraria de 1992. La titulación individual de los predios ejidales significó la entrega de la propiedad a los ancianos, que eran los titulares originales de las parcelas, solares y derechos comunitarios; ello supuso que la mayor parte de los jóvenes quedaron excluidos de la posibilidad de acceder a parcelas y solares por las dos vías que siempre habían existido: la herencia y la dotación. Lo más definitivo fue que las comunidades, así como las familias, perdieron uno de sus principales recursos de poder y control sobre los pobladores, como era la dotación de tierra, ya fuera para cultivo o para hacer una casa (Arias, 2009).

Estos tres factores —la migración generalizada, la pérdida de poder de las comunidades y la existencia de campesinos que no tienen ni tendrán acceso a la tierra—, han dado lugar a patrones y situaciones diferentes en las viejas y nuevas regiones migratorias. Los migrantes de la región histórica de migración hacia Estados Unidos, que llevaban décadas yendo y viniendo, fueron los principales beneficiarios de la amnistía de 1986, la Reforma Migratoria y el Acta de Control (IRCA, por sus siglas en inglés), gracias a la cual pudieron legalizar su estancia en el país vecino y, más tarde, hacerse ciudadanos norteamericanos (Durand y Massey, 2003). Esta situación cambió todo el escenario: los migrantes legales han establecido compromisos a largo plazo en Estados Unidos, lo que garantiza la permanencia de hijos y nietos, además de la compra de casas y negocios. Por esos motivos, aunque efectivamente esos migrantes pueden regresar sin problemas a México, en la práctica, no lo hacen con

la periodicidad y frecuencia de antes. Actualmente, hay migrantes legales que no han vuelto a sus comunidades de origen hace más de diez o quince años. A pesar de todos los esfuerzos, los migrantes han dejado de venir cada año. Los más acuden ahora por una o dos semanas en los meses de julio y agosto, cuando lo permiten las vacaciones escolares, de los trabajos y los negocios. Por su parte, los indocumentados, que también los hay, tampoco regresan a sus pueblos porque no pueden arriesgarse a no poder regresar a trabajar. La militarización de la frontera norte ha contribuido a cancelar la circularidad, una de las características de la migración mexicana por casi un siglo (Durand y Massey, 2003).

Así las cosas, hay que asumir que estamos ante un nuevo patrón migratorio: la migración, que era un fenómeno laboral, con predominio de hombres jóvenes, circular y de retorno, se ha convertido en un proceso familiar, de largo plazo y de retorno incierto e indefinido (Massey, Durand y Riosmena, 2006). Estamos ante un fenómeno generalizado e irreversible de emigración de las sociedades rurales que ha modificado todos los escenarios tradicionales y que se expresa también en las fiestas patronales. En localidades rurales de Jalisco y Michoacán, de un catolicismo tradicional muy arraigado, «las fiestas están tristes», dicen los vecinos, porque los migrantes ya no vienen como antes. Por su parte, los jóvenes, hijos y nietos de migrantes, se muestran renuentes a acudir a pueblos y fiestas donde conocen a pocos jóvenes, donde «no hay nada que hacer». Las nuevas generaciones, nacidas o criadas en los lugares de destino, que tienen escasos vínculos locales, son menos susceptibles a ser atraídas a los pueblos de abuelos o bisabuelos que, en muchos casos, no conocieron. En este nuevo escenario, las comunidades necesitan y buscan mantener la fiesta para recuperar a sus migrantes, aunque sea por unos días.

La primera y más persistente estrategia, encabezada por la Iglesia católica, fue promover, dentro de las fiestas patronales, la celebración del «día del emigrante», acompañada de una liturgia específica para esos fieles (Durand, 1998). Con toda suerte de matices, el «día del emigrante» se popularizó en infinidad de pueblos del occidente de México. Los migrantes, aunque eran reconocidos como una categoría especial, al mismo tiempo eran reivindicados como parte inseparable, como pertenecientes

a sus comunidades (Espinosa, 1998). No es casualidad que el «día del emigrante» se haya difundido en la década de 1990, a partir de la amnistía de 1986, que supuso la legalización de 2.3 millones de mexicanos, de los cuales, más de la mitad (66.3%) eran originarios de los estados del occidente del país (Durand y Massey, 2003).

El escenario de no retorno suscitó un cambio semántico: ya no se habla del día del emigrante (o migrante), sino de «los hijos ausentes». El propósito, me decía un sacerdote de una parroquia del norte de Jalisco en mayo de 2010, es que los migrantes no se sientan emigrantes, sino todo lo contrario, es decir, que entiendan que siguen siendo hijos del pueblo y de la parroquia. La noción de ausente sugiere un estado de transitoriedad, donde puede haber retorno y se hace hincapié en que los están esperando. Ante la ausencia de los migrantes a la fiesta, en el caso del Señor de los Rayos de Temastlán, en el norte de Jalisco, la Iglesia ha promovido peregrinaciones y compromisos ya no tanto con los migrantes de una sola localidad, sino de varias comunidades migrantes de una microrregión. Con el fin de atraer a migrantes y visitantes, los sacerdotes han recreado y asociado nuevos eventos a la fiesta patronal. En Jalisco, por ejemplo, se han popularizado los festejos, peregrinaciones y exhibición de reliquias de los santos cristeros a los que se invita a los ausentes, ahora vía electrónica.

Una segunda estrategia de la Iglesia católica y de los vecinos fue, desde hace años, que los sacerdotes de las parroquias viajaran a Estados Unidos a visitar a la feligresía ausente e invitarla a regresar a la fiesta. Allá, los enviados realizan «bautizos, bodas y confesiones, pero sobre todo [mantienen] el contacto directo con sus feligreses» (Durand, 1998:317). Desde luego, detrás de esto hay dos objetivos ancestrales: mantener la presencia religiosa ante el temor de que los fieles abandonen la fe católica, además de encontrar una buena manera de conseguir fondos para la Iglesia y sus obras.

Una tercera estrategia, donde coinciden la Iglesia, los vecinos de los pueblos, los migrantes y sus organizaciones, ha sido reinterpretar y asociar nuevas imágenes de culto al fenómeno migratorio, con lo que se han generado nuevas celebraciones. El ejemplo más notable ha sido la promoción de santo Toribio Romo como santo de los migrantes (De la

Torre y Guzmán Mundo, 2010). Un relato anónimo, difundido a través de Internet como invitación a los «visitantes migrantes», se convirtió en el detonador de la fama de santo Toribio como protector de los migrantes indocumentados en su paso por la frontera norte (De la Torre y Guzmán Mundo, 2010). Esa atribución a santo Toribio resultó un éxito que ha desencadenado el turismo a Santa Ana de Guadalupe, un apartado rincón de los Altos de Jalisco: un arco de cantera, financiado por los migrantes, «anuncia la entrada al santuario», donde hay seis estacionamientos, restaurantes, un centro de retiro espiritual para sacerdotes, tiendas donde se venden los recuerdos de la visita al santuario, además de la calzada de los mártires, que invita a los peregrinos a un recorrido de un kilómetro donde se pueden apreciar los bustos de los 25 santos mártires (De la Torre y Guzmán Mundo, 2010:119). Este esquema es el que la Iglesia católica busca replicar en otros santuarios y fiestas de Jalisco. El gobierno panista de esa entidad se ha sumado de manera decidida en la promoción del turismo religioso.

Hasta hace poco tiempo, no se había generalizado el traslado de las imágenes y la celebración de la fiesta patronal a los lugares de destino, como ha sucedido en otras migraciones latinoamericanas. Un buen ejemplo de este fenómeno son las imágenes y fiestas del área andina (Bolivia, Ecuador, Perú) que los migrantes festejan ahora en iglesias y lugares públicos de Argentina, España, Francia e Italia (Carmona, 2008; Giorgis, 2000). La situación puede explicarse por la diferencia entre los patronos migratorios: si durante décadas, los trabajadores mexicanos regresaban cada año y, finalmente, para siempre, a sus comunidades, ¿para qué llevarse las imágenes y las fiestas a Estados Unidos?

Con todo, ahora se conoce más el hecho de que desde la década de 1970, por acuerdos entre la parroquia, los vecinos de los pueblos y las incipientes organizaciones de migrantes en Estados Unidos, se comenzó a hacer réplicas de imágenes de gran devoción regional entre los migrantes, como la Virgen de San Juan de los Lagos o la Virgen de Zapopan, en Jalisco, que comenzaron a viajar, de manera temporal, a parroquias de Chicago, Los Ángeles o San Antonio, espacios que congregaban a gran número de migrantes; no se trataba de celebrar la fiesta patronal en «el otro lado», sino de hacerles llegar imágenes peregrinas, una vieja

tradición de la imaginería católica. Las imágenes permanecían un tiempo en los lugares visitados, ocasión que se aprovechaba para celebrar «misas, rosarios, novenas, bautismos y matrimonios» (Durand, 1994). Era la forma de atraer y mantener la vigencia de prácticas religiosas de muchos de los que ya no venían a México, así como de los que habían nacido en Estados Unidos. La formación de hijos y nietos en la fe —en las costumbres y prácticas católicas mexicanas— ha sido una preocupación persistente de los migrantes establecidos en Estados Unidos, muy críticos del protestantismo, el ateísmo y la «pérdida de valores» que advierten en ese país.

Ahora es diferente; en distintas parroquias de la región de Chicago, donde abundan los migrantes mexicanos, en especial, los que están naturalizados, se han popularizado las imágenes de la Virgen de Guadalupe, el santo Niño de Atocha, el padre Pro, san Juan Diego (Morán Quiroz, 2009). Incluso imágenes de devoción de ámbito local se han desplazado y llegan a tener más de una réplica en Estados Unidos. Hirai documentó que tres réplicas de la Virgen de la Asunción que se venera en la parroquia de Jalostotitlán, Jalisco, están en California: «una en una iglesia católica en Sacramento; otra que visita constantemente los hogares de familias originarias de Jalostotitlán, en el sur de California, y la última se encuentra en Turlock, condado de Stanislaus», donde cada año se celebra la fiesta patronal con la «asistencia de muchos jalostotitlenses que viven en Sacramento, San José, San Francisco, Petaluma, Fresno y otras localidades del norte de California» (2009). Hasta un santo reciente, como Santo Toribio Romo, cuenta ya con una capilla en California: se le venera en el Children's Hospital de San Fernando (De la Torre y Guzmán Mundo, 2010). En los últimos años, réplicas de las imágenes sagradas han sido llevadas a los nuevos destinos migratorios, como Nueva York, sede de la migración poblana, y a lugares rurales de Florida (Juárez Cerdí, 2009; Rivera Sánchez, 2006).

Además de la permanencia de las imágenes, se busca celebrar la fiesta patronal en los lugares de destino. Para enfrentar la ausencia prolongada y la imposibilidad de regresar cada año a México y con el fin de evitar conflictos y duplicidades, los migrantes y las comunidades han tenido que negociar el carácter y los días de la fiesta en México y en Estados

Unidos. En este punto han surgido tensiones; aunque se reconoce que la fiesta «sigue siendo en México», en la práctica, se festeja en ambos lados (Rivera Sánchez, 2006); o, como sucede en los pueblos de la región norte y en la Sierra del Tigre en Jalisco, donde los ancianos, que prefieren pasar la fiesta en sus pueblos en México, arreglan con sus hijos que sus visitas a Estados Unidos se harán antes o después de esa fecha, acuerdo alrededor del cual se organizan todos los «pendientes» del grupo doméstico: viajes de hijos y nietos, envíos de vehículos, regalos, compras, ventas, pagos de compromisos, deudas, servicios.

Pero no solamente la Iglesia y los fieles desarrollaron estrategias para adecuarse y adecuar la fiesta a las situaciones detonadas por la migración generalizada e indefinida; también las autoridades civiles han hecho su tarea. La apuesta de muchas autoridades, encabezadas por las municipales y los comités de festejos, ha sido buscar el retorno de los migrantes, internacionales y nacionales, privilegiando el aspecto festivo, turístico y publicitario de la fiesta patronal. Muchas autoridades locales de Jalisco, imbuidas del propósito del gobierno estatal de convertir los pueblos en plataformas turísticas de cualquier índole, buscan darle a la fiesta patronal un sentido de espectáculo atractivo, por su modernidad o por su aparente tradición, que sea capaz de hacer llegar a la gente de fuera, tanto migrantes como no migrantes. Para ello, hay que gastar en traer espectáculos y artistas costosos, además de ofrecer, aunque no se diga de manera explícita, espacios de libertad, donde se puede hacer lo que en otros lugares no está permitido.

En marzo de 2011, los anuncios de la fiesta en un pueblo de Michoacán omitieron el nombre del santo para llamarla simplemente «Fiestas de marzo»; de los 20 eventos que se promocionaban —jaripeos, fútbol, ballet, elección de reinas, baile de lujo, artistas famosos— el último eran las «eucaristías y peregrinaciones». Esto causó muchos desacuerdos, controversia y discusión entre los vecinos, la Iglesia y las autoridades municipales. Para los días siguientes a la fiesta se ofrecían espectáculos de *spring break: stripers*, pasarela en bikini, playeras mojadas, edecanes, diferentes DJ, además de premios y concursos. Los vecinos percibían que sería otro año de «relajo» y muy poco recogimiento, donde tendrían que cuidarse de los desmanes de los jóvenes,

muchos de ellos migrantes de visita, que han impuesto a la fiesta su búsqueda de un tiempo y espacio de «libertad» y diversión de los que carecen en Estados Unidos.

Hirai (2009) fue el primero en llamar la atención sobre este fenómeno en el caso de Jalostotitlán, que ha disparado la alarma y las quejas de los vecinos de esa y otras localidades de los Altos de Jalisco en las que se advierten situaciones similares: jóvenes migrantes que abusan del alcohol, que contratan bandas de músicos que los acompañan día y noche en sus travesías por los pueblos en actitudes que agreden el sentimiento religioso de los vecinos. Los ancianos, e en el campo, se quejan de la manera en que se realizan las fiestas y vuelven la mirada hacia el pasado, cuando las fiestas eran «respetuosas» y se hacían «como se debía».

Pero así son ahora; las autoridades locales, incluso las estatales, los comerciantes, han comenzado a promover una oferta que resulte interesante y atractiva para nuevos actores, en especial, para los nietos y los bisnietos de migrantes que ya no tienen tantos compromisos con los pueblos, pero que pueden llegar con amigos a divertirse. Esta manera de entender las fiestas patronales ha entrado en conflicto con las autoridades eclesiales, con los vecinos ancianos y creyentes que están descontentos por el derrotero que están tomando las fiestas, muy alejado del sentido religioso tradicional. Pero es poco lo que pueden hacer y pocos los que les hacen caso; es la manera de mantener la vigencia de la fiesta como la ocasión, en muchos casos, la única ocasión del año en que hay visitantes, ingresos, gasto, consumo.

EN LAS NUEVAS REGIONES MIGRATORIAS

También en las nuevas regiones migratorias se observa un «renovado fasto» en las celebraciones de toda índole (D'Aubeterre, 2007; Rivermar Pérez, 2008). En los estados del centro-sur de México, donde la migración detonó en la década de 1990, predomina la migración indocumentada y el escenario resulta complejo y contradictorio. Por una parte, las comunidades y las familias esperan el retorno de los migrantes y se advierte todavía la inversión local de los «migradólares» en la construcción

de casas (Salas Alfaro y Pérez Morales, 2004). Desde esos mismos años, otros autores reconocían que los migrantes de las nuevas regiones migratorias, mayoritariamente campesinos sin tierra, solamente regresaban al pueblo para las fiestas patronales o cuando enfrentaban alguna crisis familiar (D'Aubeterre, 1995); o bien, volvían al pueblo por algunos meses para luego volver a salir (Pauli, 2007). Como quiera que haya sido, la salida indefinida de los jóvenes se agudizó en los años siguientes. De acuerdo a una consulta realizada en una comunidad zapoteca de Oaxaca, más de una tercera parte de los migrantes (36.5%) llevaba entre 10 y 19 años viviendo fuera de la comunidad (Sánchez, 2007); no únicamente eso: con el tiempo, comenzaron a salir también las mujeres jóvenes, con y sin pareja (Arias, 2009; D'Aubeterre, 2002; Marroni, 2003).

Así las cosas, las comunidades, en especial las de raigambre indígena, donde la organización comunitaria ejercía un fuerte control sobre los individuos, han empezado a resentir cambios que han conmovido su complejo y vigoroso entramado social. Ante la situación crítica de las actividades económicas tradicionales y los cambios en la propiedad de la tierra, los derechos locales y el valor de los recursos han experimentado cambios significativos. Las pérdidas de la tierra y de la agricultura han llevado a las comunidades a elaborar construcciones para mantener la unidad: la afirmación de la identidad étnica se finca ahora en el establecimiento y la permanencia históricos en un territorio con «paisaje, historia y tradición» que es solamente de los miembros de esa comunidad (Bastos, 2010:118).

Sin embargo, la pertenencia local, confrontada con la migración de los miembros de la comunidad, también ha tenido que ser refrendada. En Mezcala, Jalisco, por ejemplo, dice Santiago Bastos que no se acepta, como ya sucede en otras partes, «la posibilidad de un comunero migrante» (2010:118). En otros lugares, en cambio, ha habido un proceso de resignificación de la ciudadanía; en Chila de la Sal, Puebla, la ciudadanía y, por lo tanto, el derecho y la obligación de asumir mayordomías, corresponde a quienes «siempre y cuando sean “chileños”, aunque vivan en Nueva York» (Rivera Sánchez, 2006). En ese caso, los padres en la comunidad se encargan de sacar adelante los compromisos del migrante (Rivera Sánchez, 2006).

Este asunto es crucial ya que, hoy por hoy, los migrantes internos e internacionales se han convertido en una fuente importante de dinero, si no es que la principal, para financiar fiestas y asumir cargos en las comunidades de origen (Oehmichen, 2002; Peña Piña, 2004; Velasco, 2002). Incluso, los gastos y las deudas que conlleva cumplir un cargo pueden convertirse en motivo de migración (Rivermar Pérez, 2008; Velázquez, 2007).

La etnografía reciente de las nuevas regiones ha constatado, una y otra vez, lo difícil que está siendo el manejo de la migración de los jóvenes en las comunidades indígenas que procuran mantener, a como dé lugar, la vigencia de los compromisos tradicionales, que se debe manifestar en la participación de los hombres en el sistema de cargos expresado en la fiesta patronal. Quizá esto tenga que ver con la concepción de los grupos domésticos de tradición mesoamericana, donde todos asumen las obligaciones de los individuos puesto que la comunidad reconoce derechos a esas unidades colectivas, no a los individuos (Good Eshelman, 2005). Gracias al cumplimiento del llamado a participar y a cumplir, los miembros de los grupos domésticos tienen acceso a los recursos y servicios del pueblo «que les son indispensables para vivir» (Encarnación, 2010:307).

Es así que los grupos domésticos están fuertemente presionados por las comunidades para que sus miembros ausentes se hagan cargo de las obligaciones comunitarias ya que eso compromete los derechos de todos. La obligación de aceptar un cargo confirma el poder de las autoridades para hacer cumplir esos compromisos a sus ciudadanos; en el caso de los migrantes que están ausentes, aceptar esa obligación supone regresar al pueblo, y ha sido uno de los principales medios para mostrar que se sigue comprometido con la comunidad y de (Rivermar Pérez, 2008; Ruiz Robles, 2004).

Sin embargo, en las condiciones actuales, resulta cada vez más difícil que los migrantes regresen de sus trabajos (sobre todo cuando están muy lejos), a hacerse cargo de un puesto y de todos los gastos que conlleva. El tiempo tradicional y el calendario ritual han perdido vigencia frente a las exigencias y el calendario de los trabajos asalariados. En 2002, en una comunidad mixteca, se reconocía que las familias «sólo regresan cuando al jefe del hogar le

toca algún cargo en la agencia municipal y únicamente permanecen en el pueblo durante el periodo de su servicio» (Asakura, 2009).

Este escenario transformado ha llevado a distintas soluciones para manejar la ausencia masculina y asegurar la permanencia del sistema de cargos y las fiestas religiosas. Desde luego, están los que retornan con gusto para asumir un cargo en la mayordomía (D'Aubeterre, 2007), pero ya no es la opción generalizada. De acuerdo con Sánchez (2007), en Oaxaca hay comunidades que obligan a sus ciudadanos a regresar personalmente al pueblo cuando son nombrados; aunque, en otros lugares, los que están fuera de la comunidad dejan de ser tomados en cuenta para los puestos. Como quiera que sea, es significativo el hecho de que se haya abierto un espacio de tensión, renegociación y redefinición de los compromisos comunitarios de los migrantes y de las modalidades para cumplirlos.

Una de las soluciones más prácticas ha sido monetarizar el servicio que deberían prestar los ausentes. Se ha constatado que «desde los pueblos de origen se envían listas con los nombres de los integrantes de cada pueblo para la recolección del dinero de las fiestas que los sistemas ceremoniales implican» (Velasco Ortiz, 2002:129; Sánchez, 2007). También hay casos en los que se permite que los migrantes paguen y deleguen en algún familiar (padres, hermanos, suegros) —e incluso en no familiares— el ejercicio del cargo en la comunidad (Salas Alfaro y Pérez Morales, 2007; Rivera Sánchez, 2006; Sánchez, 2007; Velázquez, 2007).

En la práctica, la ausencia de candidatos a los cargos ha flexibilizado el modelo y ha permitido, por ejemplo, incorporar a otros miembros de la comunidad, antes vedados de la participación: los ancianos y las mujeres. Estas últimas en especial, por lo regular, esposas y madres, han comenzado a asumir los cargos que les corresponderían a esposos e hijos ausentes (Canabal, 2006; Sánchez, 2007). Aunque se ha deslizado el argumento de que la mayor visibilidad de las mujeres en el sistema de cargos podría ser una evidencia de empoderamiento femenino, los ejemplos documentados sugieren más bien que se trata de una representación, es decir, de una situación de suplencia para evitar las sanciones negativas que le acarrearía al grupo doméstico el incumplimiento del servicio, pero que no otorga poder a la representante (Arias, 2009; D'Aubeterre,

2007). Se trata, según Velázquez, de «una forma de desplazamiento temporal de la ciudadanía del hombre migrante a la mujer» (2007:275).

A pesar de los reacomodos y adaptaciones, el sistema de cargos presenta fisuras y cada vez más hay migrantes que se niegan a regresar y a pagar. La ausencia prolongada, que inevitablemente debilita los lazos sociales (Portes, 1998), así como el establecimiento indefinido de las familias en los lugares de destino, ha dado lugar a situaciones que atentan contra la persistencia de los sistemas de cargo mediante el financiamiento de las fiestas. Otro factor es la conversión a otras religiones; los que han dejado de ser católicos han dejado también de sentirse presionados a cumplir con el sistema político-ritual de sus comunidades de origen (Rivermar Pérez, 2008). La exogamia también abona a la disolución de los compromisos comunitarios (Rivermar Pérez, 2008). Como ejemplo reciente tenemos documentado el de una pareja joven, establecida en Los Ángeles: Alenny es de familia originaria de Jalisco, pero reside legalmente en Estados Unidos y Juan es de Puebla, trabajador indocumentado. Él afirmaba que su pertenencia a la comunidad de origen ya no era clara y que, por lo tanto, podía dejar de cumplir con la obligación de regresar a ocupar un cargo; la preocupación por los problemas que esto le podría ocasionar a su familia en el pueblo no era suficiente como para sentir la obligación de regresar y dejar a Alenny sola en Estados Unidos trabajando para él. Los migrantes que se encuentran en casos semejantes al de Juan han elaborado un nuevo argumento, que fue el que presentaron sus padres ante las autoridades: tienen necesidad de permanecer en Estados Unidos ante la posibilidad, por la que todos están luchando, de que se dé una nueva amnistía a la que puedan acogerse.

Frente a este escenario, las comunidades, en especial, algunas de Puebla y Oaxaca, han comenzado a poner en práctica una serie de sanciones negativas a los transgresores y sus familiares en el pueblo; el caso de Oaxaca es especial, pues existe el modelo de usos y costumbres. Las sanciones pueden consistir, desde luego, en multas en efectivo (Rivermar Pérez, 2008); en algunos casos, tienen que ver con la negación de servicios y bienes, así como con la pérdida de derechos comunitarios. Además, dicen las autoridades, si no cumplen, «nunca podrán regresar después de los años de ausencia» (Castaldo Cossa, 2004:241). También

se les escamotea, por ejemplo, la obtención de documentos como actas de nacimiento, defunción, constancias escolares que los migrantes y sus hijos necesitan para hacer trámites en los lugares de destino; corte de los servicios de luz eléctrica y agua; amenazas de quitarles derechos agrarios; se ha llegado, incluso, a expropiar casas con el argumento de que estaban construidas en terrenos ejidales o comunales (Rivermar Pérez, 2008). Se les advierte también que, en caso de muerte, no podrán ser regresados al pueblo ni enterrados en el panteón municipal (Oehmichen, 2002; Rivermar Pérez, 2008). Se ha llegado a encarcelar a madres cuyos hijos migrantes no cumplen sus obligaciones (Rivermar Pérez, 2008). Un migrante de la costa de Oaxaca me comentaba lo que consideraba una de las peores represalias a los migrantes que no regresaban ni pagaban: cuando moría alguno de sus familiares en el pueblo no había banda de música ni nadie que los acompañara al panteón, un agravio muy doloroso en comunidades como la suya, donde la muerte es un momento y un rito comunitario muy importante. Situaciones como ésta habían dado como resultado la necesidad de rentar camionetas para llevar a enterrar a los difuntos, algo nunca visto antes.

Se trata, sin duda, de medidas un tanto desesperadas de las comunidades —que cuentan cada vez con menos recursos y poder sobre sus vecinos— por mantener la vigencia de los sistemas tradicionales de poder. Alejandro Portes (1988) y otros han llamado la atención sobre las características positivas que tiene el capital social para favorecer y facilitar la migración; pero Portes ha llamado también la atención acerca de las características negativas que puede asumir el capital social. Una de ellas son, precisamente, las demandas y reclamos excesivos que se pueden ejercer a los migrantes y sus familias en ambos lados de la frontera debido a la densidad y fortaleza de las redes sociales. Esta característica del capital social, hasta ahora poco explorada, puede ayudar a explicar por qué, en algún momento, las demandas llegan a alcanzar tal nivel que los involucrados deciden cambiar las reglas o, en el último de los casos, desentenderse de ellas.

Los cambios se manifiestan por tres vías: la primera es el descontento de los propios migrantes, situación que ha llevado a confrontaciones nunca vistas. Rivermar Pérez (2008) documentó el caso de un migrante

de Xoyatla, Puebla, que se «negó a cumplir las amenazas de las autoridades» y apeló a la Comisión de Derechos Humanos (CDH) por lo que consideraba una violación a sus derechos; la Comisión falló a favor del quejoso, lo que obligó a la comunidad a moderar sus exigencias a los migrantes. Se da también el caso de que los mismos migrantes se niegan a pagar, y con ello rompen sus lazos comunitarios; por esta razón, hay migrantes que ya no pueden regresar a sus pueblos de origen y se reúnen con sus familiares en alguna otra población o ciudad cercana. A partir de una consulta realizada en una comunidad zapoteca de Oaxaca, se documenta que la mayor parte de los migrantes está de acuerdo en modificar el sistema de usos y costumbres —en el que se sustenta el sistema de cargos—, así como en reducir el número de puestos de servicio (Sánchez 2007).

Una segunda vía de cambio se manifiesta en las mujeres que se quedan. Ellas, al asumir las obligaciones masculinas, han sumado a sus quehaceres habituales esa tarea, sin adquirir poder ni obtener retribución alguna, lo que las ha obligado a desatender el cuidado de los hijos y a descuidar otras actividades lucrativas, cuestiones con las que tampoco ellas están de acuerdo (D'Aubeterre, 2007; Velázquez, 2007).

La tercera vía se manifiesta en el desafecto que muestran las nuevas generaciones —niños y jóvenes que nacieron o crecieron en la diáspora—, por las obligaciones que supone el sistema de cargos que presiona a sus padres a regresar, lo que intensifica la carga económica de los que se quedan en el lugar de destino. Ruiz Robles (2004) documenta un caso de San Jerónimo, Progreso, una comunidad mixteca de Oaxaca: los migrantes originarios de San Jerónimo que viven en Tijuana deben «regresar para cumplir con el servicio» cuando son nombrados para ejercer algún cargo en la comunidad; los hombres que regresan para asumir sus obligaciones cívicas reconocen «mi esposa o mis hijas, mi madre y mi suegra están trabajando para sostenerme». Las jóvenes de esa comunidad que ahora viven en Tijuana estaban en total desacuerdo con esa norma. Rosalía, una estudiante universitaria cuyo padre al parecer estaba cumpliendo un cargo en San Jerónimo, comentó a Ruiz Robles:

lo que el pueblo exige, lo que las autoridades están pidiendo no se me hace justo [...] yo le decía a mi papá que si no hay forma de cambiar eso, porque está muy feo que tenga que estar allá el señor y la señora aquí, con los hijos, tiene que batallar [...] La gente no se anima a estudiar, no se ilusiona, no tienen motivación para salir adelante con la vida porque dicen que trabajamos para que en dos tres años vuelvan a elegir a papá para que cumpla con un cargo; o sea, tenemos que trabajar por si sale algo de eso.

El problema es que, en caso de no cumplir, las sanciones son terribles: «les quitan sus tierras o sus casas» (Ruiz Robles, 2004:15–21). Las nuevas generaciones son renuentes a pagar, con grandes sacrificios, o a endeudarse para que sus padres sigan participando en las fiestas patronales a la manera tradicional, sobre todo si no van a regresar. En 2005, el costo de una mayordomía en una comunidad rural de Puebla era de 15 mil dólares, que se iban en contratar danzantes, pagar bandas de música, castillos, fuegos pirotécnicos, comida de dos días para todo el pueblo; esta cantidad representaba el ahorro de un año de trabajo (Rivera Sánchez, 2006).

La situación actual es muy complicada para todos y, desde luego, para el futuro de las fiestas patronales. Si bien en un primer momento, los migrantes fueron sorprendidos por las sanciones negativas de las que podían ser objeto en sus comunidades de origen, han sacado a la luz su propia carta de negociación: si les quitan los derechos en los pueblos, dicen, entonces ellos no van a ayudar a sus paisanos cuando lleguen a los lugares de destino y necesiten trabajo, alojamiento y asesoría cultural. Pero es una decisión de alto riesgo. Los migrantes indocumentados temen por sus propiedades, en especial, por las casas, que aparecen como un seguro ante la eventualidad, hoy nada remota, de ser deportados a México. La moneda está en el aire.

EN SÍNTESIS

En la actualidad, la crisis generalizada del mundo rural, de sus actividades tradicionales, de los recursos que tenían sentido para los vecinos han obligado a las comunidades a buscar, de manera desesperada, nuevas formas de inserción económica y social que les permita mantenerse,

aunque sea de manera precaria, y conservar la relación con sus migrantes de una diáspora que se ha vuelto prolongada. La ideología, la cultura del retorno se enfrenta y confronta con prácticas que dan cuenta de permanencias indefinidas, de establecimiento en los lugares de destino que han modificado, entre otras muchas cosas, los escenarios, sentidos y actores tradicionales de las fiestas patronales.

La celebración de la fiesta patronal confirió a los pueblos un tiempo propio, único y distintivo en el calendario anual que sigue siendo reconocido y valorado y que ha servido, de nueva cuenta, para marcar y pautar el retorno o el regreso festivo de los migrantes a sus comunidades. Pero hay que aceptar y trabajar con la certeza de que la fiesta se ha desligado de sus sentidos religiosos y ritmos agrícolas tradicionales para ligarse, cada vez más, a los nuevos sentidos que le confieren, en redefinición incesante, las comunidades y sus diásporas.

La fiesta patronal ha incluido, siempre, aspectos religiosos y rituales, pero también un sinnúmero de significados individuales, familiares y sociales que han ido cambiando a lo largo del tiempo y de los intensos e irreversibles cambios que han afectado a las comunidades rurales; hoy por hoy, la fiesta se ha convertido en una arena central de los muchos dilemas sociales, familiares e individuales asociados a la migración, se ha convertido en un ámbito que articula, aunque también redefine, la relación entre los que se han quedado y las distintas generaciones que se encuentran en la diáspora, muchos de ellos jóvenes que conocen o no, que comparten o no, las creencias, significados y valores tradicionales que se plasmaban en la fiesta patronal.

En este sentido, tanto la permanencia como los cambios en las fiestas patronales aparecen asociados, cada vez más, a dos proyectos divergentes: por una parte, la oferta de la fiesta como un espacio de diversión, espectáculo y libertad para los jóvenes, una libertad que no se tiene en las ciudades, menos aún en Estados Unidos, y que tiene que ver muy poco con el sentido religioso, ritual y con las tradiciones que otros quisieran mantener. Este proyecto está siendo muy conflictivo en la región histórica de la migración, donde la Iglesia católica tiene todavía un enorme peso institucional, normativo y moral. La oferta de una fiesta patronal

convertida en espectáculo y espacio de libertad para los jóvenes, confronta a las autoridades eclesiásticas, los vecinos de los pueblos y las organizaciones católicas con las autoridades locales y estatales que promueven los sentidos turísticos y recreativos de los espacios rurales para la gente de la ciudad y de otros lugares.

Por otra parte, las comunidades rurales y autoridades locales recurren a mecanismos coercitivos para mantener la vigencia de las fiestas, de los sistemas de cargos como su manera de recuperar a sus migrantes, como es el caso de las comunidades de raigambre indígena de las nuevas regiones migratorias. Este proyecto confronta de manera directa a los migrantes con los vecinos y los mecanismos tradicionales del poder local, que los está llevando a tomar decisiones drásticas en lo que se refiere a la relación con sus comunidades en México.

De cualquier modo, la fiesta está en plena transformación y su futuro dependerá de los modos, seguramente diversos, que acuerden y resuelvan las comunidades y sus diásporas para manejar la migración —la salida, si no definitiva, al menos prolongada, de su población— y su impacto sobre la fiesta patronal.

BIBLIOGRAFÍA

- ARGUEDAS, José María (1968), *Las comunidades de España y del Perú*, Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima.
- ARIAS, Patricia (2009), *Del arraigo a la diáspora. Dilemas de la familia rural*, Miguel Ángel Porrúa, México.
- ARIZPE, Lourdes (1980), *La migración por relevos y la reproducción social del campesinado*, El Colegio de México, México.
- ASAKURA, Hiroko (2009), «Maternidades en transformación: avances y contradicciones en el empoderamiento de las mixtecas con experiencia migratoria transnacional» en Graciela Freyermuth–Enciso y Sergio Meneses Navarro (coords.) *De crianzas, jaibas e infecciones. Indígenas del sureste en la migración*, Publicaciones de la Casa Chata (pp. 17–48), México.
- BASTOS, Santiago (2010), «Mezcala ante la globalización: renovando los amarrs de la historia» en Juan Cajas (coord.) *Migración, procesos productivos, identidad y estigmas sociales*, Juan Pablos/Universidad Autónoma del Estado de Morelos (pp. 105–125), México.

- CANCIAN, Frank (1976), *Economía y prestigio en una comunidad maya. El sistema de cargos en Zinacantán*, Instituto Nacional Indigenista, México.
- CARMONA, Alicia (2008), «*Bailar con fe: Folkloric Devotional Practice in a Bolivian Immigrant Community*» en *É-misférica. Traveling Virgins*, 5.1. Hemispheric Institute of Performance and Politics. (en línea).
- CASTALDO Cossa, Miriam (2004), «En torno al concepto de migración y remesas: presencia, ausencia y apariencia» en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coords.) *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. II, Gimtrap (pp. 219–256), México.
- CARDAILLAC, Louis (2002), *Santiago Apóstol. El santo de dos mundos*, El Colegio de Jalisco, Guadalajara.
- CÓRDOVA Plaza, Rosío, Cristina Núñez Madrazo y David Skerritt Gardner (2008), *Migración internacional, crisis agrícola y transformaciones culturales en la región central de Veracruz*, Plaza y Valdés, México.
- D'Aubeterre, María Eugenia (1995), «Tiempos de espera: emigración masculina, ciclo doméstico y situación de las mujeres en San Miguel Acuexcomac, Puebla» en Soledad González Montes y Vania Salles (coords.) *Relaciones de género y transformaciones agrarias*, El Colegio de México (pp. 255–297), México.
- _____ (2007), «“Aquí respetamos a nuestros esposos”. Migración masculina y trabajo femenino en una comunidad de origen nahua del Estado de Puebla» en Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.) *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, UNAM (pp. 513–544), México.
- DURAND, Jorge y Douglas S. Massey (2003), *Clandestinos. Migración México-Estados Unidos en los albores del siglo XXI*, Universidad Autónoma de Zacatecas/Miguel Ángel Porrúa, México.
- _____ (1994), *Más allá de la línea. Patrones migratorios entre México y Estados Unidos*, Conaculta, México.
- ENCARNACIÓN, Junior (2010) «Compadres de los dioses: parentesco ritual y autonomía política en San Juan Tezontla» en Roger Magazine y Tomás Martínez Saldaña (coords.) *Texcoco en el nuevo milenio*, Universidad Iberoamericana (pp. 295–312), México.
- Espinosa, Víctor M. (1998), *El dilema del retorno. Migración, género y pertenencia en un contexto transnacional*, El Colegio de Michoacán/ El Colegio de Jalisco, Zamora.
- _____ (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*, vol. XVII, núm. 50, mayo–agosto, pp. 375–418.
- FAVRE, Henri (1973), *Cambio y continuidad entre los mayas de México*, Siglo XXI, México.
- GARCÍA Curiel, María de Lourdes (2011), *La nostalgia, la distancia y el olvido. Formas de interacción entre migrantes de Atenguillo, Jalisco en Estados Unidos*, Tesis de doctorado en Ciencias Sociales, Universidad de Guadalajara, CUCSH.
- GIORGIS, Martha (2000) «Urkupiña, la Virgen migrante: fiesta, trabajo y reciprocidad en el boliviano gran Córdova» en *Cuadernos de la Facultad de Humanidades y Ciencias Sociales*, núm. 3, pp. 233–250.
- GIMÉNEZ, Gilberto (1978), *Cultura popular y religión en el Anáhuac*, Centro de Estudios Ecuménicos, México.
- GONZÁLEZ, Luis (1979), *Pueblo en Vilo* (tercera edición), El Colegio de México, México.
- GONZÁLEZ de la Vara, Martín (2006), *La Michoacana. Historia de los paleteros de Tocombo*, El Colegio de Michoacán/ Gobierno del Estado de Michoacán, Zamora.
- GONZÁLEZ Montes, Soledad (2006) ,«La fiesta interminable: celebraciones públicas y privadas en un pueblo campesino del Estado de México» en Pilar Gonzalvo Aizpuru (dir.) *Historia de la vida cotidiana en México. Tomo V, vol.1. Siglo XX. Campo y ciudad*, El Colegio de México/FCE (pp. 365–397), México.
- GOOD Eshelman, Catharine (2005), «“Trabajando juntos como uno”: conceptos nahuas de grupo doméstico y la persona» en David Robichaux (comp.) *Familia y parentesco en México y Mesoamérica. Unas miradas antropológicas*, UIA (pp. 275–294), México.
- _____ (1988), *Haciendo la lucha. Arte y comercio nahuas de Guerrero*, FCE, México.
- GUITERAS Holmes, Calixta Cancuc (1994), *Etnografía de un pueblo tzeltal de los Altos de Chiapas*, Gobierno del Estado de Chiapas, Tuxtla Gutiérrez.
- HIRAI, Shinji (2009), *Economía política de la nostalgia. Un estudio sobre la transformación del paisaje en la migración transnacional entre México y Estados Unidos*, UAM–I, México.
- _____ (2008) «La Virgen de la Asunción viaja a California: migrantes mexicanos y construcción de circuitos simbólicos y emocionales transnacionales» en *É-misférica. Traveling Virgins*, 5.1, Hemispheric Institute of Performance and Politics (en línea).

- JUÁREZ Cerdi, Elizabeth «Viviendo en un espacio ajeno. La Semana Santa entre migrantes mexicanos en Immokalee, Florida» en *Relaciones*, vol. XXX, núm. 119, verano de 2009 (pp.135–158).
- KEMPER, Robert V. (1997), *Migration and Adaptation: Tzintzuntzan Peasants in Mexico City*, Sage Publications, Beverly Hills.
- LAMEIRAS, José (1990), *El Tuxpan de Jalisco. Una identidad danzante*, El Colegio de Michoacán, Zamora.
- MARRONI, María da Gloria (2003), «Los cambios en la sociedad rural y el trabajo doméstico en Atlixco, Puebla, 1940–1990» en Heather Fowler–Salamini y Mary Kay Vaughan (eds.) *Mujeres del campo mexicano. 1850–1990*. El Colegio de Michoacán (pp. 323–342), Zamora.
- MASSEY, Douglas S., Jorge Durand y Fernando Riosmena (2006), «Capital social, política social y migración desde comunidades tradicionales y nuevas comunidades de origen en México» en *Revista Española de Investigaciones Sociológicas*, núm. 116 (pp. 97–121).
- MASSEY, Douglas S. et al. (1991), *Los ausentes. El proceso social de la migración internacional en el occidente de México*, Conaculta/Alianza Editorial, México.
- MEDINA, Andrés «Los sistemas de cargos en la Cuenca de México: una primera aproximación a su transfondo histórico» en *Alteridades*, 5 (9) (pp. 7–23).
- MORÁN Quiroz, Luis Rodolfo (2009), «Devociones populares y comunidades transnacionales» en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa (pp. 75–96), México.
- NEGRETE Salas, María Eugenia (2011) «La vivienda de los migrantes mexicanos en Nueva York: sueño o pesadilla» en Ana María Tepichin Valle (coord.) *Género en contextos de pobreza*, El Colegio de México (pp. 149–176), México.
- ODGERS Ortiz, Olga (2009), «Religión y migración México Estados Unidos: un campo de estudios en expansión» en Olga Odgers Ortiz y Juan Carlos Ruiz Guadalajara (coords.) *Migración y creencias. Pensar las religiones en tiempo de movilidad*, El Colegio de la Frontera Norte/El Colegio de San Luis/Miguel Ángel Porrúa, (pp. 13–29), México.
- OEHMICHEN Bazán, Cristina (2002) «Parentesco y matrimonio en la comunidad extendida: el caso de los mazahuas» en *Alteridades*, 12 (24), UAM–I (pp. 61–74), México.

- _____ (2005), *Identidad, género y relaciones interétnicas. Mazahuas en la ciudad de México*, UNAM, México.
- PAULI, Julia (2007), «“Que vivan mejor aparte”: migración, estructura familiar y género en una comunidad del México central» en David Robichaux (comp.) *Familias mexicanas en transición*, Universidad Iberoamericana (pp. 87–116), México.
- PEÑA Piña, Joaquín (2004) «Migración, remesas y estrategias de reproducción. Mujeres esposas de migrantes y relaciones de género en la región indígena mam del Soconusco, Chiapas» en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coords.) *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. II, Gimtrap (pp. 33–76), México.
- PORTAL Ariosta, María Ana (1997), *Ciudadanos desde el pueblo. Identidad urbana y religiosidad popular en San Andrés Totoltepec, Tlalpan, México*, D.F., Conaculta/UAM–I, México.
- PORTES, Alejandro (1998), «Social Capital: Its Origins and Applications in Modern Sociology» en *Annual Review of Sociology*, núm. 24 (pp. 1–24).
- RIVERA Sánchez, Liliana (2006) «Cuando los santos también migran. Conflictos transnacionales por el espacio y la pertenencia» en *Migraciones Internacionales*, vol. 3, núm. 4, julio–diciembre (pp. 35–59).
- RIVERMAR Pérez, María Leticia (2008), *Etnicidad y migración internacional. El caso de una comunidad nahua en el Estado de Puebla*, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla.
- RUIZ Robles, Raúl René (2004) «San Jerónimo Progreso: migración y remesas. Un sistema político sustentado por ellas» en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coords.) *Remesas. Milagros y mucho más realizan las mujeres indígenas y campesinas*, vol. II, Gimtrap (pp. 7–32), México.
- SALAS Alfaro, Renato y Mario Pérez Morales (2007), «La migración internacional, las remesas y la distribución del ingreso en una comunidad zapoteca oaxaqueña» en *Memoria. Mujeres afectadas por el fenómeno migratorio en México. Una aproximación desde la perspectiva de género*, Instituto Nacional de las Mujeres (pp. 235–246), México.
- SÁNCHEZ, Martha Judith (2007) «La importancia del sistema de cargos en el entendimiento de los flujos migratorios indígenas» en Marina Ariza y Alejandro Portes (coords.) *El país transnacional. Migración mexicana y cambio social a través de la frontera*, UNAM (pp. 349–390), México.

- TORRE, Renée de la y Fernando Guzmán Mundo (2010), «Santo Toribio. De mártir de los Altos a santo de los emigrantes». En María J. Rodríguez-Shadow y Ricardo Avila (comps.) *Santuarios, peregrinaciones y religiosidad popular*, Universidad de Guadalajara, Colección Estudios del Hombre (pp. 107-127), Guadalajara.
- TRUAX, Eileen M. (2011), *El Señor del Calvario, Cristo de los migrantes en California: la construcción de la identidad tras el ritual religioso*, tesis de Maestría en Comunicación y Política, UAM-X.
- VELASCO Ortiz, Laura (2002), *El regreso de la comunidad: migración indígena y agentes étnicos (los mixtecos en la frontera México-Estados Unidos)*, El Colegio de México, México.
- VELÁZQUEZ, María Cristina (2007), «Eslabones entre el migrante y su pueblo: las mujeres en la nueva institucionalidad comunitaria indígena de la Mixteca oaxaqueña» en Blanca Suárez y Emma Zapata Martelo (coords.) *Ilusiones, sacrificios y resultados. El escenario real de las remesas de emigrantes a Estados Unidos*, Gimtrap (pp. 259-300), México.
- WARMAN, Arturo (1972), *La danza de moros y cristianos*, SEP, México.